

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

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

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

I. HIRGHIDUȘ, <i>Mathesis Universalis</i> - Un Model Ontologic * <i>Mathesis Universalis - Ein Ontologisches Model</i>	3
V. MUSCĂ, Principiile filosofice ale <i>monadologiei</i> lui Leibniz * <i>Die philosophischen Prinzipien der leibnizschen Monadenlehre</i>	13
I. NARIȚA, "Mincinosul": un fals paradox * " <i>The Liar</i> ": a <i>Pseudo-Paradox</i>	21
A. BAUMGARTEN, Structura generativă a ipotezelor dialogului " <i>Parmenide</i> " * <i>La structure generative des hypothèses du dialogue "Parmenide"</i>	29
GÁL L., Traducere și sens logic în dicționarul de proverbe * <i>Translation and Logical Sense in the Proverbs Dictionary</i>	43
D.-E. RAȚIU, Pierre Francastel: arta ca sistem de semnificare * <i>Pierre Francastel: Art as Significant System</i>	61
A. NEMECZ, Images scientifiques et metaphores du temps * <i>Scientific Images and Metaphors of Time</i>	81
S. FRUNZĂ, Iubirea și comuniunea ca intersubiectivitate lărgită * <i>L'amour et la communion comme intersubjectivité élargie</i>	95
VERESS K., Az értéktartalmú kultúrafogalom néhány sajátosságáról * <i>Features of a Value-Centered Concept of Culture</i>	115

MATHESIS UNIVERSALIS - UN MODEL ONTOLOGIC

I. HIRGHIDUȘ

ZUSAMMENFASSUNG. *Mathesis universalis - ein ontologisches Model* stellt den Eintritt in das philosophische System des Constantin Noica dar. Noica analysierte die Niederschriften von Descartes und Leibniz, entfernte sich aber von deren Ideen und entwickelte ein eigenes Model welches seine Ontologie ist. Diese Ontologie ist aber mehr als eine Mathesis, sie ist eine Taxinomie, welche die Mathesis beinhaltet. Also kann diese Mathesis universalis nur ein ontologisches Model sein, um welches sich die ganze Theorie das Daseins rankt. Die Imanenz dieses Models ist mit einer inneren Beziehung verbunden, Beziehung in Verbindung mit der Ontologie, mit dem was auf der Ebene das Bewusstseins vorgeht, der Platz wo mögliche Welten zur Idee werden, jenseits von allem was zufällig ist. Die Imanenz einer Mathesis universalis entstammt einem gewissen Panontologismus. Die einfachen Naturen, die deutlichen und klaren Regeln, dienen zur Erkenntnis und Beherrschung von umfassenden Darstellungen durch den Geist.

„Ce a devenit Mathesisul meu? Știința
modelului ontologic, universal valabil...
sau poate Logica...“¹

Mathesis universalis - ca model - a fost și rămâne, încă o utopie, atâta timp cât este *un proiect mereu deschis* al prezentului spre viitor. Și nu ar putea fi altfel, întrucât trecutul, cu faptele lui moarte, oricâtă experiență ne-ar face să percepem, nu mai are nevoie de deschidere și, ca istorie, se înscrie în ordinea naturii. Nu același lucru se întâmplă cu Ideea care, de la Geneză încoace, se încarnează mereu în câte o faptă, în câte un obiect sau subiect și moartea acestora nu înseamnă moartea Ideii în sine. De aceea, Ideile sunt precum zeii, stăpânesc lumea omului și, la rândul lor, au un destin bine perceput. De altfel, Ideile sunt puține și-l vizitează pe om doar în momente de răscruce, când el își pune în joc esența sa de ființă conștientă. În rest se află doar platitudinea și spațiul amorf, unde în zadar am căuta să găsim înțelesuri și, în cel mai bun caz, vom face o teorie a nimicului. Și poate că tot ar fi ceva dacă am ajunge la un *proiect al Vidului*, din care să desprindem înțelesul prim sau ultim. Spiritul european, departe încă de gândul neantizării absolute, a simțit mereu nevoia să înfrângă Nimicul, să pună ceva în locul golului ontologic pentru a nu ajunge într-o ariditate absolută. A fost mereu o *punere în temă*, o scoatere din nesiguranța omului desmărginit care s-ar fi putut pierde în fața unui Infinit relevat.

¹ Constantin Noica, *Jurnalul de idei*, Humanitas, 1990, p. 290.

Mathesis universalis a reprezentat o astfel de punere în temă, o punere în siguranță a gândirii științifice și filosofice, cu toate riscurile utopiei (grade de falsitate) ce le implică. În secolele XVII și XVIII se constituie, după cum afirmă Michel Foucault², un spațiu de empiricitate care nu existase până la sfârșitul Renașterii și care dispare în secolul XX. Acesta este proiectul unei științe generale a ordinii. *Mathesis* este o *epistemă* clasică și are ca metodă universală Algebra, „prin care se urmărește ordonarea naturilor simple“. Contrar celor spuse de Foucault, care-l avea în vedere pe Descartes, ideea de *mathesis* nu dispare în secolul XX, cu toată pulverizarea filosofilor, cu toată dizgrația în care se pare că a căzut raționalismul în ultima vreme.

Întrebarea pe care ne-o punem, cu justificată necesitate, este dacă filosoful Constantin Noica a fost urmărit de realizarea unei *mathesis universalis*. Am fi tentați să credem de la prima sa carte, *Mathesis sau bucuriile simple*³, că o astfel de știință universală l-a preocupat de la început. Bun cunoscător al raționalismului, al marilor probleme filosofice și al crizei prin care trecea filosofia primă, tânărul Noica (doar la 25 de ani) face dovada unor serioase preocupări în analiza momentelor esențiale din evoluția gândirii filosofice. Înainte de a arăta că Noica a urmărit realizarea unei *mathesis universalis* și felul cum a văzut el o astfel de știință, formată din principii absolute, trebuie să luăm în discuție modul cum a fost percepută ideea de *mathesis universalis* la predecesorii săi.

Se pune întrebarea: de ce gândirea filosofică sistematică are nevoie de un model absolut, de ce istoria filosofiei reprezintă, de fapt, drama cea mai profundă a culturii? Azi, într-o lume a disperării și pulverizării gândirii, în plină criză a modernității, când ideile care ni s-au părut a fi cele mai profunde au devenit simple interferențe între lumi de neconciliat, adversarii gândirii logice, sistematice, trebuie să se întrebe, la rândul lor, asupra deschiderii spre viitor a filosofiei. Ce reprezintă de fapt, „moartea“ Omului, sau a Spiritului, trâmbițată de la Nietzsche încoace, mai ales de cei care nu l-au înțeles cu adevărat pe marele gânditor german, cu atâta patimă încât parcă această nefastă idee ar crea o plăcere supremă? Moartea, deși un fapt banal și real, a devenit o metaforă, o speculație a autoflagelării. Răspunsul la întrebarea asupra necesității unei *mathesis universalis* poate să fie relativ simplu: nici o formă a gândirii umane nu a satisfăcut pe deplin nevoia de absolut, de perfecțiune. Științele, în „criza“ lor permanentă, au căutat principii și metode care s-au dovedit a fi, în cele din urmă, vulnerabile. Avem nevoie de o călăuză, de o *metaștiință*, în care să fie cuprinse adevăruri ultime și indubitabile. Un astfel de rol l-a jucat multă vreme logica aristotelică, părând să poarte pecetea absolutului. Începând cu Lukaszewicz⁴, cu logicile polivalente, au fost necesare noi teorii ale adevărului. Dar „criza“ a început ceva mai devreme. Primul moment notabil este „criza“ carteziană, creată de celebra formulă: *dubite ergo, cogito ergo sum*.

În *Discours de la Méthode*, Descartes își arată disprețul față de arta silogistică, dar spune în repetate rânduri că *matematica* este metoda științei, o

² Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, Univers, 1996, p. 115.

³ Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol“, București, 1934.

⁴ Cercetările lui Lukaszewicz constituie, începând cu anul 1920, baza a ceea ce astăzi se numesc „logicile polivalente“.

metodă în ea însăși prin degajarea obiectului la care se aplică. Descartes a crezut că poate exista o știință generală și că aceasta putea să poarte numele de *matematică universală* (*mathesis universalis*). În ceea ce privește denumirea de *mathesis universalis*, Descartes ne informează că: „expresia de *mathesis universalis* neavând alt înțeles decât cel de știință...”⁵. El era convins că ideea unei matematici universale poate fi urcată până la pitagoreici, care numărau patru științe matematice: geometria, aritmetica, astronomia, muzica. În Evul mediu acestea vor fi cunoscute sub numele de *quadrivium*, la care Descartes adaugă, într-un mod ambiguu, mecanica, optica ș.a. Se spune că: „științele nu înseamnă nimic altceva decât înțelepciunea omului, care înțelepciunea rămâne una și aceeași întotdeauna, oricât de deosebite ar fi lucrurile pe care ea le ia în cercetare...”⁶. De aceea cercetarea trebuie să aibă un unic scop, acela „de a îndruma mintea”. Visul lui Descartes este de a intui în diversitatea științelor o unitate sui-generis, unitatea Rațiunii (temeiul oricărei unități în universul uman), o unitate a științei și construcției ei ca sistem. *Discours de la Méthode* începe cu textul: „Rațiunea este lucrul cel mai bine rânduit din lume (...). Nu este posibil ca toți să se înșele, aceasta dovedește mai curând că aptitudinea de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals - adică *ceea ce numim* bunul simț sau rațiunea - este în mod firesc același la toți oamenii...”⁷

În scrisoarea către Mersenne (martie 1636), Descartes asociază „Știință” și „Rațiune” cu proiectul unei *științe universale* (preconizat inițial ca titlu pentru *Discours...*). Ideea lui va deveni idealul teoriei moderne a științei. Acestei metode, care este *mathesis universalis*, i-a datorat Descartes, după propria lui mărturisire, toată opera sa, inspirată din matematică, dar nefiind chiar matematică. Matematica este doar vălul (*integumentum*) acestei științe universale. *Mathesis universalis* este „un fel de știință generală care să explice tot ceea ce poate fi cercetat cu privire la ordine și măsură”⁸.

Gândirea lui Descartes constituie o etapă hotărâtoare în istoria „evoluțiilor științifice”. Este modelul deductiv - nomologic al explicației, produsul unei construcții a științei intenționale și funcționale. În Descartes se originează logica și filosofia științei, intuiționismul și constructivismul. *Mathesis universalis* poate fi luată în sens de metodă ca formă a universalității, întrucât privește tot ceea ce este absolut. Despre *Meditationes de prima philosophia*, Husserl scria că acestea constituie „o reformă totală a filosofiei, în care e inclusă și aceea a tuturor științelor. Căci acestea sunt numai verigi ale unei științe universale, ale filosofiei. Numai în unitatea sistematică a acesteia, ele dobândesc o veritabilă raționalitate”⁹. Lumea lui Descartes este *ordo et mensura* și știința universală va fi o știință a ordinii și

⁵ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, în *Două tratate filosofice*, Humanitas, 1992, p. 152, traducere de Constantin Noica.

⁶ *Ibidem*, p. 137 - 138.

⁷ Descartes, *Discurs despre metoda de a conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Editura Academiei Române, 1990, p. 113 - 114.

⁸ Descartes, *Reguli utile și clare...*, Editura Științifică, 1964, p. 21-24.

⁹ Alexandru Boboc, *Cartesian și neocartesian în studiul modern al limbajului*, în Descartes, Editura Academiei Române, 1990, p. 78-79.

măsurii. Nu trebuie să se impună spiritului nici un fel de limită, spune filosoful în *Regula I*.

Preocuparea lui Constantin Noica pentru filosofia lui Descartes a fost constantă în perioada interbelică¹⁰. Deși ideea de *știință universală* își pierduse oarecum prestanța, într-o perioadă în care monismul și pluralismul coexistau, când tendințele de unificare, pe de o parte, și de *pluralizare*, pe de altă parte, constituiau paradoxul cel mai spectaculos al perioadei interbelice, Constantin Noica „visează”, în bună tradiție clasică, un astfel de model. Avem în vedere lucrarea *Mathesis sau bucuriile simple* care este, în primul rând, o propunere spre meditație. Nu știm dacă Noica, la 25 de ani ai săi, a gândit construirea unei „științe universale”, în care să-și înscrie întreaga sa viață de gânditor, dacă el a schițat prin *Mathesis...* istoria unui destin ce urma să se împlinească. Știm însă astăzi că de la *Mathesis...* până la *Logica...* nu a făcut altceva decât să împlinească acest destin. Și poate că nimic nu e mai tulburător în opera filosofului decât acele *Meditații din anii târzii*. Putem spune că *ordinea* și *măsura* au fost constantele vieții lui Constantin Noica, el împlinindu-se într-un fel prin Descartes.

Știm ce funcționalitate are la Constantin Noica *modelul viu*, cel care funcționează după constanta „închiderii care se deschide”. Probabil că această constantă l-a determinat să-și intituleze lucrarea din 1936 - *Concepte deschise...*, vrând să facă într-un alt mod decât până atunci istoria filosofiei, folosind o matrice a Vieții, pentru că numai aceasta se deschide cu adevărat. El nu numai că ajunge la *conceptul deschis*, dar și pleacă de la un astfel de concept. Studiul despre Descartes a fost scris pentru *Revista de Filosofie* sub titlul de știință universală¹¹. După cum mărturisește filosoful¹², gândul lui dintâi a fost să scrie „o istorie a ideii de *mathesis universalis*”. El va lua în considerare cele trei interese ale istoricului filosofiei: a) de a rezuma ideile ce s-au scris (un fel de breviar al filosofiei); b) de a expune ideile ce s-au emis, „de a înfățișa în chip cât mai impersonal produsele unei gândiri”; c) de a explica sistemele¹³. Pentru că filosoful Noica gândea în mod liber, considera necesară depășirea ideilor de tip explicativ, pentru a reconstitui spiritul care a creat aceste idei: „Nu pare lesne, totuși, să-ți dai seama de spiritul în care faci un lucru. Spiritul te însoțește, îți dă imbolduri, te determină să începi o cercetare, și tot el triumfă din roadele culese. El este umbra ta, dar și principiul tău viu. Cum să te desfaci de el? Poate numai descriindu-l, adică descriindu-te pe tine însuși, așa cum ești în clipele în care spiritul acela te stăpânește”¹⁴. Acest citat poate fi considerat aproape ca un program care l-a însoțit permanent pe Noica în întreaga viață de cărturar. Descriind spiritul lui Descartes, Constantin Noica se descrie pe sine, pentru toată opera sa de mai târziu. În același cuvânt introductiv, filosoful ne spune: „O viață în spirit, viața unui gânditor, se reînnoiește veșnic din

¹⁰ În aproape toate lucrările interbelice, Constantin Noica face referiri la Descartes. Printre acestea menționăm: *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936) și *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937).

¹¹ Revista de filosofie, nr. 1/1935, București.

¹² Constantin Noica, *Concepte deschise...*, Humanitas, 1995, p. 15.

¹³ *Ibidem*, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

propria ei substanță¹⁵. Sub influența lui Hegel a fost văzută mișcarea spiritului, coborârea acestuia în istorie, în viața insului și în produsele acestei vieți: „Spiritul pus în mișcare, devine posibilitate nelimitată de a determina. El poate lua forme particulare - și ce este filosofia decât forma particulară pe care o ia spiritul? -, dar nu capătă o determinare prin aceasta, ci rămâne mai departe activ și productiv, dincolo de orice contrângeri, exceptând pe cele ale cadrului în care se pune¹⁶. Am folosit acest citat pentru a arăta că *mathesis universalis* nu este altceva decât un *model deschis*, surprins de Noica în o *teorie a conceptelor deschise*, prin redeschiderea problemelor care au părut a fi soluționate (închise).

În concepția lui Ch. Adam, Descartes ar fi vrut să alcătuiască schița *unei științe universale* prin unificarea tuturor științelor, apoi prin matematizarea lor¹⁷. Soluția lui Ch. Adam era să expună toate ideile de *știință universală* ce le-a încercat vreodată Descartes. Noica nu se mulțumește cu o astfel de soluție și pune întrebarea: *ce este știința universală?* (nu cum este). Face apoi o analiză inversă a ipotezelor lui Ch. Adam, adică începând cu „ierarizarea științelor“, arătând că aceasta este o simplă consecință și că Descartes cunoștea deja reducerea geometriei la algebră (geometria analitică) și reducerea fizicii la geometrie (știința proporțiilor). „Ierarhizarea putea constitui viziunea finală, idealul științei universale; în nici un caz însă obiectul ei¹⁸. La fel se îndoiește Constantin Noica și asupra geometriei analitice și algebrei că ar putea constitui știința universală gândită de Descartes, fiind convins că *știința universală* trebuie să unifice pe un plan mai larg. Ar rămâne ca *știința proporțiilor*, singura rămasă după eliminarea celorlalte, să ne dea ideea de *știința universală*. Vom vedea că nu este așa. Primul titlu al *Discursului... era: Proiectul unei Științe Universale care ar putea să înnobileze firea până la cel mai înalt grad de perfecțiune...*¹⁹. Acesta este un titlu la care Descartes a renunțat, de altfel ocupându-se de metodă în lucrare și nu de ideea de *știința universală*.

Ideea de *știința universală* apare mai întâi în *Regula IV*, Descartes gândind o disciplină mai adâncă, față de care geometria și aritmetica nu sunt decât un înveliș și nu părți²⁰. *Știința universală* ar trata doar despre *ordine și măsură*. Pentru unii comentatori, Descartes ar lăsa să se înțeleagă distincția dintre o „matematică universală“ și o „știință universală“, sau că, la aceasta din urmă, se ajunge treptat²¹. Spre deosebire de aceste păreri, Constantin Noica arată că: „Știința universală este primul moment al gândirii carteziene (*hanc Mathesis universalem, quantum in me fuit, hactenus excelui*), și trebuie să fie primul moment al oricărei gândiri metodice²². În concepția lui Noica, metoda lui Descartes presupune *știința universală*, chiar dacă în *Cartea a doua a Regulilor*, Descartes arată că *știința universală* nu este o știință constituită, că ea constituie neconținut un corp de

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹⁷ *Ibidem*, p. 31.

¹⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁹ *Ibidem*, p. 36.

²⁰ *Ibidem*, p. 38.

²¹ *Ibidem*, p. 43.

²² *Ibidem*, p. 46.

cunoștințe noi. *Știința universală* este „ansamblul cunoștințelor către care tindem“, „calea către cunoștințe noi“, îmbogățirea gândirii din propriile-i noțiuni fundamentale făcându-se pe căi matematice. Spre deosebire de L. Brunschvicg²³, acesta nereușind să depășească sfera matematicii, Constantin Noica propune o altă soluție: „...nu cumva știința universală se dizolvă în metafizică?“²⁴, chiar dacă această soluție este deschisă printr-o întrebare. Este în concordanță cu spiritul lui Descartes, care la începutul Regulilor spune: „*scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et cadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata*“²⁵.

Gândindu-l pe Descartes într-un mod liber, fără constrângere, și scoțându-l dintr-un cadru scolastic, Constantin Noica spune: „Știința universală este atunci știința înțelepciunii, a acelei înțelepciuni care se caută peste tot, în toate disciplinele, și se găsește pe sine“²⁶. Aceasta nu înseamnă că știm ce este *știința universală* cu adevărat, dar ea poate fi, mai mult decât orice, un *model ontologic*.

Elementele pentru o „scientia universalis“ la Leibniz este al doilea studiu din *Concepte deschise...*, în care Constantin Noica analizează modelul unei *științe universale*, model oarecum diferit de cel al lui Descartes, dar nu atât de diferit precum îl credea Leibniz însuși. Pentru Leibniz, logica este un fel de matematică universală, depășind virtuțile forme pur silogistice. Spre deosebire de Descartes care ignora oarecum logica, Leibniz a considerat-o o mare invenție. Logica lui Leibniz se baza pe *arta de a inventa* și *arta de a demonstra*. Logica este în concepția acestui filosof *enciclopedia*, adică structura armonică a tuturor cunoștințelor. Ea nu este diferită de metafizică și are caracterul unei *Mathesis universalis*. Este de reținut că logica lui Leibniz nu se reduce la logica matematică, nici la logica aristotelică. Ea este explicarea formală a principiului „armoniei prestabilite“. Spre deosebire de Belaval care găsea patru diferențe semnificative între Descartes și Leibniz²⁷, Constantin Noica în studiul său a încercat să găsească ce-i unește mai mult pe cei doi filosofi și nu ce-i desparte: „Proiectul unei *științe universale*, atât la Descartes cât și la Leibniz, dovedește și ilustrează această aplecare a lor către universalism“²⁸. Dacă *enciclopedia* a răspândit conștiința filosofică pe cât mai multe domenii, *universalismul* a adunat și a centrat interesele conștiinței. Ideea unei *scientia generalis* la Leibniz izvora din aceeași tendință metodică de a ajunge la principiile cu valoare universală pentru toate celelalte științe. Leibniz voia să realizeze un alfabet al gândirii omenești, ca o sumă a tuturor ideilor simple. Acestea ar forma metafizica, o știință a fundamentelor, cu sarcina de a descoperi universalul din celelalte științe.

²³ L. Brunschvicg, în *Les Étapes de la philosophie mathématique*, ed. a III-a, Alcan, 1929, p. 107, consideră că știința universală poate fi înțeleasă în două moduri: a) ca extindere a metodei matematice la problemele cosmologice; b) ca reducere a problemelor de geometrie la algebră.

²⁴ Constantin Noica, *Concepte deschise...*, p. 58.

²⁵ „... toate științele nu înseamnă nimic altceva decât înțelepciunea omului, care înțelepciune rămâne una și aceeași întotdeauna, oricât de deosebite ar fi lucrurile pe care ea le ia în cercetare...“, în René Descartes, *Două tratate filosofice*, p. 137-138.

²⁶ Constantin Noica, *Concepte deschise...*, p. 59.

²⁷ Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ed. Didactică și Pedagogică, 1975, București, p. 617-618.

²⁸ Constantin Noica, *Concepte deschise...*, p. 70.

Constantin Noica, referindu-se la Descartes și Leibniz, spunea că *știința universală* nu a fost fecundă în plan filosofic. De altfel, Leibniz nu a depășit concepția pythagoreică a numărului, pe care îl punea într-o relație de identitate cu metafizica. Noi vrem să arătăm că filosoful român a intuit sau a fost conștient de pericolul aridității care decurge din filosofile ce vor să exagereze problema căutării fundamentelor prime. Observăm acest lucru la Husserl care, pornind de la Descartes, în *Meditații carteziene*, căutând *Ego*-ul pur, ignoră lumea atât de diversă și de reală, de palpabilă, a trăirilor psihologice, punând viața și moartea în paranteze, suspendând fenomenele normale ale acestora. Din acest motiv, Husserl nu a scăpat de unele critici ironice²⁹. Vom compara programul filosofic al lui Husserl, care se afla în perioada interbelică la apogeul carierei sale, fiind recunoscut atunci ca vocea cea mai autorizată a filosofiei germane, cu programul tânărului Constantin Noica. Ca și Descartes, Husserl viza o reformă totală a filosofiei prin care aceasta să devină o știință cu întemeiere absolută: „Ca și pentru Descartes, ideea de a conduce meditațiile noastre este aceea a unei științe ce trebuie întemeiată într- radicală autenticitate și, în sfârșit, ideea unei științe universale”³⁰. Ce a rămas din această ambiție a lui Husserl? Sistemul său fenomenologic are tot atâtea carențe și îndoieli ca și cel al lui Descartes, ba poate mai multe.

Constantin Noica nu a ales calea lui Husserl și pe Descartes l-a apreciat, dar nu l-a urmat în întregime. Ce este, în fond, *mathesis*-ul lui Noica? Este un proiect mereu deschis, întrucât visa o *mathesis universalis* a sufletului, acele bucurii simple care se pot naște din împăcarea cu viața. Cunoaștem admirația lui pentru Platon și-l putem apropia de „logica inimii” a lui Pascal. I se potrivește lui Noica acea „seninătate a ființei din perspectiva românească”. El nu a fost un „răzvrătit”, ca marele său prieten Cioran. Deși a arătat deseori carențele istoriei - sub acțiunea forțelor anonime - s-a supus acesteia în plan fizic. Toate acestea sunt însă aparențe, pentru că, în realitate, spiritul lui Noica, modul său de viață, cărțile care-l descriu au creat o breșă în sistemul în care s-a autoexilat. „Răzvrătirea lui Cioran n-a adus o prea mare atingere acestui sistem, pe când „cumințenia” lui Noica a fost un pericol real.

Spre deosebire de Descartes, de Leibniz, de Husserl, pentru Constantin Noica *mathesis universalis* nu reprezintă un proiect oarecare, ce poate fi îndeplinit găsind temeiurile unei geometrii, algebre sau logici absolute care să dea seamă de restul (Ce facem când *restul* reprezintă mai mult decât *temeiul*?) Pentru filosoful român, *mathesis*-ul reprezintă *proiectul unei vieți*, care s-a vrut, în virtutea acestuia, o *împlinire ontologică*. Nu a spus Noica, în repetate rânduri, că biografia vieții lui este reprezentată de cărțile pe care le-a scris? Toate cărțile sale răspund de acest *mathesis*, pe o distanță de mai bine de o jumătate de secol de viață. Nu știm dacă în 1934 Noica a gândit proiectul acestei vieți. Înclinăm să credem că nu, dar considerăm că prima sa lucrare de tinerețe reprezintă o deschidere și ne pune în față adevărata intenție a filosofului. Mai mult, ea pare chiar o răzvrătire împotriva modelelor, așa cum va fi, peste 50 de ani, *Logica lui Hermes*, o răzvrătire contra

²⁹ Benjamin Fundoianu, *Conștiința nefericită*, Humanitas, 1993, p. 107-131.

³⁰ E. Husserl, *Meditații carteziene*, Humanitas, 1994, p. 37.

formalismelor de tot felul. E. Husserl spune în *Méditations cartésiennes*: „Și totuși, se pare că am ajuns cu adevărat pe o creastă abruptă. Să înaintez cu calm și siguranță pe această creastă este pentru filosof o problemă de viață și de moarte”³¹. Dacă Husserl n-a avut înțelegere pentru cei eșuați pe stânci, Noica lasă destul loc pentru liberul arbitru. El a fost tot timpul aproape de această creastă, sau poate că a fost pe ea, dar n-a considerat-o unica frumusețe și unicul adevăr, pentru că-n el era ceva mult mai adânc și mai uman.

În capitolul *Despre culturi de tip geometric*, primul capitol din *Mathesis...*, Constantin Noica pune în discuție două tipuri de culturi, specifice Europei, surprinzând *dualismul geometrie - istorie*. Opțiunea lui Noica pentru cultura de tip matematic și adversitatea față de istorie nu trebuie să surprindă. Istoria omului dovedise, în repetate rânduri, că este împotriva acestuia, acționând ca o putere anonimă. Ce vrea să spună Noica prin cuvintele: „...cultura noastră e de *tip matematic* și tipul acesta se opune culturii de *tip istoric*”³²? O bună tradiție greacă a dominat gândirea europeană care, prin silogismul aristotelic, a impus și a fost impusă de *ordine*. Descartes însuși, deși negând oarecum tradiția, s-a supus lui *ordo et mensura*. Spiritul matematic antic a dominat Europa până în prima jumătate a secolului nostru, când pluralismul logic și apoi cel al științelor a fost posibil.

Numai cultura de tip geometric duce spre ordine, spre *Mathesis*. *Ordinea, constructivismul, imanența* sunt notele constitutive ale unei culturi de tip geometric. Despre ce fel de *ordine* este vorba? Despre *ordinea spiritului*, ne spune Constantin Noica. Acesta are o poziție diferită de Descartes și nu trebuie să ne lăsăm seduși de ideea că acceptă acest tip de cultură fără o privire critică. În acest sens cităm: „Deviza culturii de tip geometric ar putea fi deviza câtorva spirite fanatice din Evul mediu: *multa habentes, nihil possidentes*. Geometria știe multe lucruri, dar n-are nici o posesiune efectivă. Culturile de tip geometric au legi, au câte o *Mathesis* sau tind către una, au construcții grandioase și fac neconținut altele noi; dar nu au, în schimb, nici o realitate, nici un fel de concret, altul decât concretul palid construit de spirit, pus de spirit, pentru înalta glorie a spiritului”³³. O cultură de tip istoric face parte din *ordinea naturii* și-n ea primează destinul. *Ordinea spiritului* se opune *ordinii naturii*. *Mathesis*-ul construit prin voință umană, deși abstract, se opune unui scenariu (al istoriei) care vine „din afară” prin destin. Reținem faptul că o cultură de tip geometric, și, ca urmare, *mathesis*-ul acesteia, este lipsită de agresivitate, fiind un factor de conștiință, eludând realitatea (nu negând-o). Istoria, cultura de tip istoric, este agresivă pentru că operează cu viul (curgere, destin, actualitate) care s-a împlinit într-un singur sens și a „uitat” de nenumăratele posibilități de a fi. Punctul de vedere al lui Constantin Noica este asemănător cu cel exprimat de Raymond Aron, în teza sa de doctorat din 1938: „Faptul istoric este, esențialmente, ireductibil la ordine: *hazardul este fundamentul istoriei*”³⁴, în critica pe care acesta o face lui Cournot. Hazardul fusese definit ca o coincidență unică de circumstanțe diferite, întâlnirea a două serii independente sau întâlnirea unui sistem ca un accident. După Raymond Aron, conceptul de istorie nu este suficient definit de

³¹ Apud Benjamin Fundoianu, *Op. cit.*, p. 107.

³² Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Humanitas, 1992, p. 9.

³³ *Ibidem*, p. 19.

³⁴ R. Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, 1997, p. 30.

hazard: „Istoria se caracterizează nu atât prin întâlniri cât prin orientarea unei devenirii”³⁵. Deși Constantin Noica nu acceptă pentru istorie o ordine a spiritului, cel mult o ordine naturală, acceptă și el această orientare a devenirii, dinspre stânga spre dreapta, cu dezechilibrul de fapte care se creează: „Istoria aceasta neregulată, Istoria asimetrică; fapta aceasta care atârână mai mult la stânga decât la dreapta; care o ia într-o parte, dezechilibrată. Această non-geometrie...”³⁶. *Mathesis*-ul ca viață interioară, în care *adevărul*, *ordinea*, *geometria* se opun istoriei. Aceasta voia de la început Noica, să creeze un ceva care să atenueze dezechilibrul istoriei: „Pentru că oamenii nu mai pot comunica, pentru că își închipuie că sunt prea mult în istorie, pentru că acordă prea multe drepturi vieții iraționale, individului, lui „o dată”, nebuliei lor - de aceea propun această senină, această deliberată închinare către o *Mathesis universalis* a sufletescului. Că științele de azi nu și-au găsit încă „știința lor universală”, unitatea lor, solidaritatea lor cu celelalte și cu ele însele - aceasta nu înseamnă prea mult. Viața, care de atâtea ori a întrecut știința, își poate găsi o *Mathesis* a ei. Să renunțe doar la formele ei joase și să înceapă exercițiul actelor pure. Să încorporeze ideile. Să facă din ele limbajul universal, posibilitatea oamenilor de a se înțelege unii cu alții, de a coincide unii cu alții, între ei și, toți împreună, cu eternitatea. În locul bucuriilor regionale să instaurăm bucuriile generale, mai simple și mai vaste. În locul spiritului istoric, în care primează destinul, durata specifică și moartea, să aducem spiritul matematic, în care primează creația liberă, generalitatea și veșnicia. În locul născutului să punem *făcutul*”³⁷. Folosesc acest lung citat pentru a exprima aproape în întregime punctul de vedere al lui Constantin Noica în prima sa lucrare din tinerețe. Întreaga sa viață va fi de altfel o pledoarie pentru eternitatea Ideii, situată mult deasupra istoriei care e numai alterație. O viață pentru bucuriile simple, pentru bucuriile formale, actele pure. Să renunțăm la formele joase ale istoriei și să facem geometrie, adică să ne îndeletnicim cu actele pure, spune Noica. Dacă este posibil, nu este cumva prea mult? Cum ne putem noi opune destinului și morții, cum ne putem opune curgerii istoriei? Nu toate creațiile umane intră până la urmă în istorie, rămân în partea stângă? Chiar Noica spune undeva că Platon e întotdeauna la stânga lui Aristotel. Chiar și Kant a devenit, în cele din urmă, istorie, pentru că nimeni și nimic nu poate scăpa de teroarea finală a acesteia.

Constructivismul culturii de tip geometric nu este explicit la Noica, dar îl bănuim. Este puterea Spiritului de a se aduna întru sine, o nostalgie a *Unu*-lui, un ideal al unificației. Acest constructivism îl găsim în operele mature ale filosofului, în *Tratatul de ontologie și-n Scrisori despre Logica lui Hermes*. *Mathesis universalis* nu se poate realiza în afara Ființei și Logos-ului acesteia. Dacă pentru Descartes, *mathesis*-ul are ca model geometria, pentru Leibniz logica, pentru Constantin Noica este ontologia. Nimic nu poate răspunde mai bine pentru forma acestei *mathesis* decât triumphiul logic al Ființei, ceea ce se întâmplă între cei trei termeni ai acesteia: *Individual - Determinații - General*, pentru că acolo sunt toate lumile posibile, acele lumi cărora Noica voia să le facă dreptate în lucrarea din 1934.

³⁵ *Ibidem*, p. 31.

³⁶ Constantin Noica, *Mathesis...*, p. 39.

³⁷ *Ibidem*, p. 34.

Întregul său sistem logic se baza pe *constructivism*, pentru că pune în joc *ceva*, un reper pentru Spiritul care s-ar putea rătăci. Desemnează pentru acesta un domiciliu, un adăpost, o formă care nu se vrea goală. Dacă silogismul din logica aristotelică s-a dovedit a fi ineficient, este pus în locul lui *synaethismul* care vrea să facă dreptate, deopotrivă, tuturor termenilor ființei. Avem impresia că la Constantin Noica, *mathesis*-ul, *ontologia* și *logica* sunt una sau, cel puțin, servesc aceluiași scop: acela de a aduna Spiritul risipit, de a-l face productiv în interiorul *Unu* - lui. Dar nu numai această tendință de unificare este importantă, ci faptul că avem în față un *proiect mereu deschis* al cărui percept este *închiderea care se deschide* sau *devenirea întru Ființă*. *Devenirea întru ființă* este o adevărată *mathesis*. Și Descartes visa să treacă dincolo de geometrie, pentru a ajunge la *ceva* care să cuprindă în sine și celelalte realități. Și Leibniz poate la fel, gândindu-se la un alfabet universal al spiritului uman, care să dea socoteală de toate producțiile culturii, în care să se regăsească tot ceea ce este omenesc posibil. Numai Husserl poate crede altfel cu al său *Ego* pur, pe care nu avea cum să-l atingă vreodată prin fenomenologie.

În 1996, Michel Foucault propune o astfel de încadrare a *mathesis*-ului, pe care-l considera o epistemă clasică, având ca metodă universală algebra și scopul de a ordona *naturile simple*³⁸. Se pune întrebarea dacă este necesar ca Descartes să fie dus mai departe sau să fie depășit. Toate propunerile de *mathesis* avuseseră ca și scop ordonarea *naturilor simple, dar ce facem cu naturile complexe?* Soluția propusă de Foucault este o *Știință generală a ordinii*. Dacă ordonarea *naturilor simple* trebuie să ducă la *mathesis*, ordonarea *reprezentărilor complexe* trebuie să ducă la *Taxinomie*. Taxinomia implică un continuum al lucrurilor (o non-discontinuitate) - o plenitudine a ființării. Taxinomia este și ea o știință a ordinii, o *mathesis calitativă*. *Mathesis*-ul este - pentru Foucault - un caz particular de taxinomie: „În raport cu mathesis, taxinomia funcționează ca o ontologie față de o apofantică...”³⁹.

Putem considera ontologia lui Constantin Noica mai mult decât o *mathesis*, deci o *taxinomie*, în care se cuprinde *mathesis*-ul. Ca urmare, *mathesis universalis* nu poate fi decât un *model ontologic*, miezul în jurul căruia se înfășoară întreaga Teorie a Existenței. *Imanența* acestui model privește o *relație de interioritate*, pe care o pune ontologia. Ceea ce se întâmplă în planul conștiinței, locul în care lumile posibile devin Idee, dincolo de orice contingență. *Imanența* unei *mathesis universalis* decurge dintr-un anumit *panontologism*. De altfel, la ce-ar servi naturile simple, regulile distincte și clare, dacă nu la cunoașterea și stăpânirea de către Spirit a celor mai complexe reprezentări?

³⁸ Michel Foucault, *Op. cit.*, p. 115-120.

³⁹ *Ibidem*, p. 117.

PRINCIPIILE FILOSOFICE ALE *MONADOLOGIEI* LUI LEIBNIZ

VASILE MUSCĂ

ZUSAMMENFASSUNG. *Die philosophischen Prinzipien der leibnizschen Monadologie.* Das Studium unterstreicht den Charakter der Monadologie als eine neue philosophische Auffassung, durch die Leibniz eine Dynamik der cartesischen Statik zufügt.

Weiter werden die Grundprinzipien der Monadologie analysiert: sowohl die Individualität der Monaden als auch ihr geistiger und aktiver Charakter.

Deși sub unele aspecte definitorii pentru gândirea sa, Leibniz îl continuă pe Descartes, din a cărei școală face parte ca unul din marii raționaliști ai filosofiei moderne, pe de altă parte, sub anumite aspecte la fel de importante, concepția sa pleacă dintr-o reacție contra cartezianismului. Comentatorii au remarcat la Leibniz o adevărată aversiune față de cartezianism, care crește, trecând din operă în operă, până la acea lucrare care, scrisă doar cu doi ani înainte de moarte, *Monadologia* (1714), poate fi privită ca un adevărat testament filosofic. Aceasta constituie nu doar ultimul cuvânt în filosofie al marelui gânditor german ci, totodată, un tardiv manifest de orientare anticarteziană.

Faptul că cei doi mari gânditori ai tradiției raționaliste moderne, Descartes și Leibniz, au evoluat în plan filosofic unul în opoziție cu celălalt, își are motivarea sa. În primul rând pentru că în cazul lor filosofia crește din două atitudini radical opuse față de tradiția filosofică însăși. În elaborarea propriilor concepții cei doi filosofi se situează pe niște poziții opuse, din acest punct încolo gândirea lor evoluând complementar, de cele mai multe ori perfect contrar. Descartes pornește dintr-o atitudine de respingere totală a tradiției. Lăsându-se condus de principiul său al îndoielii absolute, Descartes respinge tot și nu reține nimic din ceea ce s-a gândit înaintea lui. Susținut de o psihologie individuală dominată exclusiv de dorința afirmării proprii, Descartes intenționează să dea la o parte tot trecutul, spre a se ambiționa într-o reconstrucție filosofică ce ia totul de la început ca și cum nu s-ar fi gândit nimic până atunci, pe baza principiilor stabilite de propria sa rațiune.

Filosofia lui Leibniz pleacă dintr-o cu totul altă atitudine. El admite totul și caută să nu respingă nici un element al tradiției filosofice de până la el. Stăpânit de o încredere absolută în tot ceea ce s-a gândit înaintea lui, mânat de o nemărginită curiozitate ce vrea să știe tot, Leibniz reține principiile fundamentale ale tuturor celor mari care au gândit înaintea lui. Mai mult, crede că toate principiile durabile extrase din doctrinele predecesorilor săi pot fi articulate armonios într-o nouă filosofie, acea „*philosophia perennis*” după care omenirea alergase secole întregi de filosofare. Inspirat de ideea noii filosofii, Leibniz elaborează imaginea unui univers străbătut de la un capăt la altul al său de un principiu activ de viață,

prezent de sus până jos pe toate treptele realității. Prin aceasta, așa cum o va recunoaște în scrisoarea către Remond din 1714, Leibniz împacă pe Democrit cu Platon, pune alături de teleologismul aristotelic principiile mecanice stabilite de Galilei, Kepler, Descartes, pentru ca, în sfârșit, să așeze peste toate icoana creștină a divinității¹.

* * *

Punctul de plecare al metafizicii lui Leibniz îl constituie critica lui Descartes. Noțiunea carteziană a corpului, crede Leibniz, nu depășește sfera matematicii. Întinderea fiind un concept strict geometric, ea nu poate exprima adevărata natură a corpului. Dacă în corpuri s-ar afla numai întindere, atunci această mișcare ar rămâne neexplicată: mișcarea este acțiune, influență, pe când întinderea înseamnă ceva pur pasiv, care exprimă nu o existență reală ci relații pur existențiale. A acorda întinderii realitate, precum a procedat Descartes, înseamnă a introduce în lume principiul inactivității. Ca o concluzie și într-un mod cu totul logic, filosofia carteziană ar conduce fie la ocazionalism fie la spinozism. Pe de altă parte, dacă esența substanței este găsită în gândire, iar gândirea este ruptă de subiectul real care o face cu puțință, atunci, crede Leibniz, ne mișcăm în sfera abstracțiilor pure. Analiza noțiunii de existență îl conduce pe Leibniz la concluzia că a fi înseamnă a acționa, a fi sediul unei acțiuni. Prin aceasta, substanța fiind, în esența sa, acțiune, Leibniz de fapt reface ecuația de bază a metafizicii aristotelice: a fi = a acționa. Se instituie o egalitate perfectă conform căreia orice substanță este cauză și orice cauză este substanță. În orice substanță locuiește o forță care constituie o trăsătură internă a acesteia, ce îndeamnă prin ea însăși la acțiune și efort. Din perspectiva concepției pe care o dezvoltă Leibniz acel mecanicism pe care îl susținea Descartes este capabil să explice numai stratul de suprafață al aparențelor; sub acest strat de suprafață, în adânc, acționează ascuns principiul dinamismului universal. Astfel, pentru Leibniz, noțiunea centrală a fizicii devine aceea de forță. Masa însăși poate fi tradusă în acești termeni, fiind forță pasivă. În realitate, ceea ce rămâne constant este nu mișcarea ci cantitatea de forță. Trebuie însă făcută mențiunea că forța nu reprezintă ceva exterior, astfel că la Leibniz corpul desemnează nu o realitate fizică ci una metafizică. Forța este pentru el un principiu material care trebuie conceput, mai degrabă, în analogie cu sufletul.

* * *

O analiză a concepției lui Leibniz dezvoltă faptul că gândul călăuzitor ce străbate unind între ele multitudinea planurilor pe care manifestă, atât în direcție teoretică cât și în direcție practică, personalitatea lui Leibniz este acela al ordinii. Există în ansamblul realității o ordine interioară care nu este organizată nici în

¹ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz (Gerhardt) Berlin-Halle, 1875-1890, Bd II, p. 606.*

manieră geometrică, precum la Spinoza, dar nici nu este determinată necesar. Ea este spontană și liberă. Această ordine poate fi recunoscută în toate domeniile realității având un caracter universal. Expresia clară a acestui gând al lui Leibniz o găsim în paginile *Disertației metafizice*. „*E bine să ne dăm seama - scrie Leibniz - că Dumnezeu nu face nimic în afara ordinii. Așadar, ceea ce trece drept extraordinar nu este astfel decât față de o ordine particulară, stabilită între creaturi. Căci, în ce privește ordinea universală, totul este conform ei. Aceasta este atât de adevărat, încât nu numai că nimic nu se întâmplă în lume care să fie absolut lipsit de ordine, dar nici măcar nu putem să imaginăm ceva de acest fel. Căci, să presupunem, de exemplu, că cineva face o mulțime de puncte pe hârtie, cu totul la întâmplare, cum fac cei care exercită arta ridicolă a geomantiei. Eu spun că este posibil să găsim o linie geometrică a cărei rațiune să fie constantă și uniformă, urmărind o anumită regulă în așa fel, încât această linie să treacă prin toate aceste puncte, și în aceeași ordine în care le însemnase mâna.*”(*Disertație metafizică-VI*)². Pentru Leibniz armonia și unitatea constituie supremale legi ale realității în fața cărora se închină gândirea sa. Nici un om al timpurilor moderne nu a trăit atât de plenar ca el sentimentul înrudirii intime a tuturor aspectelor realității și din această perspectivă orice ruptură a unității, uzurpare a armoniei, sunt repudiate, fiind resimțite ca un prilej de suferință în plan moral.

Ca lege supremă a universului armonia contrazice atât diversitatea lucrurilor cât mai ales contradicțiile dintre ele. Nu există nici diversitate și nici contradicție, ele nu sunt reale ci numai o rea situare față de lucruri. Acolo unde la suprafață se vede diversitate și se găsește o îngrijorătoare dizarmonie, coborând în profunzime, de fapt, se poate descoperi o armonie și o unitate care țin de esența realității. Gradații abia perceptibile duc, pas cu pas, de la diversitate și contradicție către unitate și armonie, care constituie principiul metafizic suprem al realității. Oricum, Leibniz se arată mai sensibil în fața asemănarilor, a ceea ce unește, decât a deosebirilor, a ceea ce desparte și cu mult mai preocupat să urmărească trecerile decât să inventarieze existența contrariilor în toată rigiditatea opoziției dintre ele. P. Hazard observa privitor la acest aspect al gândirii lui Leibniz: „*Armonia rămâne supremul adevăr metafizic. În ea se contopesc diversitățile care păreau ireductibile, consunându-se într-un tot în care fiecare își are locul, conform unei ordini divine. Universul este un mare cor, individul are iluzia de ași cânta singur cântul, dar de fapt, el nu face decât să urmărească o partitură uriașă, în care fiecare notă a fost astfel plasată încât toate vocile să-și corespundă, iar ansamblul lor să formeze un concert mai desăvârșit decât armonia sferelor, visată de Platon*”³.

Pentru ca armonia și unitatea să se realizeze ca stări efective nu este suficientă acceptarea acestei legi supreme a realității, de care am pomenit mai înainte. De asemenea, este necesară și intervenția acțiunii omenești chemată să traducă această armonie și unitate în ordinea reală a lucrurilor. Aceasta constituie, de fapt, un indiciu al predispoziției iluministe de care, între primii, Leibniz suferă în epoca sa. Prin realizarea armoniei și unității, omul devine un părtaș activ, coautor,

² G.W. Leibniz, *Disertație metafizică*, București, Humanitas, 1996, pp.18-19.

³ P. Hazard, *Criza conștiinței europene, 1680-1715*, București, Editura Univers, 1979, pp. 219-220.

alături de Dumnezeu, al armoniei în unități din realitate. Dumnezeu este cel care în bunătatea perfecțiunii sale a instituit legea inviolabilă, iar omul nu este doar un beneficiar, consumator al ordinii din realitate sau simplu contemplator ori participant pasiv la ea, ci unul care contribuie activ la asigurarea ei. În acest sens, omul se arată colaborator al lui Dumnezeu și nu un profitor al dărnicii sale. De fapt, această armonie și unitate se concretizează în acțiunea intrinsecă realității, pe care omul o poate întâlni la tot pasul.

* * *

Elaborându-și doctrina sa filozofică, Leibniz se desparte de Descartes print-o convingere esențială și simplă, dar din care vor crește apoi toate ramificațiile concepției sale. Cum observă cu pătrundere P. Hazard, Leibniz nu putea admite că „*geometria dă explicația ultimă a lucrurilor*”⁴. Reducția în manieră carteziană a realității doar la număr și la figură, golește existența de bogăția conținutului ei viu. Într-adevăr, Descartes făcuse din geometrie un fel de limbaj al întregii existențe; dacă „*marea carte a lumii*” - cum zicea el - este scrisă în limbaj matematic cel care vrea s-o înțeleagă trebuie să citească în ea cu un ochi de matematician⁵. Dar Descartes, continuă Leibniz, putea să explice realitatea într-un mod atât de clar numai fiindcă procedează la o simplificare, într-un mod lipsit de simțul nuanțelor. El confundă substanța, din care făcuse conceptul central al concepției sale, cu un atribut geometric al ei, întinderea. Gândind tranșant, Descartes diseminează categoric între materie cu atributul ei întinderea și spirit cu atributul său gândirea. Pentru Leibniz dacă lucrurile nu sunt neapărat mai complicate ele se înfățișează în orice caz într-o formă mult mai complexă: materia nu poate fi redusă doar la întindere ea este, totodată, și activitate după cum spiritul nu înseamnă doar gândire ci și sensibilitate și voință.

Trebuie adăugat că Leibniz nu se arată de acord nici cu Spinoza, pe care îl înconjoară, de altfel, cu respectul său. Pentru autorul *Eticii* realitatea apărea ca fiind alcătuită dintr-o singură substanță. Din această perspectivă monistă lucrurile individuale nu constituie decât niște limitări, determinări negative ale acestei substanțe unice, absolute.

Leibniz, dimpotrivă, acceptă o infinitate de substanțe individuale, fiecare de sine stătătoare, autonomă, pe care sub sugestia lui Giordano Bruno, le numește monade. Din împletirea acțiunii monadelor, înțelese ca centre de energie, puncte dispunând de forță proprie fiecare, se țese într-una pânza mereu nouă a realității. Monadele constituie atomii metafizici din care se compune realitatea „*În timp ce Spinoza - remarcă același Pul Hazard - operează prin reducerea particularului la universal, Leibniz caută un acord în care universalul să fie reprezentat fără ca particularul să-și piardă drepturile*”⁶. Trebuie spus că această tendință de afirmare a

⁴ *Ibidem*, pp. 414.

⁵ Descartes, *Discurs asupra metodei de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, București, Editura Științifică, 1957, partea I, p. 40.

⁶ P. Hazard, *op. cit.*, p. 416.

particularului în atmosfera de universalism abstract a epocii sale face din Leibniz, precursor al unui mod de gândire care se va impune odată cu idealismul clasic german.

Cum observa Mircea Florian, în această transformare a lumii într-o republică de monade independente au lucrat, pe lângă diferite inspirații metafizice, și impulsuri de altă natură, unele chiar exterioare filosofiei ca atare. De aceea, trebuie să identificăm în concepția monadologică a lui Leibniz și un reflex al stărilor social-politice din Germania vremii sale care, după organizarea sa interioară, se înfățișa ca o veritabilă monodologie politică⁷.

* * *

O primă caracteristică a monadelor este dată de stricta lor ireductibilitate una la alta, faptul că acestea fiind strict individuale nu prezintă nici un fel de asemănări între ele. Pe acest caracter de unicitate al monadelor, Leibniz întemeiază principiul de proveniență din filosofia stoică al identității indiscernabilelor. Potrivit cu acest principiu nu găsim în toată natura două frunze exact la fel cum nu întâlnim în toată omenirea doi oameni perfect identici unul cu altul.

Pentru Leibniz postularea unei identități fundamentale a lucrurilor reprezintă produsul ignoranței noastre și ceea ce privit în mare, din depărtare, se aseamănă privit în mic, de aproape, se deosebește. Această concepție metafizică despre rolul și semnificația individualului îl va îndemna pe Leibniz să creeze o nouă logică ce pornește de la admiterea faptului strict individual și de la valorificarea relației dintre individualele ireductibile. Este vorba de o logică a infinitului mic care folosind calculul infinitezimal combină principiile logicii filosofice cu matematica.

Dispoziția de a reflecta realitatea într-un anumit fel este înăscută monadelor, este inculcată în fiecare monadă înainte chiar ca ea să apuce să reflecte realitatea ca atare. Predispoziția reflectării derivă din chiar procesualitatea internă a monadei respective. Întrucât fiecare monadă percepe același obiect, universul în totalitatea sa, după conținutul ei interior, în acest caz, monadele ar trebui toate să fie absolut identice. Totuși dată fiind stricta individualitate a fiecărei monade, oricare din ele deschide o perspectivă proprie, unică asupra universului pentru că fiecare reflectă universul din punctul ei de vedere strict individual. Prin reflectarea în manieră proprie, strict ireductibilă, fiecare monadă își asigură o interioritate ce constituie fundamentul individualității sale.

O caracteristică fundamentală a monadelor rezidă în activismul lor intrinsec. Activitatea proprie fiecărei monade nu provine din afara sa, din exterior, ci constituie însuși principul ei intern. Cum explică Leibniz activismul monadelor? Pentru Descartes substanța era fie gândire fie întindere. Separată de subiectul real care o produce, gândirea constituie pentru Leibniz numai o simplă abstracție. La fel, reducând corpurile doar la întindere rămâne neînțeleasă mișcarea lor, acestea rămânând condamnate la o stare de perpetuu repaus, la pasivitate. Socotind

⁷ Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, București, Editura Socec, f.a., pp. 311-312.

întinderea drept o realitate independentă înseamnă să acceptăm pasivitatea substanței, adică a priva realitatea de dinamismul ei, introducând inerția în ordinea mișcătoare a lumii. Nici soluția dată de Spinoza potrivit căreia lucrurile individuale înseamnă doar niște modificări pasagere ale unei substanțe unice și eterne nu satisface exigențele lui Leibniz.

Teoriei exclusiv mecanice a lui Descartes, cauzelor ocazionale proclamate de Mallebranche, panteismului lui Spinoza atât de învecinat cu ocazionalismul, Leibniz le opune principiul său propriu: a exista înseamnă a activa. Datorită activității sale monada ca substanță individuală se prezintă ca și substanță dar și ca și cauză în același timp. Din perspectiva acestor considerații pentru Leibniz actul creației divine nu înseamnă nici că Dumnezeu produce dintr-o dată toate creațiile sale predeterminând tot ce li se va întâmpla acestora și nici că Dumnezeu are nevoie să caute permanent ocazia pentru a interveni din nou în rândul creațiilor spre a le hotărî mersul așa cum lasă să se înțeleagă aceasta Descartes și cum afirmă pe față ocazionalistii ca Mallebranche și Geulincx. Dumnezeu contează pentru Leibniz drept forța creatoare supremă care chemând la viață creațiile sale a așezat în acestea o forță de acțiune proprie, capabilă să explice traiectoria autonomă a fiecărei existențe individuale în ansamblul perfect al creației divine. Statica lui Descartes, impregnată de elemente mecaniciste de gândire este completată de Leibniz cu o dinamică ce cuprinde adânci implicații de natură dialectică.

Probabil că cea mai importantă caracteristică a monadelor este dată de natura lor spirituală. Datorită acestui fapt activitatea lor spontană se definește prin analogie cu sufletul care dispune de facultatea reprezentării și a voinței. Fiecare monadă este înzestrată cu suflet și are facultatea reprezentării, ce constituie o formă de conștiință specifică monadelor. Monadele constituie niște oglinzi în focarul cărora se adună reflexele întregului univers. Fiecare monadă reprezintă lumea într-un chip propriu al ei, fiecare dintre ele lucrând după o anume lege lăuntrică ce este numai a sa. (lex innata) Orice monadă cuprinde și concentrează în sine întreg universul. Dar, de fiecare dată acest univers apare într-o altă formă, în funcție de individualitatea monadei care îl reflectă.

Leibniz stabilește o riguroasă ierarhie a monadelor după criteriul gradului de claritate și distincție al reprezentărilor de care acestea sunt capabile:

- a) mai întâi sunt monadele cu reprezentări confuze care alcătuiesc treapta corpurilor materiale. Materia este, așadar, și ea de esență spirituală, sufletească, cu o conștiință crepusculară, vagă, a cărei flacără slabă arde, fără memorie și cu sclipiri momentane (mens momentanea).
- b) vin apoi monadele cu reprezentări confuze și clare cum sunt sufletele animalelor.
- c) în sfârșit, în al treilea rând, sunt monadele cu reprezentări confuze, clare și distincte, cum ar fi spiritele, rațiunea omenească bunăoară.
- d) singur Dumnezeu, monada originară, (monas primitiva), monada monadelor are reprezentări clare și distincte, fiind oglinda desăvârșită a lumii. Prin iradieri emanative monada supremă, Dumnezeu, dă naștere tuturor celorlalte monade.

Tot din natura spirituală a monadelor derivă și facultatea voinței. Aceasta poate fi definită ca un apetit interior către trepte tot mai înalte de perfecțiune. Efortul interior al monadelor de a trece de la o percepție confuză la una clară și de la una clară la alta distinctă se împlinește în actul a percepției, care reprezintă un fel de conștiință de sine a monadei. Prin a percepție monada devine conștientă de sine dar și de ordinea universală în care se integrează împreună cu celelalte monade alături de care există.

Adoptând noțiunea aristotelică de entelehie, Leibniz face din fiecare monadă un punct metafizic ce se mișcă pe linia ce urcă tot mai sus pe treptele unei existențe care înfățișează o structură riguros ierarhică. A urca înseamnă aici a primi o tot mai clară conștiință de sine, a evolua către o lumină interioară sporită mereu, cu fiecare treaptă urcată. Dacă la această lumină a conștiinței de sine se adaugă și acțiunea morală mereu mai perfectă și ea se ajunge pe calea ce duce la obținerea fericirii. În opoziție cu antropocentrismul de până atunci al gândirii moderne - observă cu profunzime W. Dilthey - ce face din om centrul existenței, Leibniz susține importanța universului pe care îl reachează în drepturile sale depline. Universul conține acea forță vie care poate înfăptui în interiorul limitelor sale toate treptele de perfecțiune, cunoașterea teoretică deopotrivă cu fericirea morală⁸.

Prin monadologia sa Leibniz trage liniile mari ale unei imagini despre lume care nu e lipsită de grandoare și frumusețe. Existența se prezintă ca o structură ierarhică ce urcă de la monadele inferioare spre cele superioare pentru ca în vârful tuturor acestora să strălucească veșnic monada supremă, monada monadelor, Dumnezeu ca și act pur, lumină de nestins. Într-una din încheieturile sale fundamentale însă, monadologia lui Leibniz nu se articulează perfect, fiind vulnerabilă în fața logicii. Percepțiile monadelor nu se produc prin afectarea lor de către realitatea exterioară căci, așa cum spune Leibniz însuși, monadele sunt „fără uși și fără ferești”. Ele se produc prin activitatea interioară spontană a monadelor. Cu toate că fiecare monadă este, astfel, perfect închisă în sine, ele stau în legătură unele cu altele în ele pulsează același ritm de viață. De aceea ceea ce se petrece într-o monadă se reflectă în fiecare dintre ele. O asemenea concordanță a monadelor nu se poate explica, după Leibniz, decât ca și operă a creatorului divin. De la începutul timpurilor, Dumnezeu a introdus între monade o ordine în virtutea căreia deși independente ele evoluează în aceeași direcție și în planuri paralele. Această explicație, mai mult rod al speculației decât al logicii, a fost numit de Leibniz „*armonie universală*” sau „*armonie prestabilită*”.

Deși în spiritul ce caracterizează și ocazionalismul, explicația lui Leibniz se deosebește de a acestuia care, pentru a potrivi cauzele cu efectele, recurgea la o intervenție continuă a lui Dumnezeu în mersul lucrurilor, Leibniz admite o singură intervenție divină care, chiar de la început, introduce între monadele, o dată pentru totdeauna, o armonie perfectă. Dumnezeu înfăptuiește și garantează armonia lumii întocmind existențele în așa fel încât ele să fie orientate în vederea realizării unor scopuri superioare. Intervine aici finalismul concepției lui Leibniz care, alături

⁸ W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e intuizione della natura. Del Rinascimento al secolo XVIII* — Venezia, La Nuova Italia Editorice, 1927, vol. II, p. 271.

de mecanicismul newtonian, va constitui unul din principiile fundamentale ale gândirii secolului al XVIII-lea.

* * *

Cum poate fi calificată, în ultimă instanță, această filosofie a lui Leibniz ? - se întreba W. Dilthey. Este ea o nouă religie, o nouă concepție filosofică cu o deschidere originală către lume, o nouă înțelegere de viață, un nou unghi etic din care pot fi contemplate lucrurile?⁹ Toate acestea la un loc va răspunde marele istoric german al filosofiei și în aceasta rezidă sâmburele ascuns al măreției personalității și gândirii lui Leibniz. Curentul subteran ce susține gândirea lui Leibniz impune mai degrabă imaginea poetică a lumii, ca „*proliferare infinită a vieții*”¹⁰. „*Fiecare porțiune a materiei — scrie Leibniz — poate fi ca o grădină plină de plante și ca un eleșteu plin de pești. Dar fiecare crenguță a plantei, fiecare membru al animalului, fiecare strop al sevelor sale este la rândul său o astfel de grădină, un astfel de eleșteu...Astfel, nu există nimic înțelept, sterp sau mort în univers; nu există haos; nu există confuzie, decât în aparență*” (*Monadologia* - § 67-69)¹¹. Iată ideea grandioasă, plină de optimism a unei armonii suverane, tabloul lumii dăruit de Leibniz cu generozitate epocii care va urma după el.

⁹ Idem, *Leibniz und sein Zeitalter*, in „*Gesammelte Schriften*”, Leipzig und Berlin, Verlag von B.G. Teubner, 1927, Bd. III, p. 26-27.

¹⁰ P. Hazard, *Op. cit.*, p. 416.

¹¹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, București, Humanitas, 1994, p. 74.

"MINCINOSUL": UN FALS PARADOX

IONEL NARIȚA

ABSTRACT. *"The Liar": a pseudo-paradox.* The aim of this study is to show that "The Liar" Paradox, even in modern forms, is a harmless pseudo-paradox. The foundation of this demonstration is the principle that only propositions can have true values. By means of syntactic decision it is demonstrated that the expressions of "The Liar" isn't propositions, so that, they haven't true values. It results it is senseless to ask if these expressions are true or false, and consequently the paradoxical situations disappear.

Scopul urmărit în articolul de față este demonstrarea faptului că unul dintre paradoxurile logice socotite printre cele mai puternice, "Mincinosul", este, de fapt, un pseudo-paradox, ușor de eliminat dacă se ține seama de regulile de bine formare ale expresiilor într-un limbaj oarecare. În ultimă instanță, "redutabilul" paradox se dovedește reductibil la expresii care nu sunt bine formate atât sintactic, cât și semantic. Din această perspectivă, apare ca fiind complet inofensiv, fără a mai reclama teorii complicate pentru a-i evita apariția din interiorul unui limbaj sau a unei teorii.

Principiul pe care ne întemeiem demonstrația este că numai propozițiile pot lua valori de adevăr, nici un alt tip de expresii (*PI*). "Mincinosul" rezultă tocmai prin neadmiterea acestui principiu și neprecizarea condițiilor în care o expresie este propoziție. Cu alte cuvinte, demonstrația pe care o vom înfățișa arată că, dacă se admite principiul amintit, paradoxurile de tipul celui numit "Mincinosul" nu există.

În interiorul unui limbaj, un rol important îl joacă "expresiile bine formate" (ebf), deoarece numai acestea sunt valorizabile, adică, numai lor li se pot atribui valori semantice, cum sunt valorile de adevăr, sau cele logice. Invers, expresiile valorizabile semantic ale unui limbaj, sunt bine formate sintactic, deoarece numai acestea primesc o interpretare autonomă. De exemplu, în limbajul natural, potrivit principiului enunțat adineaori, numai propozițiile sunt bine formate, deoarece numai ele pot lua valori de adevăr. Analog, în limbajele simbolice (al propozițiilor sau al predicatelor), sunt bine formate *formulele*, adică, acele expresii care au valori logice, pot fi valide, realizabile sau irealizabile.

Ținând seama de aceste precizări, rezultă că, în măsura în care, prin intermediul limbajului se urmărește să se comunice ceva, să se vehiculeze informații, este nevoie să se urmărească elaborarea de expresii bine formate, altfel mesajul nu poate fi înțeles sau interpretat de către destinatar.

Din punct de vedere sintactic, expresiile unui limbaj pot fi clasificate în mai multe *categorii*¹. În limbajul natural, se disting două categorii fundamentale: *numele și propozițiile*, iar celelalte expresii aparțin unor categorii secundare din punct de vedere sintactic, numite generic, *functori*. Rolul functorilor este de a transforma o expresie aparținând unei anumite categorii într-o altă expresie, aparținând aceleiași categorii diferite. În exemplul "Pământul este o planetă", asupra numelui "Pământul" acționează functorul "este o planetă", care îl transformă într-o propoziție. Un asemenea functor prin acțiunea căruia dintr-un nume se obține o propoziție, se numește *predicat*. La rândul său, un predicat poate fi rodul acțiunii altor functori. În exemplul amintit, predicatul este obținut prin acțiunea functorului "este" asupra numelui "o planetă". În general, așadar, o propoziție este, din punct de vedere sintactic, rezultatul acțiunii unui predicat asupra unui nume.

Pentru a deosebi categoriile sintactice² și pentru a putea decide dacă o expresie este bine formată (sau este propoziție) - procedeele care permit acest lucru formează obiectul *deciziei sintactice* - sunt utilizate notații sugestive. Expresiile din categoriile fundamentale sunt notate prin simboluri întregi: numele prin n , iar propozițiile, prin s , în vreme ce factorilor le sunt alocate simboluri fracționare, așa încât, numitorul arată categoria expresiei care servește drept argument functorului respectiv, în vreme ce, numărătorul precizează categoria expresiei care servește drept argument functorului respectiv, în vreme ce, numărătorul precizează categoria expresiei rezultate. De pildă, un predicat, care transformă un nume într-o propoziție, trebuie simbolizat prin n/s , adică, este un functor care se aplică unui nume situat în stânga sa, pe care îl transformă într-o propoziție. La rândul său, functorul "este", care transformă un nume aflat în dreapta sa într-un predicat, primește simbolizarea $(n/s)/n$.

Așa cum am menționat, cu ajutorul acestor notații, dacă se folosesc regulile cunoscute de calcul cu fracții și dacă se ține seama de modul și ordinea în care acționează functorii, se pot imagina metode prin care să se determine dacă o expresie este bine formată sau nu. Asemenea metode de decizie sintactică au fost elaborate de către K. Ajdukiewicz, J. Lambeck, Y. Bar-Hillel etc. Dacă ne reîntoarcem la exemplul de mai sus și dacă înlocuim subexpresiile cu simbolurile corespunzătoare categoriilor din care fac parte, se ajunge succesiv la:

1. $n.(n/s)/n.n$
2. $n.n/s$ (simplificarea numitorului și numărătorului ultimelor simboluri)
3. s (simplificarea numitorului și numărătorului fracțiilor)

Prin urmare, expresia dată ca exemplu aparține categoriei notate cu s , adică este propoziție, sau, altfel spus, este o expresie bine formată.

Paradoxul numit "Mincinosul" este cunoscut de multă vreme, încă din antichitate și de-a lungul timpului a cunoscut numeroase variante. Unele dintre acestea nu privesc adevărul sau falsitatea propozițiilor, așa încât nu constituie obiectul acestui articol, ieșind sau depășind sfera strictă a logicii. Asemenea variante extra-logice, bunăoară: "Epimenide cretanul spune" "Toți cretanii sunt mincinoși" ", "Eu mint (întotdeauna, sau tocmai când spun că mint)" sau altele de acest fel.

¹ Ioan P., *Orizonturi logice*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995, p.80.

² Ioan P., "Logică și limbaj", *Logică, adevăr formal și relevanță interpretativă*, p.96.

În toate aceste cazuri este simplu de dovedit că nu avem de-a face cu un paradox propriu-zis. Mai întâi, exprimarea nu este precisă. Verbul "a minți" presupune îndeplinirea unor condiții ambigue. Nu este întotdeauna limpede, de pildă, dacă minciuna presupune sau nu intenția vorbitorului. Așa cum remarca și logicianul român Gh. Enescu, raționamentele presupuse de asemenea paradoxuri pot fi dovedite cu ușurință ca fiind incorecte³. Propozițiile amintite exprimă cel mult o tendință constatată statistic, ele nu sunt propoziții cu adevărat universale. Despre Epimenide de pildă, se poate afirma că el intenționează să spună adevărul, dar se înșeală când spune despre toți cretanii că ar fi mincinoși. De asemenea, aici avem de-a face cu o propoziție compusă, așa încât valoarea de adevăr a componentelor poate fi diferită. Este posibil să fie adevărat că "Epimenide spune...", dar poate fi fals că "Toți cretanii sunt mincinoși".

Există, însă formulări ale "Mincinosului" care au părut imposibil de rezolvat. Medievalii, care au imaginat numeroase asemenea variante, le numeau *Insolubilia*⁴. La acestea se adaugă și formulări moderne ale aceluși paradox. Iată câteva dintre formulările medievale și moderne⁵:

M1. "Această propoziție este falsă."

M2. Pe o foaie de hârtie este scrisă o singură propoziție: "Propoziția scrisă pe această foaie este falsă".

M3. Pe o față a unei cartele scrie: "Propoziția scrisă pe cealaltă față este falsă", iar pe cealaltă față a cartelei scrie: "Propoziția scrisă pe cealaltă față este adevărată".

M4. "Eu enunț acum o propoziție falsă".

M5. " p este o propoziție falsă" = $\text{not } p$.

Datorită impresiei că "Mincinosul" este dificil de rezolvat și datorită implicațiilor sale - pune în discuție inclusiv unele principii logice, cum sunt cel al contradicției, terțului exclus sau al bivalenței - a apărut convingerea că pentru evitarea lui sunt necesare artificii sau constrângeri la nivelul sistemelor lingvistice.

Prin punerea "Mincinosului" pe seama autoreferinței, s-au elaborat mijloace care urmăresc să evite autoreferirea, cum sunt stratificarea limbajelor, prin distincția între limbaj și metalimbaj sau teoria tipurilor⁶.

Distincția limbaj-metalimbaj s-a dovedit benefică și, deși urmărește să rezolve o falsă problemă, aceea de a evita paradoxul amintit, rolul său teoretic nu poate fi tăgăduit. De pildă, în urma distincției amintite, semantica a primit un instrument de lucru deosebit de valoros.

Teoria tipurilor, la rândul ei, atrage atenția asupra unui fapt important, și anume, că nu orice expresie poate fi argument al oricărei funcții, ci trebuie, pentru fiecare tip de funcție să se delimiteze domeniul său de valori. De exemplu, între argumentele funcției " fx ", unde f este un predicat (în înțelesul logicii predicatelor), nu pot figura predicate, ci numai nume proprii. Rolul introducerii acestei restricții

³ Enescu Gh., *Teoria sistemelor logice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976, 106.

⁴ Dumitriu A., *Istoria logicii*, Ed Didactică și Pedagogică, București, 1975, p. 425.

⁵ Enescu Gh., *op. cit.*, p. 132; *Dicționar de logică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p.271.

⁶ Russell B., Whitehead A.N., *Principia Mathematica*, vol. I, 1910, p. 48.

este de a împiedica un predicat să fie propriul argument, caz în care s-ar genera paradoxuri. Bunăoară, schema generală a paradoxurilor este⁷:

P1. se definește predicatul:

$$F(f) = \sim f(f)$$

P2. fiind vorba de o definiție, are loc:

$$(f)(F(f) = \sim f(f))$$

P3. prin urmare, pentru $f = F$, urmează:

$$F(F) = \sim F(F),$$

ceea ce constituie o contradicție logică. Teoria tipurilor are rolul tocmai de a împiedica formularea unor definiții precum (1), caz în care paradoxurile corespunzătoare schemei de mai sus nu mai sunt posibile. Totuși, situațiile de acest tip pot fi evitate fără a invoca teoria tipurilor, ci numai bine formarea sintactică a expresiilor în limbajul respectiv. Deoarece F și f sunt predicate, pentru a fi simbolizate trebuie să se indice inclusiv variabila pentru argumentele lor, altfel structura predicatelor nu este precizată, nu se poate determina de pildă, dacă este vorba de un predicat monar sau binar etc. De exemplu, predicatul Fxy trebuie deosebit de Fay (a este o constantă), căci primul are două locuri libere, pe când al doilea, numai un loc.

Dacă se ține seama de aceste observații, se constată că într-o formulă fx , predicatul nu poate deveni propriul său argument, căci s-ar ajunge prin substituții succesive ale variabile libere prin predicatul " fx ", la $f(fx)$, $f(f(x))$, $f(f(f...))$, adică la o expresie care nu este bine formată în limbajul predicatelor. Cu privire la o asemenea expresie nu are nici un sens să ne întrebăm dacă are sau nu vreo valoare logică.

Revenind la paradoxul "Mincinosul", să constatăm că formulările lui constau din propoziții de o categorie specială, pe care le numim "propoziții de adevăr". O asemenea propoziție atribuie unei expresii o valoare de adevăr, iar forma ei generală este " e este adevărat (fals)". Într-o propoziție de adevăr se deosebește din punct de vedere sintactic ca și în cazul oricărei alte propoziții, un predicat care transformă un nume într-o propoziție. Predicatul are forma "este adevărat", iar în structura lui întâlnim același functor "este" care are rolul, după cum am văzut, să genereze un predicat dintr-un nume. Cu alte cuvinte, pentru ca propozițiile de adevăr să fie bine formate este nevoie ca expresiile "adevărat" și "fals" să fie nume. Pe de altă parte, " e " trebuie să fie, din punct de vedere sintactic, de asemenea, nume pentru ca o propoziție de adevăr să fie bine formată.

Din principiul adoptat (P1) că numai propozițiilor le sunt atribuite valori de adevăr, rezultă că o condiție necesară pentru ca o propoziție de adevăr să fie adevărată este ca subiectul său să fie un nume de propoziție. Într-adevăr, dacă subiectul ar denumi un alt tip de expresie, atunci propoziția de adevăr respectivă nu s-ar referi la o propoziție, iar atribuirea unei valori de adevăr pentru o altă propoziție nu este posibilă. Prin urmare, toate propozițiile de adevăr al căror subiect nu este un nume de propoziție sunt false. Situația unor asemenea propoziții este asemănătoare cu a celei din exemplul: "Caesar este pas", unde "Caesar" este numele vestitului conducător roman. Deoarece "Caesar" este nume

⁷ Dumitriu A., *Soluția paradoxelor logico-matematice*, Ed. Științifică, București, 1966, p. 110.

propriu, expresia în cauză este, din perspectivă sintactică, propoziție, încât trebuie să i se atribuie o valoare de adevăr. Desigur că nu poate fi vorba de valoarea "adevărat", pentru simplul motiv că numai numerele pot fi pare sau impare, așa încât propoziția în cauză trebuie să fie falsă.

Considerând o asemenea propoziție falsă, conform principiilor noncontradicției și al terțului exclus, negația este: "Caesar nu este par" trebuie să fie adevărată. Aparent, în acest caz se ajunge la o situație paradoxală, căci am fi tentați să citim "nu este par" prin "este impar" și atunci cădem în absurditatea că propoziția "Caesar este impar" trebuie să fie adevărată. Unii autori au încercat să evite o asemenea urmare înmulțind numărul valorilor de adevăr pe care este capabilă să le aibă o propoziție, adăugând *nedeterminatul sau absurdul*, dar, în acest fel se încalcă principiul bivalenței. Aceștia nu țin seama de faptul că problema se poate rezolva mai simplu observând că predicatele "este par" și "este impar" nu sunt contradictorii, ci contrare. Aparenta formă negativă a lui "impar" nu trebuie să inducă în eroare. Dacă reunim clasele corespunzătoare predicatelor respective, constatăm că ele nu acoperă întreg universul, cum s-ar cuveni pentru două predicate contradictorii, ci se limitează la numerele naturale. În consecință, propoziția "Caesar nu este par" (adevărată) nu poate fi adevărată cu propoziția "Caesar este impar", așa încât și această propoziție este falsă, fără a contraveni principiilor logicii, împăcând și bunul simț.

Este ușor de constatat că predicatele "este adevărat" și "este fals" se comportă analog precedentelor, ele sunt contrare și nu contradictorii, căci și de această dată reuniunea claselor corespunzătoare lor nu acoperă întreg universul, ci, ținând seama de principiul (P1), este egală cu clasa propozițiilor. Din aceste considerente rezultă că negația unei propoziții de adevăr de forma "e este falsă" nu poate fi "e este adevărată" și invers, unde e este un nume de expresie oarecare. La fel, devine clar că propozițiile de adevăr adevărate trebuie să aibă drept subiect numai nume de propoziții, în alt caz, valoarea lor de adevăr este *falsul*.

O altă marcă importantă este că numele unei propoziții poate fi sau atribuit convențional, sau se obține încadrând expresia propoziției cu anumite simboluri, cum ar fi ghilimelele, indicând astfel că avem de-a face nu cu propoziția, ci cu numele ei. De exemplu, dacă dorim să spunem că propoziția "Zăpada este albă" este adevărată, putem să numim propoziția respectivă, să spunem că i-am atribuit numele *z* și atunci se obține: "*z* este adevărată", sau putem include întreaga expresie a propoziției respective între ghilimele, ajungându-se la " 'Zăpada este albă' este adevărată". Desigur că, în acest ultim caz, pentru ca expresia obținută să poată fi adevărată, trebuie ca și expresia dintre ghilimele să fie bine formată, căci altfel nu ar fi numele unei propoziții, ci al unei alte expresii.

Să analizăm acum caracterul paradoxal al unora dintre formulările amintite ale "Mincinosului". Fie mai întâi expresia "Această propoziție este falsă"=_{not}M. De obicei se consideră că în cazul ei nu se poate stabili o valoare determinată de adevăr, cu repercusiuni neplăcute pentru aplicabilitatea principiilor logicii. Bunăoară, dacă se presupune că *M* este adevărată, urmează că este adevărat ce afirmă *M*, cu alte cuvinte, este adevărat că *M* este falsă și invers, dacă se presupune că *M* este falsă, atunci ceea ce spune ea este fals, prin urmare, suntem în fața unei propoziții adevărate, conform principiilor contradicției și terțului exclus.

lată un caz de propoziție, spun cei care cred în caracterul paradoxal al expresiei amintite, car scapă fie principiului identității, acesta interzicând ca o propoziție să fie în același context atât adevărată cât și falsă fie principiului terțului exclus care interzice alte variante decât adevărul sau falsul pentru valoarea propozițiilor.

Dacă se analizează sintactic expresia M se constată că este formată din subiectul "această propoziție" $=_{\text{not}}S$ și predicatul "este falsă" $=_{\text{not}}P$. Subiectul nu este un nume, așa cum am văzut că impun regulile de bună formare, ci este o altă expresie, numită *descripție*⁸. Cu toate acestea, expresia poate fi bine formată, dacă descripția respectivă este substituibilă printr-un nume. Condiția necesară pentru ca o descripție să poată fi înlocuită printr-un nume într-o expresie este să existe obiectul sau obiectele descrise prin ea. De exemplu, când se afirmă "A treia planetă de la Soare are un singur satelit natural", avem de-a face cu o propoziție, deoarece există o a treia planetă de la Soare, care este numită Pământ, așa încât prin substituție se ajunge la expresia "Pământul are un singur satelit natural", care este vădit o propoziție. În schimb, expresia "Numărul natural cel mai mare este par" nu este reductibilă la o propoziție, deoarece, neexistând un asemenea număr, descripția care servește drept subiect în acest caz nu este substituibilă printr-un nume propriu.

Dacă se ține seama de aceste precizări, privitor la expresia M se obține succesiv:

D1. M este propoziție (expresie bine formată) numai dacă descripția S are referință nevidă;

D2. pentru ca S să aibă referință nevidă trebuie ca M să fie o propoziție (într-adevăr, dacă nu ar fi așa, expresia autoreferențială "această propoziție" nu s-ar referi la nici o propoziție, adică nu s-ar referi la nimic);

D3. prin urmare, condiția de bine formare pentru M este ca S să fie nevidă, ceea ce presupune ca M să fie bine formată, adică, în tentativa de a verifica bine formarea expresiei care stă la baza "Mincinosului" se ajunge la *cerc vicios*, cu urmarea că M nu este bine formată, cu alte cuvinte, nefiind propoziție, nu are valori de adevăr, iar întrebarea dacă este adevărată sau falsă nu își are rostul.

Dacă M nu este o propoziție, totuși, ea este o expresie formulabilă în interiorul limbajului natural, încât, o formulare precum: "Această expresie este falsă" = $_{\text{not}} M'$ scapă demonstrației de mai sus, fiind bine formată. Subiectul ei, însă, nu descrie o propoziție, așa încât, M nu poate fi adevărată, prin urmare, ea trebuie să fie falsă, ceea ce și spune propoziția de adevăr exprimată prin M' , cu urmarea că nici în acest caz paradoxul nu se produce, iar principiile logicii acționează nestingherite.

O altă demonstrație pentru faptul că M nu este o expresie bine formată ține seama de cele arătate mai sus privind posibilitatea de a substitui numele unei propoziții prin expresia ei marcată prin ghilimele. În cazul "Mincinosului", am văzut deja că în poziția subiectului nu figurează un nume, dar, să presupunem totuși că descripția S poate fi substituită prin numele corespunzător al propoziției descrise de către S , pe care îl notăm cu m , adică, $M = "m \text{ este falsă}"$. dacă M este bine formată atunci prin substituirea numelui m cu expresia propoziției între ghilimele,

⁸ Russell B., "On denoting", *Mind*, 56, 1905, p. 215.

trebuie să se obțină reducerea numelui m și expresia dintre ghilimele să fie la rândul ei bine formată. prin efectuarea unei asemenea substituții se obține succesiv: " ' m este falsă' este falsă", " ' m este falsă' este falsă' este falsă" și așa mai departe. Prin urmare, în cazul unei expresii ca M eventualul nume al acesteia nu este reducibil în modul așteptat la expresia propoziției denumite între ghilimele, ci, dacă se încearcă o asemenea operație se ajunge la regresie la infinit. Cu alte cuvinte, și în acest caz, M se dovedește a nu fi bine formată.

Dacă se analizează toate celelalte formulări ale "Mincinosului" se va ajunge la același rezultat, al respingerii bine formării expresiilor corespunzătoare. De pildă, în cazul formulării (M2) descripția care servește drept subiect are referință, numai dacă pe "foaia de hârtie" este scrisă o propoziție, dar expresia respectivă este propoziție dacă descripția în cauză nu este vidă, căzându-se iar în cerc vicios. Adepții paradoxului nu țin seama că nu este suficient să declari o expresie ca fiind propoziție, ci mai trebuie să și verifici dacă într-adevăr avem de-a face cu o propoziție. Odată ce expresiile respective nu sunt propoziții urmează, potrivit principiului adoptat la început că acestora nu li se poate atribui valoare de adevăr, așa încât, nu se ajunge la nici un paradox. Inclusiv în acest caz, principiile logicii se dovedesc suverane.

Demonstrarea falsei bine formări a expresiilor de tipul "Mincinosului" a fost făcută în interiorul limbajului natural. Prin urmare, cade și teza că în vreme ce în interiorul sistemelor formale este posibilă evitarea paradoxului prin constrângeri de genul "teoria tipurilor", în limbajul natural acest lucru nu este posibil datorită capacităților autoreferențiale ale acestui limbaj. Paradoxul nu apare nici în limbajul natural și nici în vreun alt limbaj corect construit.

STRUCTURA GENERATIVĂ A IPOTEZELOR DIALOGULUI "PARMENIDE"

ALEXANDER BAUMGARTEN

RESUMÉ. *La structure generative des hypothèses du dialogue "Parmenide".* La série des huit hypothèses du dialogue "Parmenide" a un certain rôle dans le découlement du dialogue: elle a le statut, pour nous, de l'horizon préalable de la pensée (de son "degré zéro") qui s'actualise dans l'examen du problème du fondement de toute réalité, indépendamment du caractère d'être ou non-être de ce fondement. Avec trois variables (être, pensée, identité) de ce fondement, parmi les huit hypothèses qui en résultent, la première et la dernière sont irréalisables, et les autres représentent des modèles ontologiques qui supposent le principe formel de la différence entre ce qui fonde et ce qui est fondé. La structure generative des hypothèses jaillit de la précarité ou de l'excellence, par rapport à l'Un, d'une seule variable, quelle qu'elle soit l'une ou l'autre entre les trois déjà définies. Cette ordre des hypothèses donne un sens à la métaphore de Platon qui concerne la jeunesse et la vieillesse simultanées du penseur, de l'exercice ("qui devient - instamment - oeuvre") et du chemin même de la pensée.

1. În câteva pasaje ale dialogului "*Parmenide*"¹, Platon vorbește despre *tinerețe*, în sensul începutului și a tendinței prime a experienței gândirii, ca despre un moment privilegiat al ei, într-un sens dublu: pe de o parte, numai tinerețea lui Socrate poate face exercițiul afirmării separării lumii inteligibile de aceea a lucrurilor sensibile, ca un rezultat al grabei specifice a tinereții gândirii (130e și 135d). Dar, pe de altă parte, tot tinerețea gândirii este momentul bun al exercițiului preparator pentru filosofie, care este descris, totuși, ca un demers contrar înclinației naturale a aceleiași tinereți (136e). Tot tânărul este cel apt pentru a da cele mai bune răspunsuri într-un dialog (tânărul Aristotel, unul dintre cei treizeci de tirani viitori ai Atenei, dă răspunsuri celui mai bătrân dintre toți - Parmenide - 137c). Această observație paradoxală, deși poate părea derizorie, credem că ține de structura intimă a dialogului lui Platon: tema, (deși cu valoare pur literară) reapare de câteva ori în cuprinsul dialogului, mereu în corelație cu tema *bătrâneții*: pe de o parte, așa cum vom arăta mai jos, esența faptului de a fi tânăr apare în acest dialog ca fiind dispoziția naturală de desconsiderare a prealabilului gândirii (exercițiul însuși) în vreme ce esența faptului de a fi bătrân se referă la dispoziția asumată conștient de examinare a spațiului prealabil al aceleiași gândiri. Vom regăsi acest joc al temei tânăr-bătrân, paradoxal, în cea mai strânsă sinteză, în una dintre cele opt ipoteze ale dialogului "*Parmenide*", dincolo de literatură, spre a

¹ Facem referință pe tot parcursul acestui studiu la ediția Platon, *Parmenide*, ediție bilingvă, traducere, note și comentarii de Sorin Vieru, ed. Paideia, București, 1994.

vedea că în mod necesar cea mai bună raportare la modelările ontologice ale dialogului este aceea a gândirii care este simultan tânără și bătrână, în accepțiile metaforice acordate termenilor.

2. Constantin Noica a prezentat, în cel de-al șaselea volum al seriei "*Opere*" din Platon, un comentariu alăturat dialogului "*Parmenide*", în care faimoasele ipoteze ale raportului dintre *Unu* și cele care sunt *altele decât Unu* primesc statutul unui "exercițiu devenit operă", comparabil cu *Kunst der Fuge* a lui Bach². Vom fixa drept temă a studiului nostru semnificația acestei expresii, studiind pe rând ce anume înseamnă, în accepția acestui dialog, termenul *exercițiu*, ce anume corespunde în dialog cu faptul că exercițiul, la un moment dat, în articulația dialogului, *devine* altceva, și, în fine, ce accepție poate primi aici termenul *operă*, în raport cu descendența platonice în istoria filosofiei ulterioare.

Intenția noastră este de a cerceta dacă există o structură generativă singulară care se realizează în moduri diferite în fiecare dintre cele opt ipoteze. Pentru a avansa, la un anumit moment, o asemenea soluție, va trebui să reluăm acele pasaje care arată despre ce anume vorbește, ca subiect central al său, dialogul, anume la ce se referă termenul *ev* în tot cuprinsul textului, apoi pasaje care se referă la diferențele specifice dintre fiecare ipoteză. Totuși, trebuie stabilit, de la început, faptul că ne raportăm la cele opt dezvoltări ipotetice ca la niște forme *eventuale* și nu necesare ale gândirii, sau, după fericita exprimare a lui Jean Wahl, nu vom transforma, în bun stil neoplatonic, "*ipotezele în ipostaze definitive*" ale gândirii³. Dar vom începe prin a studia pasajele care realizează *trecerea* de la prima parte a dialogului (care cuprinde partea introductivă și critica doctrinei participației - anume de la început până la 135c) la cea de-a doua parte a dialogului (de la 137c până la final). Pasajul cuprins între două cote ale ediției Stephanus (135d - 137c) cuprinde răspunsul la întrebarea: de ce gândirea care a suferit un eșec al teoriei a participației este nevoită să recurgă la un exercițiu henologic?

Înțelegerea raportului dintre prima și ultima parte a dialogului este destinal pentru orice interpretare a dialogului "*Parmenide*". Platon însuși rezervă lectorului o formă paradoxală de prezentare a compoziției dialogului: ceea ce pare să fie principal în dialog (cele opt ipoteze) sunt prezentate de autorul lor în maniera unui exercițiu *secund*, preparator pentru *altceva*, cu un statut provizoriu declarat. Simultan, ceea ce ne pare a fi cu adevărat secundar și prealabil pentru discuție (anume *trecerea* în revistă a eșecului teoriei participației) este prezentat la nivelul textului ca având importanță primă.

Pentru a căuta să dăm o soluție posibilă acestor probleme, vom cerceta mai întâi motivul pentru care eșecul teoriei participației aduce în scenă exercițiul henologic.

² Cf. Constantin Noica, *Notă despre structura dialogului*, în Platon, *Opere*, vol. VI, ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 74.

³ Cf. J.Wahl, *Etude sur le Parmenide de Platon*, Paris, ed. F.Rieder, 1926, p. 213: "*Greșeala neoplatonicienilor a fost aceea de a fi transformat ipotezele în ipostaze, judecățile ipotetice în judecăți categorice ...*"

3. Prima întrebare a dialogului poate fi compusă din alăturarea celor două scurte intervenții ale lui Socrate, una dintre ele către Zenon (127e-128a), iar cealaltă către Parmenide⁴ (128a - c), în care Socrate propune o echivalență între faptul de a nega pluralitatea (teza lui Zenon) și faptul de susține nediferențierea Unului (teza lui Parmenide). Deîndată ce Zenon este gata pentru a admite echivalența, Socrate avansează ideea că un lucru sensibil ar putea primi determinații contrare (fiind, prin urmare, plural - 129a-d), în vreme ce adevărata problemă a admiterii pluralității și a relației se desfășoară în spațiul inteligibilului: "... mult mai suprins aș fi dacă cineva ar fi în măsură să găsească această aporie întrefesută peste tot în adâncul formelor înseși, și, așa cum am urmărit-o în rândul celor deschise văzului, ar putea s-o dezvăluie și în sânul celor concepute de cuget (εν τοις λογισμω λαμβανομενοις)" (130a). După acest preludiv, odată cu intrarea în scenă a lui Parmenide, încep problemele de principiu ale dialogului: astfel, eleatul deschide tema participației sensibilului la inteligibil, conducând-o către cel puțin opt aporii (130b - 135b): extinderea "separației" la orice sensibil⁵, participația la întregul formei sau la o parte a ei⁶, aporia celei de-a treia realități⁷, participația ca asemănare, ideile ca și gânduri, neputința întemeierii relației în niciuna din cele două lumi⁸, neputința cunoașterii ascendente, neputința cunoașterii descendente⁹. Fără a dori să facem analiza logică a acestor probleme, remarcăm statutul lor: ele nu chestionează *originea* problemei separației sensibil-inteligibil, ci verifică unele consecințe absurde care invalidează teoria. Este motivul pentru care finalul acestei verificări a teoriei este însoțit de Parmenide cu o exprimare a necesității unei teorii a ideilor, în vederea existenței unor obiecte determinate ale gândirii.

⁴ Este un lucru cunoscut, asupra căruia nu se cuvine să mai insistăm, faptul că dialogul are un caracter imaginar și simbolic (vezi, în acest sens, Sorin Vieru, *Lămuriri preliminare la Parmenide*, în *op. cit.*, p. 6 sqq, ca și nota 5, p. 165-166), iar angajarea tezelor eleatistului este atât o polemică cu școala eleată cât și o polemică a lui Platon cu sine însuși.

⁵ În pasajul 130d este formulată una dintre cele mai frumoase și mai deschise spre *modernitate* ironii platonice, care ridică, pe ascuns, problema materiei însăși: dacă firul de păr poate avea o realitate inteligibilă corespondentă, cui poate corespunde ceea ce prin excelență este un *rest* lipsit de formă și de funcție, anume gunoiul - ρυπος. Sau, cu alte cuvinte, în raportul sensibil-inteligibil, este în genere cu puțință *restul*?

⁶ În pasajul 131b trebuie semnalată abandonarea unui model posibil, anume cel al luminii asemănătoare inteligibilului, (tema va fi predilectă pentru Aristotel și va trece în acest fel în Evul Mediu): dacă lumina zilei poate fi în mai multe locuri deodată "fără a fi ea însăși în separare de sine", totuși, ea este înfățișată mai jos în termenii vălului care se distribuie în fragmente peste lucruri.

⁷ Pasajul 132a-b va deveni, în Aristotel, *Metafizica*, 990b 17, cunoscut sub numele de "argumentul celui de-al treilea om".

⁸ Pasajul 133e - 134a este central pentru problema participație fiindcă problema raportării trimite către problema *predicației* în genere, a atribuirii predicatului unui subiect.

⁹ Pasajul 134e-135a este semnificativ pentru ceea ce gândirea medieală a secolului al XIII-lea va înțelege să redescopere ca problemă, în analiza întrebării "oare Dumnezeu poate cunoaște singularele?" (cf. de ex., Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 49, sau Albert cel Mare, *De quindecim problematibus*, X, etc.).

Seria de aporii trebuie să sugereze, astfel, faptul că exercitarea filosofiei are în sine ceva care nu a fost suficient supus reflecției, de vreme ce rezultatul ei a condus la consecințele expuse. Aceasta înseamnă că undeva în șirul gândirii a existat un salt, o scurt-circuitare a unor etape. Ipoteza noastră este că sensul exercițiului henologic se situează în acest *spațiu intermediar* dintre punctul de plecare al gândirii și rezultatul ei final. Această "poziție" are consecințe decisive asupra înțelegerii sensului exercițiului filosofic. Sensul ei este acela de retragere de pe pozițiile concluziei (în acest caz, pripite - anume teoria separației) pe pozițiile prealabilului unei construcții filosofice în genere.

De aceea, credem că exercițiul henologic are un statut aproape metafilosofic, și el examinează spațiul de geneză al unei construcții filosofice. Vom argumenta această susținere cu analiza pasajului *intermediar* dintre prima și ultima parte a dialogului (135d - 137c).

4. Personajul Parmenide, deîndată ce a sesizat aporiile participației, indică în două pasaje firescul apariției lor. Cel dintâi este pasajul 130e: "*Aceasta, Socrate, fiindcă ești încă tânăr* (s.n.) - *ar fi spus Parmenide - și până acum n-ai căzut de tot sub puterea filosofiei, care filosofie, după socotința mea, odată și odată va pune stăpânire pe tine, făcându-te să nu mai privești ca nevrednice nimic din acestea toate*"¹⁰. Dar această "cădere" sub puterea filosofiei are un raport dublu față de tinerețe: ea exlude tinerețea, dar în același timp o presupune. Rătăcirea în aporiile participației este motivată în pasajul 135d astfel: "*Motivul - ar fi spus - este că tu, Socrate, pornești **prea devreme*** (s.n.) *la a defini lucrul frumos, cel drept și cel bun, și tot așa fiecare formă, una câte una, înainte de a te fi pregătit cum trebuie.*" A porni "*prea devreme*" înseamnă a trece peste orizontul prealabil al gândirii. Orizontul prealabil ține de natura exercițiului (γυμνασθηνα), astfel încât el poate fi practicat, în mod paradoxal, tot în tinerețe ("*fă exerciții cât mai ești încă tânăr, altminteri, adevărul îți va aluneca printre mâini*" - sună rândul imediat următor)¹¹.

Mai mult, faptul că "*pornești prea devreme la a defini...*" este comentat de domnul Sorin Vieru într-o manieră extrem de sugestivă¹² pentru interpretarea noastră: a defini prea devreme poate însemna, în opinia comentatorului, a rămâne în iluzia posibilității definirii unei noțiuni, înaintea folosirii ei în judecată. Dar aceasta înseamnă că aici am descoperit una dintre determinațiile - poate, cea mai importantă - a sferei prealabilului în care coboară exercițiul acestui dialog: este sfera posibilității predicației în genere, a lui "a spune ceva despre un altceva". Atunci când predicația este posibilă, este și ontologia posibilă. Ori, cu aceasta, am regăsit problema expusă de Socrate mai sus (133e - 134a): există un adevăr al

¹⁰ Personajul se referă la toate sensibilele "nevrednice" (firul de păr, gunoiul, etc) pe care filosofia trebuie, în final, să le ia în seamă.

¹¹ Ca și cum, doar metaforic fie spus, dialogul lui Platon poate arăta ce înseamnă să fii tânăr: înseamnă să știi să fi fost deja bătrân, fără a te opri în bătrânețea propriu zisă.

¹² Cf. Sorin Vieru, nota 37, în Platon, *op. cit.*, p. 174. "Astăzi ne vine ușor să să acceptăm că judecata vine înaintea conceptului, acesta din urmă trebuind să fie desprins, abstras din contextul propozițional; dar că judecata vine înaintea conceptului este ceva pe care, în felul lui, îl știe și îl spune și Platon".

relației dintre două sensibile (e.g. stăpânul și sclavul) dacă relația se întemeiază și în inteligibil.

Aceasta înseamnă că, pentru economia dialogului "*Parmenide*", mersul firesc al gândirii reprezintă o *defensivă*, o retragere continuă într-un orizont prealabil¹³ al gândirii, într-un conținut proteic al ei. Într-un pasaj foarte precis, dar simultan descurajant pentru simțul comun, ne este indicat *până unde* trebuie să aibă loc această retragere: "*<trebuie> să cercetezi toate câte urmează din ipoteză, nu numai în presupunerea că lucrul în cauză este, ci și în presupunerea că acel lucru nu este*" (136a).

Aceasta înseamnă că gândirea, în retragerea ei în propriul prealabil relevat ca exercițiu, a găsit ca fiind cu posibilă pentru reflecție o *instanță* despre care poate spune că este, sau că nu este, sau, așa cum vom vedea chiar în desfășurarea celor opt ipoteze, că este identică cu sine, sau că nu este identică cu sine, dar care (pentru ca ipotezele să-și păstreze o referință unitară) trebuie să fie aceeași în fiecare caz.

Oare nu este o contradicție în termeni să spui că există un suport unic pentru un obiect identic cu sine și un același care nu este identic cu sine? Fără îndoială, în termenii logicii aristotelice. Credem însă că aici este vorba despre un alt tip de problemă, care se află la baza oricărui discurs posibil, și care întemeiază la rândul lui orizontul logicității înseși¹⁴. Este necesar, în acest caz, să descriem în termenii cei mai adecvați această *instanță* descoperită în prealabilul gândirii, pentru a găsi dintr-o dată referința unică a dialogului și semnificația reală a Unului. De îndată ce precizăm sensul acestei instanțe, vom putea trece la determinarea algoritmului unic al celor opt ipoteze, la determinarea variabilelor care le produc și la formularea structurii lor generative.

Această *instanță* este numită de Jean François Mattéi chiar "*neutru*"¹⁵, cel care este un "grad zero al realității"¹⁶. Acest *neutru*, în opinia lui Mattéi, are trebui să aibă ca funcții "*depășirea ființei ca origine a existentului*", "*depășirea mitului Hestiei ca loc și adăpost al realului*"¹⁷.

5. Este adevărat faptul că Platon leagă aporiile participației de exercițiul henologic printr-un mic cuvânt, rostit de personajul Parmenide, (136a - οιοϋν - "de

¹³ Pentru a ne continua metafora, gândirea este, în ordinea desfășurării ei, mai întâi tânără și apoi bătrână, dar în ordinea ei intimă, de reconstrucție logică, ea este mai întâi bătrână și apoi tânără. Platon însuși o va sugera dealtminteri, într-unul din pasajele ipotezei a doua a dialogului.

¹⁴ Jean François Mattéi (cf. *L'ordre du monde*, ed. PUF, 1989, p. 119 sqq.) gândește aceeași problemă, printr-o analogie sugestivă, după Jacques Derrida, prin semnificația termenului φαρμακον, care are un sens unitar nedeterminabil, dar care înseamnă atât otravă cât și remediu.

¹⁵ Cf. J.F.Mattéi, *op. cit.*, pp. 121-123.

¹⁶ Asemeni, spune filosoful, gradului zero al scriiturii gândit de R.Barthes.

¹⁷ Toate aceste determinații, care continuă o dezvoltare a lui Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, citată de Mattéi (*op.cit.*, p. 119), reprezintă pentru noi o prefigurare a înțelegerii Unului din dialogul lui Platon. Totuși, în opinia noastră, acest unu este punct de plecare, așa cum vom încerca să arătăm, pentru ontologii posibile și ipostaze ale *ordinii*, în vreme ce, dimpotrivă, teza lui J.Fr.Mattéi vizează mai degrabă o teorie a universului și gândirii rizomatice, în care tematizarea "gradului zero" al realului este demitizarea unei ontologii tradiționale, și nu însuși exercițiul ei care "devine operă".

exemplu") prin care sugerează faptul că un *exemplu* de exercițiu poate fi cel *plethologic* (al logicii multiplului - πλητος), ca ipoteză pusă de Zenon¹⁸, care este succedată de decizia lui Parmenide de a o aborda pe a sa proprie ("dacă Unul este"). Pasajul 137b este, în opinia noastră, ușor ambiguu: "... *să pornesc de la mine însumi și de la propria mea ipoteză, făcând despre Unu însuși atât presupunerea că el este, cât și aceea că Unu nu este, și cercetând ceea ce trebuie să urmeze - απ' εμαυτου αρχωμαι και της εμαυτου υποθεσεως, περι του ενος αυτου υποθεμε νος, ειτε εν εστιν ειτε μη εν, τι χρη συμβαηειν;*".

El ar putea fi interpretat astfel: Platon face aluzie la cele două căi ale fragmentului [Diels] B.2, în care există o cale a ființei (posibilă și recomandabilă gândirii) și o cale a afirmării neființei (fie chiar imposibilă, fie posibilă, dar nerecomandabilă gândirii)¹⁹. O asemenea interpretare nu aduce mult înțelegerii, fiindcă Platon nu ierarhizează valoric cele opt ipoteze, ba mai mult, ar putea conduce la ideea că Unul, ca termen al șirului ipotezelor, ar putea fi Unul parmenidian. Ori, acest lucru este infirmat în toate ipotezele, cu excepția primeia. De aceea, ne gândim la o altă interpretare a pasajului, în care *plecare* de la ipoteza lui Parmenide este o *separare*, nu doar în sensul că ea este depășită (lucru care nici nu ține, dealtminteri, prea mult de o interpretare personală, ci este de ordinul evidenței), ci în sensul că teza eleată nu este punctul de plecare, ci ea este doar cea *realizată* în prima ipoteză ("*dacă unul este unu*"), pentru a fi ulterior abandonată. Cu alte cuvinte, Unul parmenidian nu este acea *instanță* pe care o regăsim în structura primitivă a fiecăreia dintre cele opt ipoteze, ci este doar construcția ipotetică *obținută* în primul șir de argumentații. Dar, dacă Unul ipotezelor nu este Unul lui Parmenide, ne mai rămân alte două soluții posibile.

Una dintre ele este aceea în care Unul este considerat un exemplu oarecare între celelalte idei, așa cum au sugerat deja unii comentatori. Aceasta ar însemna, pentru a păstra statutul de *exemplaritate* a Unului, că aceeași analiză o poate primi orice idee, deci implicit analiza este exemplară și transcende, într-o anumită măsură, câmpul ideilor multiple²⁰.

A doua soluție posibilă, adoptată dealtminteri de Proclus²¹, este aceea care susține că Unul din șirul ipotezelor s-ar referi la o instanță divină transcendentă tuturor ideilor, asimilabilă unui *topos* foarte des citat în

¹⁸ Pasajul 136b oferă o listă care va funcționa, aproximativ, în cursul ipotezelor, ca tabelă de criterii, cu funcție categorială: pluralitate - unitate, asemănare - neasemănare, mișcare - stare, naștere - piere, existență - nonexistență. Faptul aranjării lor pe cupluri sugerează faptul că fiecare dintre ele au câte un nume comun nerostit, care este chiar instanța pe care o cercetează exercițiul.

¹⁹ Este și interpretarea pe care o citim în ediția menționată la nota 39 a dialogului.

²⁰ Vom lăsa, dealtminteri, de o parte celebra analiză a raportului Unu-multiplu din *Philebos*, 14c-16b, în care problema nevoii unei medieri între Unu și multiplu, deși nu este străină problemelor din "*Parmenide*", impune totuși o distanță temei acestui studiu: structura generativă a ipotezelor ar fi ascunsă de ipostazierea unui termen mediu între Unu și Multiplu, deoarece structura ipotezelor transpare tocmai ca încercare de mediere a Unului spre multiplu.

²¹ Cf. *Theologia Platonica*, vol. I., p.160. Mai mult, pentru Proclus, tabelele categoriile ale ipotezelor reprezintă liste ale procesiunilor divine.

neoplatonism, anume pasajul 509b din "*Republica*", în care ni se spune că există instanță superioară tuturor realităților și care este Binele (dincolo de ființă - $\epsilon\pi\eta\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$)²². Fără îndoială, analogia se susține mai cu seamă în ceea ce privește șirul ultimelor patru ipoteze, dar în mai mică măsură șirul celor dintâi, în care este vorba despre Unul care este ființă.

Dacă toate aceste soluții sunt într-o anumită măsură acceptabile (fiindcă ele suprimă problema întemeierii și a predicției), dar sunt în alt sens amendabile (fiindcă nici una nu realizează statutul neutral al principiului și caracterul prealabil față de cercetarea filosofică a exercițiului), înseamnă că Unul ipotezelor nu este *nici* doar Unul eleat, *nici* doar una dintre idei, *nici* doar Binele din "*Republica*", ci este mai mult decât toate acestea.

De aceea, dacă reluăm tot ce am spus până acum (anume faptul că **(1)** aporia participației este semnul grabei gândirii, că **(2)** există o instanță anterioară - logic - nașterii aporiilor care este accesibilă gândirii, că **(3)** examinarea ei este o retragere în condiția prealabilă a gândirii, că **(4)** această retragere caută o instanță care să rămână subiect al cercetării fie că este, fie că nu este, fie că este identică, fie că nu este identică și că **(5)** sensul acestei retrageri chestionează posibilitatea în genere a predicției) putem avansa ipoteza că avem de-a face cu o temă unică a celor opt argumentații care reprezintă o *radicalizare a gândirii naturii temeiului*. Posibilitatea de a fi temeii în genere este gândit de Platon ca un primat al Unului asupra multiplului.

6. Pentru a descoperi, în final, structura generativă a celor opt ipoteze, este nevoie, în acest moment, să precizăm care sunt *variabilele* folosite de bătrânul Parmenide în dialog cu tânărul Aristotel.

Mai întâi, *ființa*. Ipotezele 1, 2, 3, 4 pleacă de la presupuziția că ființa aparține Unului, pe când ipotezele 5, 6, 7, 8 pleacă de la presupuziția că ființa aparține altora decât Unul. Unul rămâne aceeași instanță numai în cazul în care este interpretat ca fiind temeiul însuși. Această instanță a temeiului poate fi gândită după regula "întemeietorul și întemeiatul au ceva comun", iar acesta este cazul primelor patru ipoteze, sau după regula "întemeietorul este altceva decât întemeiatul", iar acesta este cazul ultimelor patru ipoteze. Astfel, putem gândi temeiul, fie că el este, fie că nu este, precum și independent de identitatea sau non-identitatea sa cu sine.

În al doilea rând, *identitatea*. Într-un pasaj al dialogului, Platon spune că "*ceea ce constituie natura Unului nu constituie și natura identicului* ($\tau\alpha\upsilon\tau\omicron$) - 139d"²³. Ipotezele 1, 4, 5, 6 pleacă de la presupuziția că Unul este identic cu sine, în vreme ce ipotezele 2, 3, 7, 8 pleacă de la presupuziția că Unul este identic cu

²² " ... obiectelor cognoscibile le vine din partea binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vârstă, rang, putere" - trad. Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, vol. V, p. 309.

²³ S-ar putea replica faptul că pasajul citat ține de contextul ipotezei întâi, ceea ce nu este totuși adevărat, fiindcă altminteri nu am putea descoperi diferența specifică între prima și a doua ipoteză: în prima, Unul este și are identitate cu sine (după tipul $a=a$), în a doua este și are identitate cu "altceva" (după tipul $a=b$).

"altele decât el însuși". Semnificația rupturii dintre identitate și Unu conduce la posibilitatea predicabilității. Dacă predicția este cu puțință, atunci Unul se spune despre un altul și, în sine, orice natură întemeietoare se deschid într-un mod spre natura întemeiată. Un asemenea mod poate fi faptul că ea are identitate, dar nu cu sine (ipoteza a 2-a).

În al treilea rând, *gândirea*. Desfășurarea ipotezelor aduce în discuție o serie de criterii după care este judecată instanța Unului. În prima ipoteză, ele sunt zece, dar numărul lor nu este respectat în următoarele ipoteze. Sugestia lui Constantin Noica²⁴ este că aceste criterii reprezintă un "tablou categorial". Dar aceasta ar însemna chiar mai mult, anume că există, afară de *ființă* și de *identitate*, încă o variabilă introdusă în schema ipotezelor, iar aceasta este *gândirea*, în sensul în care ea se modifică după cum își schimbă obiectul: ipotezele 1, 2, 5, 7 fixează ca obiect al gândirii Unul, în vreme ce ipotezele 3, 4, 6, 8 fixează ca obiect "altele decât Unul".

"Altele decât Unul" sunt realitățile multiple într-un sens foarte larg: pot fi alte idei, pot fi realitățile sensibile. Dar în sens precis ele sunt cele întemeiate, chiar dacă raportul de întemeiere poate fi realizat, pe o scară mai mică, de multe dintre ele. Aceste tipuri de realități nu formează un binom de doi termeni de tipul "Unu-Multiplu", în care rangul de realitate al celor doi să fie egal, ci semnificația multiplului depinde întotdeauna de aceea a Unului, dar nu și invers. Multiplul este ceea ce realizează sau nu realizează, pune ca iluzie sau subminează Unul, în funcție de dispunerea celor trei variabile. Constantin Noica era de părere²⁵ că am putea adăuga celor opt ipoteze asupra Unului alte opt ipoteze asupra multiplului, obținând în cele din urmă șaisprezece. Dimpotrivă, suntem de părere că acest lucru este imposibil, iar adunarea nu ar fi o adunare reală (în acest caz opt cu opt fac tot opt) fiindcă variabilele rămân aceleași, astfel că nu am ajunge decât la o recitare în sens invers a ipotezelor, care ar fi aceleași.

Să rezumăm însă poziția variabilelor în fiecare ipoteză, observând de fiecare dată rezultatul exercițiului.

7. În *prima ipoteză* toate cele trei variabilele aparțin Unului. Nici una dintre ele nu exprimă un exces sau o precaritate față de celelalte. Unul este, are identitate cu sine, iar gândirea încearcă să-l gândească. Acesta este rezultatul eleatismului, pe care Platon îl dezmente aici, ca neconducând la posibilitatea predicției. Nici una dintre "categorii" nu i se aplică, iar despre Unu nu se poate spune nimic: nici parte-întreg, nici limitat, nici într-un loc, nici în mișcare-stare, chiar nici identic - diferit (în sensul că este identic cu sine, dar această identitate nu este cu adevărat o categorie, deoarece nu conduce la un cuplu antinomic, nerealizând diferența), apoi nici asemănător-neasemănător, nici egal-inegal, nici tânăr-bătrân (ca participare la timp), și, până la urmă, el nu ține de ființă. Prima ipoteză nu conduce la predicție, nu devine model ontologic.

²⁴ Cf. Constantin Noica, *op. cit.* p. 80: "Într-adevăr, filtrul critic prin care se face demonstrația, și care iese la iveală treptat odată cu ea, reprezintă un fel de tablou categorial." Mai mult, filosoful sugerează faptul că deosebirile dintre cele opt tabele categoriale sunt afectate de punerea ipotezelor însele.

²⁵ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 75

Reversul ei este *ipoteza a opta*, în care ființa nu aparține Unului, identitatea nu aparține Unului (așa cum vom vedea, se petrecuse în ipotezele 5 și 7), iar gândirea se întrebă "ce se petrece cu altele decât Unul?". Eșecul gândirii se reeditează, în sensul că întemeiatul și-a pierdut orice consistență, nemaifiind întemeiat de nimic. Aceste două ipoteze încadrează prin două eșecuri celelalte șase, care nu sunt doar simple ipoteze, ci devin modele ontologice realizabile, într-o eventuală istorie a filosofiei ulterioară.

Platon descoperă cu aceasta un principiu important al problemei întemeierii, pe care îl va aplica în celelalte ipoteze: un model ontologic este posibil în cazul în care el dispune de un principiu al diferenței.

8. În ce-a de-a doua ipoteză, care pare să fie, într-un sens, calea regală a modelelor ontologice din cele șase ipoteze rămase, căreia i se și acordă ponderea maximă, ființa și gândirea aparțin Unului, care nu este identic cu sine. Astfel unul întemeiază multiplul ca pe un sine însuși, el este multiplul²⁶. Dintr-o dată, identitatea nu mai este tautologie, iar în acest moment afirmarea diferenței împreună cu identitatea însăși conduce la posibilitatea predicăției. Unul primește toate categoriile pe care gândirea nu i le putea oferi în prima ipoteză și pe care ea nu are cui să le ofere în ultima. Dar le primește într-o manieră specială, care ne face să reflectăm la semnificația în sine a acestor "categorii". Ele par a fi contradictorii, Unul este cuprins-necuprins, în stare-mișcare, este identic-diferit, asemenea-neasemenea, egal-inegal, tânăr-bătrân, chiar ființă-neființă. Aproape că el este simultan imanent și transcendent, asemenea cu fragmentul heracleitic [Diels] B.50, care înfățișă o serie de atribute contradictorii asemănătoare. Prezentarea lor duce la o explicitare a problemei devenirii. Unul devine și nu devine simultan, iar sensul acestei expresii paradoxale poate fi găsit, poate cel mai bine²⁷, în analitica raportului dintre atributele "tânăr/bătrân" (151e - 155e).

Astfel, Unul care este fără a fi Unul este mai tânăr (*νεωτερος*) și mai bătrân (*πρεσβυτερος*) decât sine, mai tânăr și mai bătrân decât altele, nu este mai tânăr și mai bătrân decât sine și nu este mai tânăr și mai bătrân decât altele. Această tetradă de susțineri are un mijloc de generare comun, care pleacă din pasajul 152a, în care ni se spune că, dacă Unu este, acest fapt implică participarea lui la timp. Exprimarea lui Platon poate provoca uimirea, dacă am uita contextul ipotezei. Fiindcă a fi în genere nu înseamnă neapărat a fi în timp. Chiar în acest caz,

²⁶ S-a spus despre această ipoteză chiar că ea poate reprezenta un program de lucru pentru aristotelism, în sensul în care principiul întemeiat de unitatea focală a categoriilor este o realitate care este vizată de gândirea filosofică, care este chiar ființa în măsura în care ea este, dar a cărei identitate trimite la multiplul.

²⁷ Nu intenționăm să prezentăm în acest studiu o analiză completă a problemelor ridicate de fiecare ipoteză, deoarece această analiză se cuvine să facă obiectul unui alt studiu. Trecem astfel peste importante probleme, cum ar fi ieșirea din tautologie (142c), apoi aceea care anunță distincția dintre predicăția accidentală și cea necesară (143e), etc. Dimpotrivă, ne interesează doar obținerea unei structuri generative unice a tuturor ipotezelor. Dintre toate aceste probleme, credem că raportul dintre tânăr și bătrân ține atât de *analitica* Unului cât și de o frumoasă metaforă a mersului gândirii filosofice, introdusă de Platon în câteva pasaje ale dialogului. Motiv pentru care ne oprim și noi asupra ei, deoarece ea dă cheia pasajului intermediar 155e-157b, cel necuprins, aparent, în nici una dintre ipoteze.

ambiguitatea se strecoară în faptul că Unul este și nu este în timp, ba chiar pe parcusul pasajului 152a-b sensul cuvântului "*Unu*" pare modificat: el trece prin timp și îmbătrânește, (față de sine însuși, cel netemporal) pentru a rămâne mai tânăr (cel netemporal) față de sine însuși, cel care a devenit. Totuși, nu trebuie înțeles de aici faptul că textul lui Platon, în neobișnuita sa logică, și-a pierdut rigoarea: căci pleasem de la o ipoteză în care Unul este fără a fi *el însuși*, și în care el se manifestă în devenire. Dacă Unul netemporal nu ar fi același cu cel temporal, ipoteza ar fi lipsită de sens. "*Dacă însă celui ce devine, oricare ar fi el, îi este sortit să nu treacă peste prezent, ocolindu-l, el va conține mereu din devenire atunci când se află acolo, iar astfel el este ceea ce tocmai ar fi să devină* - και εστι τότε τουτο οτι αν τυχη γιγνομενον" (152d)²⁸. Eternitatea Unului dă sens tinereții și bătrâneții, în sensul în care tinerețea Unului este și anterioară (ca origine) și posterioară (ca scop) al bătrâneții lui (153c-e). Astfel, mai mult, fiecare lucru este mai bătrân decât Unul, deoarece Unul este origine și temelie pentru fiecare, dar în același timp fiecare lucru în parte este mai tânăr decât unul, deoarece orice devenire a lucrurilor realizează o unitate²⁹. În plus, Unul este contemporan cu fiecare lucru, în sensul în care fiecare moment al devenirii este realizarea ei. Unul este în fiecare moment mai tânăr și mai bătrân decât sine și decât celelalte lucruri. Invers, în fiecare moment, el nu este nici mai tânăr nici mai bătrân ca sine și celelalte (154a).

Cu aceasta, nu numai că există o demnitate a multiplului care este, într-un fel, chiar manifestare a Unului, ci mai mult, discursul predicativ este legitim: el poate fi formulat (multiplul există) și poate exprima adevărul (fiindcă multiplul este Unul)³⁰.

Iată, în acest caz, că una dintre cele trei variabile (aici: identitatea) a rupt echilibrul pe care îl avea în prima ipoteză cu ființa și gândirea și a creat un model ontologic.

9. *Ipoteza a treia* (157c - 159b) se referă la ființa care aparține Unului, pe când identitatea și gândirea se referă la "altele decât Unu". Ipoteza este foarte asemănătoare cu cea anterioară, ("pozițiile" ființei și identității rămân neschimbate), dar cea care se modifică este *gândirea*. Ea încearcă să lase deoparte Unul, spre a se ocupa de multiplu. Va ajunge să spună că multiplul are întregul și partea, limitarea și nelimitarea, asemănarea și neasemănarea, identitatea și diferența. Dar, ne-o demonstrează desfășurarea textului, fiecare dintre atribuiri face apel la Unu (ca Unu un lucru are părți, ca Unu este el întreg, etc.): "*celelalte lucruri sunt altele decât Unu ca având părți (...) însă noi afirmăm privitor la părți că ele țin de acela care este întreg*" (157c-d). Într-un fel, îndrăznim să avansăm ipoteza că acest al treilea rezultat al cercetării corespunde, într-o măsură anumită, cu critica din pasajul 135d pe care Parmenide o adresa lui Socrate: a merge "prea repede"

²⁸ Această definiție seamănă mult cu felul în care Aristotel va defini entelehia, ca fiind ceea ce era pentru a fi: *quod quid erat esse*, το τι ην ειναι.

²⁹ De aici, drumul este deschis pentru gândirea problemei Unului de la Aristotel, *Metafizica*, cartea a V-a și a XI-a, cu cele patru sensuri ale Unului (numeric, după specie, după gen și după analogie).

³⁰ Cf. 155e: "*Există, așadar, și cunoaștere, și părere, și simțire a lui ...*" etc.

înseamnă a fixa ca obiect al gândirii multiplul, fiind apoi silit de exercițiul însuși la o revenire la Unu. Ipoteza întemeiază un orizont al unei cunoașteri a multiplului, dar experiența acestei cunoașteri trimite în urmă, la spațiul prealabil al exercițiului însuși. Regăsim tema exercițiului pusă ca problemă în exercițiul însuși³¹.

10. *Ipoteza a patra* cunoaște o nouă permutare a variabilelor. De această dată, doar gândirea se referă la multiplu, fără ca identitatea sau ființa să ofere un grad de realitate multiplului. Atunci, noul model ontologic, este, de fapt, unul al *iluzoriului*, sau al declarării implicite a multiplului ca ținând, în lipsa Unului, de domeniul iluziei. Platon arată acest lucru oprind posibilitatea predicăției: dar această oprire nu este, în opinia noastră, o neputință a rostirii, ci o neputință a realizării valorii de adevăr a ei. Raportul de echivocitate dintre Unu și multiplu generează posibilitatea oricărei propoziții (aici putem spune "orice despre orice"), adică "*dacă Unu este, atunci Unu este orice, dar totodată nimic, nici măcar Unu*". Am văzut că ipoteza 2 și 3 produc experiențe reale ale gândirii. Ipoteza a patra, dacă ar fi să devină vreodată model ontologic, fără îndoială - iluzoriu, va începe prin a afirma pluralitatea desăvârșită, legătura arbitrară dintre valori și suporturile lor, relativismul dus până la ultima consecință, descentrarea subiectului, etc.

11. *A cincea ipoteză* deschide seria unui nou tip de modele ontologice posibile, în care *ființa* trece de partea multiplului. Unul nu este, dar, ne previne deja Platon, aceasta nu înseamnă "non-unul nu este", cu alte cuvinte, trecerea de partea multiplului a ființei nu înseamnă implicit și trecerea identității și a gândirii de partea multiplului. Gândirea are ca obiect (al dorinței chiar, va spune ceva mai târziu Plotin³²) Unul, dar Unul nu are ființă, deoarece el este dincolo de toate, iar ființa este, așa cum tot în contextul neoplatonismului se va spune, dar ceva mai târziu, "*prima dintre lucrurile create*"³³. Îndrăznim să avansăm faptul că ipoteza a cincea a dialogului "*Parmenide*" este punctul de plecare, ca model ontologic, al neoplatonismului lui Plotin și Proclus. Căci, ne spune Platon, dacă identitatea aparține totuși Unului, atunci este cu puțință o știință a Unului ("*într-adevăr, cu nimic nu rămâne mai puțin cunoscut lucrul (...) întâi și întâi, îi va reveni neapărat, după cum se pare, existența unei științe a acestuia*" - 160d). Unul va fi întemeietor al ființei multiplului, în sensul că el are, ca propriu, diferența, apoi mișcarea-nemișcarea, născutul-nenăscutul. Ba chiar, Unul care nu este, ajunge într-o manieră, ciudată pentru simțul comun, să fie și să nu fie (162a-b). Acesta este rezultatul încercării unei noi explicitări a devenirii (163a), iar în acest sens Platon arată că "*Unul ce nu este se preface în altul și deopotrivă nu se preface în altul*". Rezultatul este asemănător, întrucâtva, cu cel al ipotezei a 2-a, în sensul că devenirea și ființa lumii, ca și știința Unului, este cu puțință chiar prin neființa

³¹ Ipoteza a treia este o imagine a unei tinereți a gândirii care nu a îmbătrânit mai înainte de a fi tânără, pentru a ne îngădui, la nivelul sugestiei literare, frumoasa metaforă a lui Platon.

³² Cf. Plotin, *Eneada* II, 2, 2.

³³ Ne referim la celebra compilație arabă din secolul al VIII-lea *Liber de Causis* (*Cartea despre cauze*), propoziția 9, care este realizată după *Elementatio theologica* a lui Proclus, expresie ultimă a neoplatonismului și sursă de construcție teologică pentru creștinismul latin medieval.

Unului. Această neființă va cunoaște în neoplatonism o adăugire, prin accentuarea caracterului lui impaticipabil și inefabil. Iar dacă acestor două componente se adaugă tendința tuturor *ad unum*, raportul dintre cele două componente și tendința *ad unum* generează știința Unului ca o aproximare a unei realități, în fond, inefabile.

12. *Ipoteza a șasea* dă o nouă modelare prin excluderea din sfera Unului, pe lângă ființă, și a identității. Singură, gândirea rămâne să contemple o lipsă de realitate, care nu poate primi, ne-o spune Platon însuși, nici o determinație. Într-o posibilă dezvoltare, un asemenea tip de ipoteză ar putea conduce la situația în care obiectul gândirii este lipsit de orice determinație, el neavând nici măcar identitatea cu sine. În acest caz, gândirea însăși rămâne mută (acest Unu nu este nici identic, nici diferit, nici asemenea, nici neasemenea, ba chiar "*nu se prezintă în nici un fel*" - 164b)³⁴.

Diferența dintre ipoteza șasea și *ipoteza a șaptea* este dată de situarea *gândirii* de partea multiplului. Unul rămâne să aibă identitate cu sine, iar multiplul ființă. Este, am spune noi, un alt mod de a reîntâlni imaginea descentrării din ipoteza a patra. Lucrurile "celelalte" nu vor mai fi diferite față de unu, ci vor fi diferite între ele, fără ca ordinea să se nască din această diferențiere. Fragmentarea lucrurilor poate merge în acest caz până la infinit, fără ca ele să fie nici plurale, nici unul (164d-e). Ceea ce se pierde în acest caz, este valorificarea principiului diferenței ca principiu ordonator al lumii. Ipoteza a șaptea dă imaginea unei lumi în care diferența a pierdut măsura și nu mai știe să regăsească identicul.





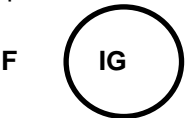

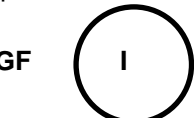

13. După ce am pornit de la interpretarea lui Constantin Noica, am putea spune acum că am obținut un sens al "exercițiului devenit operă": cele șase ipoteze (fiind scăzute, așadar, prima și ultima) sunt modalități de exersare care devin proiecte ontologice. Ele pot deveni operă ca istorie a filosofiei, iar unele dintre acestea, așa cum am văzut, au și devenit. Din analiza lor au rezultat șase concluzii:

1. aporia participației este semnul unei tinereți a gândirii care nu și-a asumat, asemeni Unului din ipoteza a 2-a, propria "bătrânețe" a exercițiului;
2. există o instanță anterioară - logic - a acestei tinereți a gândirii, iar această instanță este susceptibilă de a produce modele ontologice. Ea poate fi gândită într-un exercițiu;
3. această instanță este independentă de ființă, gândire, identitate;
4. posibilitatea unui model ontologic ține de posibilitatea predicativității;
5. această posibilitate este instaurată de prezența corelației dintre identitate și diferență, care este realizată doar în câteva dintre ipoteze (mai cu seamă a 2-a și a 5-a);

³⁴ Este și opinia lui Auguste Diés (Platon, *Oeuvres completes*, VIII, 1 partie, 1923, p. 111) citat de Sorin Vieru, în ediția menționată, p. 189.

6. nu este necesar să propunem un nou șir de ipoteze (asupra multiplului) fiindcă aceasta nu înseamnă decât recitirea dialogului³⁵.

14. După această trecere în revistă a funcționării fiecărei ipoteze în parte, propunem o formalizare a lor, pentru a da o schemă de generare convenabilă tuturor. Să notăm cele trei variabile după inițialele lor (ființă - **F**, gândire - **G**, iar identitatea - **I**). În plus, vom figura Unul printr-un cerc. Atunci când variabilele se referă la Unu, ele apar înăuntrul cercului.

ipoteza 1 	ipoteza 2 	ipoteza 3 	ipoteza 4 
ipoteza 5 	ipoteza 6 	ipoteza 7 	ipoteza 8 

Se poate nota faptul că modelele ontologice posibile sunt cuprinse între ipoteza 2 și ipoteza 7, iar cea mai mare "reușită" aparține ipotezei a 2-a și a 5-a. Dar, există o structură generativă unică a lor, iar aceasta este dată de faptul că unul dintre cei trei termeni se află în excedență sau în precaritate față de ceilalți doi. Acest tip de structură instaurează, cel puțin formal (fiindcă, am văzut, în cazul ipotezei 7, această instaurare nu era reală) principiul diferenței dintre natura întemeiatului și natura temeiului³⁶.

Dar, o asemenea structură se poate regăsi, ca mecanism de generare a modelelor ontologice, și într-o scriere a filosofului Constantin Noica. Evident, nu este deloc oportună identificarea ipotezelor din *Cele șase maladii contemporane* cu cele șase ipoteze prezente aici. În primul rând, fiindcă ar trebui să suprapunem variabilele lui Constantin Noica (individual, general, determinație) cu cele ale lui Platon, ceea ce este un gest riscant, care ar fi fost catalogat de Platon însuși, în cel mai pur spirit al dialogului "*Parmenide*", ca unul *tineresc*, în sensul în care principiul tinereții gândirii este trecerea peste problema originii în sine, deși asumarea "bătrâneții" exercițiului prealabil revine, deasemenea, aceleiași tinereți. Am greși chiar mai mult, fiindcă am ascunde, în acel moment, chiar structura generativă a

³⁵ Mai mult, deși interpretarea lui Constantin Noica realizează problematica exercițiului, ea nu realizează existența celei de-a treia variabile a ipotezelor, care este gândirea.

³⁶ Necesitatea diferenței întemeiat / întemeietor, ca presuposiție a ontologiei, alături de distincția dintre ființă și identitate, este surprinsă într-o formulă succintă de Jacques Rene de Reneville (cf. volumul *Les Notions Philosophiques*, Paris, 1993, vol. 1, p. 86, articolul "L'un et le multiple"): "Dacă Unul este, el nu este Unul, Dacă este Unul, atunci el nu este". Este ca și cum autorul ar admite posibilitatea modelelor din ipotezele 2 și 5.

ipotezelor, care la Platon se manifestă cu cele trei variabile descrise, pe când la Constantin Noica variabilele sunt altele, însă structura generativă este unică.

Mai mult, nimic nu ne spune, deocamdată, că ele trebuie să fie neapărat trei (căci nu doar șase modele ontologice sunt posibile, în cazul acceptării primatului Unului asupra multiplului). Dar dincolo de acest fapt, rămâne un sens comun al celor doi filosofi, în care "retragerea" gândirii, în prealabil, în spațiul ei de posibilitate este un semn al unei bătrâneți-tinere.

15. În final, este bine să înlăturăm metafora pe care am folosit-o și noi, după Platon, cu o simplă valoare literară. O vom abandona reamintind un pasaj (de trecere!) a dialogului, care a fost alăturat de comentarii ipotezei a 2-a. Este vorba de un pasaj care pare să vină în urmarea ipotezei a 2-a, ca o explicitare a ei și, într-un fel, a întregului exercițiu. Între 155e și 157b Platon vorbește despre Unul care este multiplu, dar angajând un principiu al *indiferenței* Unului față de raportul ființă/neființă. Aceasta îl duce prin analiza (celebră, dealtfel, pentru toți comentatorii dialogului) termenului "*deodată*" (εξαιφνης) ilustrând faptul că ființa și neființa, ca și toate atributele contrare, (stare - mișcare, asemănare - neasemănare) sunt succesive în lumea multiplului, dar sunt "deodată" în orizontul prealabil al exercițiului. Aceasta ar însemna că, după intuiția lui Constantin Noica, exercițiul însuși (nu în sens istoric, așa cum consideram mai sus, ci în sens logic), este chiar opera: Unul și multiplul se întâlnesc deodată, experiența majoră a gândirii este deodată tânără și bătrână, (tânărul interlocutor însoțește gândirea bătrânului Parmenide).

Exercițiul devine operă exact în momentul în care își determină propriile variabile. Totuși, el nu se reduce la propriile variabile, așa cum o arată, chiar în cazul de mai sus, posibilitatea unei alte serii a acestora.

TRADUCERE ȘI SENS LOGIC ÎN DICȚIONARUL DE PROVERBE

GÁL LÁSZLÓ

ABSTRACT. Translation and Logical Sense in the Proverbs Dictionary.

The paper analyze the following problems: 1. How can we define the logical sense and meaning? 2. What is the social status of proverbs as forms of theorization of every day life? 3. How can we analyse the logical structure of proverbs with the language of the logic of propositions? 4. Can we identify social distributions of logical structures in different languages? 5. Is logical sense altering by a translation intention? 6. Is the logic of proverbs bi- or plurivalent?

The solutions of the author are founded on application of the language of logic of propositions on the natural language of proverbs. The result is the symbolic form of 1287 proverbs in romanian and hungarian. The statistical analysis of these symbolic forms is an opportunity for original comparisons.

1.Introducere. Intenția noastră în această lucrare este aceea de-a căuta în ce măsură este influențată traducerea de identitățile sau diferențele de sens logic între expresiile lingvistice aparținând limbii de pornire și limbii de sosire. Concentrarea asupra traducerii se lovește inerent de problema caracterului contextual al manifestărilor lingvistice naturale. Acesta constituie un factor perturbator esențial și în ceea ce privește focusarea noastră asupra rolului sensului logic în traducere. Mai ales că nu avem la dispoziție un aparat logic capabil să analizeze și să descrie tot ceea ce ține de contextul lingvistic natural al unor expresii.

Excepțiile le-ar putea constitui situațiile create mai mult sau mai puțin artificial prin decontextualizare¹. Or, dacă am putea controla într-o măsură maxim posibilă contextul și în același timp am găsi acele expresii lingvistice care sunt *relevante* din punctul de vedere al experienței umane, atunci am putea fi în situația de-a putea să ne concentrăm asupra sensului logic și a intervenției lui în traducere. Obținând o astfel de *decontextualizare* atât în limba de pornire, cât și în limba de sosire vom fi în situația de-a putea cerceta identitatea și diferența de sens logic.

Am reușit deci să formulăm două criterii clare, a relevanței și a acontextualității, care crează o situație semiexperimentală utilă. La convergența lor trebuie deci să se situeze expresiile lingvistice a căror sens logic să le analizăm. Iar din moment ce criteriile ne sunt clare, este ușoară identificarea expresiilor lingvistice naturale care le corespund. Acestea sunt *proverbele*. Din această cauză ne vom concentra în cele ce urmează asupra identității și a diferenței de sens logic bazându-ne pe

¹ Spre exemplu propoziții lansate independent unele de altele într-un experiment psiholingvistic, sau propozițiile "fără nici o noimă" dintr-o piesă de teatru absurdă.

Dicționarul de proverbe român-maghiar a lui *István Vöö* (1978). În acest dicționar limba de pornire a traducerii este cea română, limba latină, iar limba de sosire este cea maghiară, limbă fino-ugrică, deci două limbi foarte diferite din multe puncte de vedere.

2. Statutul social al proverbelor. Proverbele, la o primă aproximare, pot fi luate în considerare în legătură cu istoria cunoașterii umane. Purtătoare de experiență umană sedimentară în formă lingvistică nu s-au bucurat însă aproape de nici o atenție. Abia după ce producerea cunoștințelor, modul lor de stocare și organizare au început să intereseze, la aceasta adăugându-se interesele științifice multiple față de limbă și prin aceasta interesul față de răspândirea socială a cunoștințelor, s-au conturat anumite puncte de vedere, mai ales sociologice și mai apoi antropologice, cu privire la proverbe.

Astfel a luat naștere acea orientare de sociologia cunoașterii care, studiind cotidianul, acorda un loc aparte proverbelor. De sorginte fenomenologică și în consecință interpretativă această sociologie a cunoașterii o putem numi comună, sau cotidiană. Reprezentanții ei iluștrii ca A. Schütz, P. Berger, T. Luckmann, H. Garfinkel și A. Cicourel (Karácsony S., 1995; Stănculescu E., 1996) au acordat un rol proverbelor în calitatea lor de "instrumente" de comunicare și interpretare în locul privilegiat al lor, în cotidianul socio-uman.

Nu vom analiza aici în detaliu orientarea fenomenologică în sociologia cunoașterii cu toate variantele ei. Parcurgerea ei însă impune o concluzie clară. Cunoștințele distribuite social, la orice nivel de teoretizare s-ar afla (la nivelul simplei însușiri a limbajului, la nivelul cunoștințelor comune sau cotidiene, sau la nivelul teoriilor științifice, Cf. Stănculescu, 1996) sunt luate în considerare în exclusivitate din punctul de vedere al conținutului lor, a coerenței și consistenței lor, al adecvării față de realitate, a rolului lor în construcția socială a acestei realități. Lipsește cu desăvârșire apropierea de *cunoștințe din punctul de vedere al formei lor logice de organizare*. În această lucrare concluziile le vom trage tocmai pornind de la un astfel de punct de vedere.

Vom considera deci proverbele drept expresii lingvistice în care s-au cristalizat experiențele umane legate de natură și societate. Această afirmație globală poate fi concretizată. Folosind drept criteriu cuvintele cheie prin care se identifică ele în dicționarul amintit și în jurul căruia se tematizează experiența, asupra cărora se afirmă ceva, cel care creează situația de validare a afirmației, observăm un evantai foarte larg ce cuprinde adevărul, timpul, vecinul, mâna, iepurele, copiii, femeia, muierea, băutura, Dumnezeu, învățătura, capul, vorba ș.a.m.d. De fapt toate proverbele se situează în cotidianul societății tradiționale (Gál L., 1994), unde cel ce le știe și le aplică dobândește un plus de înțelegere și înțelepciune, are cu el un "ghid", care îl ajută să se descurce, îi oferă un suport moral, îi atrage atenția asupra unor fenomene, fapte, caracteristici, atitudini. Și poate cel mai important lucru că proverbele oferă soluții și poate desemnare. Soluții și nu eficiență. Doar societatea postradițională are nevoie de acest concept pentru a-și surprinde esența.

Odată cu dispariția societății tradiționale importanța proverbelor scade extrem de mult. Alte forme de tematizare îi iau locul, iar mijloacele de comunicare a

experienței se schimbă radical. Experiența omului modern și postmodern are în fundamentul său generalizări succesive și un concept foarte abstract al individualului, care se supun unor criterii de științificare sau unor criterii de validare sociale macrogrupale.

Oralității tradiționale, ca modalitate de comunicare i se substituie tipăritura, iar mai apoi mass-media. Astfel nu proverbele sunt acelea care ghidează și oferă soluții, ci rezultatele științifice difuzate social sunt cele care oferă eficiență, sloganurile publicitare dirijează consumul, sau ca alternativă la proverbe, legile lui Murphy oferă criterii de interpretare.

3. Conceptul de sens logic. Dificultățile unei analize a sensului constau în faptul că la ora actuală nu dispunem de un model satisfăcător din toate punctele de vedere în ceea ce privește analiza semantică a limbajului natural. Încercările în acest sens au vizat doar parțial domeniul la care ne referim și nici pe departe nu se poate vorbi de unanimitatea conceptelor și nici chiar a teoriilor care vizează limbile naturale. Construcțiile teoretice în acest domeniu s-au dovedit de mai mare succes atunci când a abordat limbajul construcțiilor teoretice sau limbajele formale. Astfel incertitudinea noastră provine din partea inexistenței unei teorii semantice relativ complete care să poată fi aplicată cu un succes maxim la limbajul natural. Deși neunitare, adesea divergente sau echivoce ideile în acest sens a unor logicieni (G. Frege, L. von Wittgenstein, A. Tarski, R. Carnap etc.), sau unor lingviști (F. de Saussure, R. Jakobson, T. Zsilka, S. Petöfi, E. Vasiliu etc.) au atras atenția asupra a cel puțin două caracteristici esențiale în ceea ce privește semnificația în limbajul natural. În primul rând semnificația este un compozit a cărei elemente semnificative sunt legate de sens și referință. Iar în al doilea rând, că semnificația constructelor limbilor naturale nu poate fi abordată fără a se lua în considerare contextul în care ele apar.

Printre puținele încercări de a sintetiza teoriile semantice diverse se află cea a lui Mario Bunge (Cf. M. Balaiș, 1975). În analiza noastră ne vom folosi tocmai de această încercare notabilă. Dificultatea aplicării acestei teorii constă în aceea că, inspirată fiind din analiza limbajului teoriilor științifice nu oferă o soluție completă pentru limbajul natural. Oricum însă teoria sintetică a semnificației a lui Bunge încearcă să valorifice tot ce este pozitiv în tradiția semanticii secolului nostru.

Pornim astfel de la definiția generală a semnificației:

"Df₁: Fie Ω mulțimea tuturor obiectelor și $C \in \Omega$ mulțimea constructelor cu sens definit. Numim S și R funcțiile sens și respectiv referință. Atunci bijecția

$$M: C \rightarrow P_{(c)} XP_{(\Omega)}, \text{ astfel încât } M_{(x)} < S_{(c)}, R_{(c)} >,$$

pentru $c \in C$ este numită *funcție de semnificare*, iar valoarea sa $M_{(c)}$ la c este numită semnificația lui c ." (M. Balaiș, 1975, p. 6)

Conform acestei definiții pentru a putea stabili semnificația propozițiilor noastre elementare va trebui să le stabilim *sensul și referința*. Iată definițiile date de M. Bunge:

"Sensul unui construct în general este funcția biunivocă de la mulțimea constructelor la clasa constructelor care îl cuprinde pe P:

S: $C \rightarrow P(C)$. (M. Balaiş, 1975, p. 6)

unde P reprezintă simbolul predicatului pe care îl cuprinde constructul respectiv. Dat fiind faptul că Bunge face distincție pe de o parte între sensul logic și cel factuat (sau extralogic) al constructelor și pe de altă parte concepe sensul raportat la context trebuie să le precizăm și noi. Astfel sensul logic integral al constructelor va cuprinde drept antesensuri "mulțimea implicanților" ("sensul în sus"), iar drept postsensuri "mulțimea implicatelor" ("sensul în jos"). (loc. Cit.)

În ceea ce privește referința, definiția ei generalizată este următoarea:
 "...referința unui construct în general (fie predicat, fie propoziție) va fi:

R: $C \rightarrow P(\Omega)$,

în care C reprezintă mulțimea constructelor, Ω mulțimea obiectelor la care se referă constructele, iar $P(\Omega)$ este clasa de obiecte care satisfac predicatul P. Deci referința unui construct este funcția biunivocă de la mulțimea constructelor la clasa lor de referință." (M. Balaiş, 1975, p. 5)

Să trecem acum la o exemplificare recurând la următorul proverb din dicționar:

394. *Câinii latră, caravana trece.*

A kutya ugat, a karaván halad².

Propozițiile elementare care compun acest proverb în limba română sunt:

câinii latră (_p)

caravana trece (_q).

În limba maghiară proverbul are drept propoziții componente următoarele:

a kutya ugat (_p)

a karaván halad (_q).

Observăm că cele două proverbe au aceeași structură în logica calculului propozițional descriptibil prin formula $p \& q$.

Sensul funcțiilor propoziționale, în conformitate cu teoria lui M. Bunge, poate fi stabilit doar în cadrul unui context. Dar propozițiile noastre au un context natural vid. Din această cauză trebuie să-i stabilim contextul logic. Sensul logic integral al propoziției noastre compuse poate fi stabilit prin reuniunea ante- și postsensurilor sale. Aceasta înseamnă în ceea ce privește logica propozițiilor să o tratăm din punctul de vedere al relației de deductibilitate drept consecință a unor premise posibile și drept premisă a unor consecințe posibile. Vom folosi în acest sens procedeul matriceal de normalizare perfectă. (Cf. M. Balaiş, 1978, pp. 118-123)

Aplicând procedeul sus amintit, obținem următoarea matrice de adevăr pentru propoziția noastră conjunctivă:

$$\begin{array}{ccc} p & q & \& \\ 1 & 1 & 1 \end{array}$$

² Numerele de la începutul proverbelor sunt numerele lor de identificare din dicționarul de proverbe român-maghiar a lui István Vöő.

1	0	0
0	1	0
0	0	0

Din acest tabel selectăm pentru a obține forma normală disjunctă perfectă acele asignări ale propoziției compuse pentru care ea este adevărată. Acestea se situează pe prima linie a tabelului:

<u>p</u>	<u>q</u>	<u>&</u>
1	1	1

Înlocuind acum valorile de adevărat cu variabilele propoziționale și păstrând drept operator logic principal disjuncția (\vee), iar drept operator logic secundar conjuncția ($\&$), obținem formula $p \vee q$, ceea ce reprezintă forma normală disjunctivă perfectă corespunzătoare propoziției noastre compuse inițiale. Ea va fi implicit singura premisă posibilă a propoziției compuse inițiale. Cu alte cuvinte propoziția conjunctivă inițială nu are altă premisă decât ea însăși. Astfel am obținut antesensul ei.

Pentru determinarea formei normale conjunctive perfecte alegem din matricea propoziției compuse acele valori pentru care ia valoarea 0. Din tabelul inițial acestea sunt următoarele:

<u>p</u>	<u>q</u>	<u>&</u>
1	0	0
0	1	0
0	0	0

Înlocuind de această dată valorile de 1 cu negatul variabilei, iar valorile de 0 cu variabila, totodată legând variabilele cu disjuncții și termenii astfel obținuți cu conjuncții obținem forma normală conjunctivă perfectă. Acesta este următoarea: $\sim p \vee q$, $p \vee \sim q$, $p \vee q$, $(\sim p \vee q) \& (p \vee \sim q)$, $(\sim p \vee q) \& (p \vee q)$, $(p \vee \sim q) \& (p \vee q)$, precum și combinațiile formate din mai mult de doi termeni disjunctivi elementari (ceea ce nu mai prezintă interes din punctul nostru de vedere).

Sensul integral al propoziției noastre compuse va fi format din reuniunea ante- și postsensurilor propoziției conjunctive, astfel:

$$S C (p \& q) = \text{Ante} (p \& q) \cup \text{Post} (p \& q).$$

În cazul nostru concret antesensul logic (sau implicanții) propoziției compuse va fi $p \& q$, iar postsensul (implicații) ei logic va cuprinde formulele $\sim p \vee q$, $p \vee \sim q$ precum și $p \vee q$. Deci sensul integral va putea fi dat formal astfel:

$$S C (p \& q) = (p \& q) \cup [(\sim p \vee q) \& (p \vee \sim q) (p \vee q)].$$

Să formulăm acum în limbajul natural antesensurile (implicații) și postsensurile (implicații) propoziției compuse. Precum am văzut ea nu dispune de alt antesens decât ea însăși. Deci antesensul ei va fi:

Câinii latră și caravana trece.

La fel și în limba maghiară.

Postsensurile propoziției compuse transcrise în limbajul natural vor fi:

Unii câini nu latră, sau unele caravane trec.

Unii câini latră sau unele caravane nu trec.

Unii câini latră sau unele caravane trec.

Aceleași și în limba maghiară.

Acum pentru a putea determina *referința* propoziției noastre compuse trebuie să-i determinăm structura în limbajul logicii predicatelor pe baza listei de predicate pe care ea o conține.

Pentru stabilirea referinței aplicăm următoarele trei condiții:

"i) $R_S \left(P(a_1, \dots, a_n) \right) = \{ a_1, \dots, a_n \}$ (clasa de referință a unui *enunț*

elementar este clasa de referință a predicatului pe care îl conține).

ii) $R_S \bullet (S_1, \dots, S_n) = \bigcup_{1 \leq k \leq n} R_S(S_k)$, (clasa de referință a *unei propoziții*

compuse cu ajutorul unui operator " \bullet " este egală cu reuniunea claselor de referință a enunțurilor elementare componente).

iii) $R_S((Qx_1) \dots (Qx_n)(Px_1) \dots (Px_n)) = R_p(P)$, clasa de referință a unei *formule cuantificate* este egală cu clasa de referință a predicatului care apare în ea." (M. Balaiș, 1975, p. 4)

Având în vedere limbajul logicii predicatelor propozițiile noastre elementare sunt formate din patru predicate: câine (C), latră (L), caravană (A) și trece (T). Clasele de referință a acestor predicate sunt câinii (c_1, \dots, c_n), lătrătorii (l_1, \dots, l_n), caravanele (a_1, \dots, a_n), și trecătorii (t_1, \dots, t_n). În limbajul logicii predicatelor frazei îi corespunde următoarea transcriere:

$$\begin{aligned} & [\exists(c_1, \dots, c_n) \exists(l_1, \dots, l_n) ((C(c_1, \dots, c_n) \& L(l_1, \dots, l_n))] \& \\ & [\exists(a_1, \dots, a_n) \exists(t_1, \dots, t_n) (A(a_1, \dots, a_n) \& T(t_1, \dots, t_n))]. \end{aligned}$$

Respectând condițiile i)-iii) de mai sus putem da clasa de referință a propoziției compuse astfel:

$$R_{(p \& q)} = (c_1, \dots, c_n) \cup (l_1, \dots, l_n) \cup (a_1, \dots, a_n) \cup (t_1, \dots, t_n).$$

Nu ne-a mai rămas decât să sintetizăm sensul integral și referința integrală a proverbului pentru a afla *semnificația* ei. Aceasta este următoarea:

$$\begin{aligned} M(p \& q) = & \langle \{ (p \& q) \cup [(\sim p \vee q) \& (p \vee \sim q) \& (p \vee q)] \}, \\ & [(c_1, \dots, c_n) \cup (l_1, \dots, l_n) \cup (a_1, \dots, a_n) \cup (t_1, \dots, t_n)] \rangle \end{aligned}$$

Putem observa deci, că sensul logic al proverbelor analizate cu instrumentele oferite de calculul propozițional nu înseamnă altceva decât conexiuni de natură logică între anumite structuri logice descrise de formulele adiacente. Din această cauză putem afirma că limbajul logicii propozițiilor oferă instrumentele necesare pentru tratamentul unor probleme de natura sociologiei cunoașterii sau, de ce nu, a unor probleme legate de teoria și practica traducerii.

4. Simbolizarea logică. Pentru ca tratamentul proverbelor să fie posibilă în limbajul logicii propozițiilor este necesară transcrierea lor din limbajul natural în acest limbaj. Operația prin care se poate realiza acest lucru se numește *simbolizare*. Iată ce algoritm am urmărit în efectuarea acestei operații:

"(i) Stabilim conectivul sau conectivele principale și împărțim fraza în funcție de aceasta în părțile ei relativ distincte (subfraze).

(ii) Stabilim celelalte conective din cadrul subfrazelor și în funcție de acestea, propozițiile elementare componente.

(iii) Dacă fraza este echivocă, atunci stabilim sensul logic univoc prin procedeu de ordonare logică.

(iv) Înlocuim în fraza ordonată logic propozițiile prin variabilele propoziționale convenite, iar conectivele cu operatorii logici corespunzători.

(v) Stabilim, prin intermediul semnelor auxiliare (paranteze) gradul de tărie a operatorilor. (M. Balaiș, 1978, p. 55)

Spre exemplu, în cazul proverbului:

654. *Făgăduiește și nu da, și nicum nu-i scăpăta.*

Ígérd meg, ne add meg, nem szegényedsz meg.

colectivul principal al frazei este cel de-al doilea *și*. Propozițiile elementare ale frazei sunt:

1. *făgăduiește*, iar în limba maghiară: *ígérd meg – p*

2. *nu da*, iar în limba maghiară: *ne add meg - ~q*

3. *nu-i scăpăta*, iar în limba maghiară: *nem szegényedsz meg - ~r.*

Conectivul frazei, în afară de cel principal este: *și* – conjuncția (&), în limba română, iar în limba maghiară virgulele tot conjuncții exprimă. Fraza nu este echivocă, deci putem da forma ei simbolică, adică forma transcrisă în limbajul logicii propozițiilor:

$(p \& \sim q) \& \sim r$, identică în ambele limbi.

Simbolurile utilizate de noi pentru designarea principalelor tipuri de funcții de adevăr sunt: - pentru conjuncție, V – pentru disjuncție, + - pentru excluzie, \rightarrow - pentru implicație, \leftarrow - pentru implicația conversă, \leftrightarrow - pentru echivalență, \sim - pentru negație, \uparrow - pentru postpedență, \downarrow - pentru prepedență, \downarrow - pentru rejecție și / - pentru incompatibilitate.

Punctul cel mai sensibil al acestui procedeu îl constituie faptul că exprimarea lingvistică a operatorilor logici este polisemică. Datorită polisemiei, identificarea exactă a operatorului prezent într-o expresie lingvistică sau alta ridică anumite dificultăți. Astfel, prin una și aceeași expresie lingvistică se pot exprima o

serie întregă de operatori logici propoziționali, și invers, mai multe expresii lingvistice pot să acopere același operator. Tocmai această polisemie a fost univocizată de calculul propozițional, prin stabilirea exactă a semnificației operatorilor logici prin tabelele lor de adevăr de definire. Numai că prin algoritmul simbolizării noi parcurgem acum drumul invers, cel al trecerii de la funcțiile de adevăr binare, la identificarea lor în limbajul natural. Semnificația logică exactă a operatorilor ne ajută în identificarea lor în limbajul natural. În situații contextuale tocmai contextul poate să ne sugereze o identificare exactă. În cazul nostru contextul lipsind, nu putem recurge decât la intuiția noastră.

G. Enescu a analizat într-un studiu exprimarea operatorilor logici în limba română. El a luat în considerare 58 funcții de adevăr determinate. Iată care sunt expresiile lingvistice care ascund operatori logici în conformitate cu studiul amintit.

& (conjunție): ci, și, dar, iar, însă, cu, deoarece, fiindcă, căci, pe când, în timp ce, deși;

+ (excluzia sau disjuncția exclusivă): nu numai ... ci, dar, iar nu, ori ... ori, sau ... sau, deși, cu toate că, măcar că, chiar și când;

v (disjuncția): fie ... fie, fie că ... fie că, ori, sau, sau ... sau;

→ (implicația): decât, ncă, ca să, pentru ca să, fie ca să, cum, dacă, deoarece, fiindcă, întrucât, până, căci, când, de când, până când, cât unde, de când, de câte ori, de vreme se, în timp ce, o dată ce, ori de câte ori, pentru că;

↔ (echivalența): așa cum, precum;

/ (incompatibilitatea sau nonconjunția): nu ... ci;

~ → (nonimplicația): ci nu;

↓ (nondisjuncția): nici ... nici.

Cele 58 de scheme de funcții de adevăr analizate de autor cuprind 99 de operatori. (G. Enescu, 1969) Proporția diferiților operatori în acest total este următoarea: & = 27%, v = 6%, → = 19%, ← = 2%, ↓ = 1%, ~ = 29%.

Din studiul lui G. Enescu reiese că cei mai polisemici operatori sunt cei ai conjuncției și implicației. Cu alte cuvinte în limbă tocmai acești operatori beneficiază de cele mai multe modalități de expresie. Această diversitate atrage după sine nuanțarea foarte fină a lor. Tocmai această nuanțare a operatorilor din limbajul natural se pierde prin stabilirea semnificației logice a lor.

5. Rezultatele și analiza lor. Dat fiind faptul că simbolizarea tuturor proverbelor din *Dicționarul de proverbe român-maghiar*, pe de o parte ar fi necesitat un volum de muncă foarte mare, iar pe de altă parte nu credem că at fi adus ceva semnificativ diferit față de rezultatele obținute, am recurs la delimitarea unui *eșantion de proverbe*. Criteriile formării eșantionului au fost ca despre cuvântul cheie al proverbului să fie prezente în dicționar cel puțin 5, iar dintre acelea care au satisfăcut primul criteriu ne-am ocupat doar de acelea care au fost formate din cel puțin două propoziții. În cazul în care, deși legat de cuvântul cheie al proverbului, în limba română el era format doar dintr-o singură propoziție, atunci am luat în considerare și am simbolizat traducerea în limba maghiară, formată evident din două propoziții. În mod similar am procedat și atunci când proverbului format din două propoziții în limba română i-a corespuns un proverb format dintr-o singură propoziție în limba maghiară.

TRADUCERE ȘI SENS LOGIC ÎN DICȚIONARUL DE PROVERBE

Eșantionul rezultat conține 576 de proverbe în limba română, cărora le corespund 711 proverbe în limba maghiară. Un total deci de 1287 proverbe în ambele limbi. Diferența se datorează și faptului că autorul dicționarului deseori oferă mai multe variante în limba maghiară pentru proverbul în limba română cu scopul clar de-a asigura o cât mai fidelă traducere. În măsura în care nu a găsit corespondent maghiar proverbului din limba română a formulat o traducere proprie.

O primă observație care se impune este legată de raritatea formulării proverbelor în propoziții din trei sau mai multe propoziții elementare. În limba română nu am găsit decât 19 (3,2%), iar în limba maghiară 11 (1,5%). Aceasta datorită faptului că atunci când afirmăm un proverb, afirmăm implicit și fără nici un dubiu adevărul. Iar adevărul afirmat în acest caz, având un caracter sentențios nu are nevoie de un context lingvistic al proverbului în cauză. Contextul se situează în afara lui undeva în locul și în situația în care a fost rostit.

Iată acum care sunt frecvențele de apariție ale operatorilor logici în toate cele 1287 de proverbe analizate:

Tabel 1

Frecvența apariției operatorilor logici în toate cele 1287 de proverbe simbolizate

Nr. crt.	Operatori fără negație (1102)			Operatori cu negație (1482)
	1.	&	649	58,89%
2.	→	228	20,68%	15,38%
3.	←	96	8,71%	6,47%
4.	q (postpendență)	17	1,54%	1,14%
5.	p (prependență)	63	5,71%	4,25%
6.	↔	43	3,90%	2,90%
7.	+	4	0,36%	0,26%
8.	↓	2	0,18%	0,13%
Total		1102	99,97%	
9.	~	380		25,64%
Total		1482		99,89%

Din tabelul nr. 1 reiese că cea mai mare pondere în operarea informației conținute în proverbe o au conjuncțiile (&). Această constatare este valabilă pentru ambele calcule făcute, raportând la un total cu și fără negație. Pe locul doi se situează implicația (\leftarrow) și implicația conversă (\rightarrow), care la un loc au o pondere de 29,39% raportat la un total fără negație și o pondere de 21,85% raportat la un total împreună cu negația. Pe locul trei se situează negația (-). Ponderea ei este de 25,64%. Pe locul patru se situează postpendența (\lceil) și prependența (\lfloor). Ponderea lor cumulată este de 7,25% fără negație și 5,39% cu negație. Pe locul următor se situează echivalența (\leftrightarrow) cu ponderea de 3,90% fără negație și 2,90% cu negație. În final excluzia (+) și rejecția (\downarrow) au apariții de sub 1% în ambele modalități de calcul.

Din tabelul de mai sus rezultă că în proverbe sunt utilizați practic 4-5 operatori logici. Cum se explică acest fapt? Ideea noastră este că în această situație, situația lumii cotidiene, dacă dorim să utilizăm un concept folosit de A. Schütz, este *suficientă utilizarea acestor operatori, iar nuanțarea lor are loc în cadrele, în "interiorul" utilizării acestora*. Există probabil o tipologie a acestor operatori în funcție de anumite proverbe, iar proverbele sunt tipice în legătură cu o situație oarecare comprehensivă-acțională.

Să urmărim acum cum se distribuie operatorii în limba română comparativ cu limba maghiară.

Tabel 2

Frecvența apariției operatorilor logici în proverbele în limba română

Nr. crt.	Operatori fără negație			Operatori cu negație
1.	&	320	59,04%	43,76%
2.	\rightarrow	124	22,87%	16,95%
3.	\leftarrow	34	6,27%	4,64%
4.	\lceil q (postpendență)	13	2,39%	1,76%
5.	p \lfloor (prependență)	28	5,16%	3,82%
6.	\leftrightarrow	20	3,69%	2,72%
7.	+	1	0,18%	0,13%
8.	\downarrow	2	0,36%	0,27%
Total (fără negație)		542	99,96%	
9.	~	189		25,85%
Total (cu negație)		731		100%

Tabel 3

Frecvența apariției operatorilor logici în proverbele în limba maghiară

Nr. crt.	Operatori fără negație			Operatori cu negație
1.	&	329	58,73%	43,80%
2.	→	104	18,57%	13,84%
3.	←	62	11,05%	8,25%
4.	q (postpendență)	4	0,71%	0,53%
5.	p (prependență)	35	6,25%	4,66%
6.	↔	23	4,07%	3,06%
7.	+	3	0,53%	0,39%
8.	↓	-	-	-
Total (fără negație)		560	100%	
9.	~	191		25,43%
Total (cu negație)		751		99,96%

Prima constatare care se impune este legată de *similitudinea izbitoare a distribuției operatorilor logici în cele două limbi*. Diferențele dintre structurile logice ale proverbelor în cele două limbi, stabilite statistic sunt neglijabile. Aceasta înseamnă că sensul logic al proverbelor în cele două limbi, privite global sunt practic identice. Într-o altă formulare putem afirma că *legat de distribuția socială a cunoștințelor, într-un mediu relativ omogen cum e cel cotidian se distribuie în mod identic și structurile logice utilizate, sau, cu alte cuvinte sensurile logice*. Constatarea aceasta este valabilă chiar și în cazul a două limbi atât de diferite ca cea română și cea maghiară. Dar din moment ce cotidianul este similar, atunci este necesar ca și teoretizarea sub forma proverbelor să fie similară din punctul de vedere al sensului logic.

Știm însă că a alcătui un dicționar de proverbe nu înseamnă nicidecum traducerea lor dintr-o limbă în alta, ci trebuie să găsim acei echivalenți culturali care fac ca unui proverb în limba română să-i corespundă una sau eventual mai multe în limba maghiară. Cu alte cuvinte Vöő István atunci când a alcătuit acest dicționar s-a străduit să pună în corespondență o afirmație cu un univers oarecare al discursului în limba română cu una similară în limba maghiară. Astfel dicționarul rezultat n-a avut în spatele ei o intenție de traducere. Din această cauză dicționarul se caracterizează cu un fel de spontaneitate și reflectă ceea ce este dat din punct de vedere social. Există însă și câteva excepții. Acestea sunt legate de cele 83 de proverbe din eșantionul nostru pentru care autorul n-a găsit corespondent în limba maghiară. Rezultatul a fost că Vöő István le-a tradus. În acest caz însă a fost prezentă intenția explicită de-a traduce. Iată cum se distribuie operatorii logici în cazul acestor proverbe traduse.

Tabel 4Frecvența apariției operatorilor logici în proverbele traduse de Vö \square István

Nr. crt.	Operatori logici	Frecvența absolută limba română	Frecvența relativă limba română	Frecvența absolută limba maghiară	Frecvența relativă limba maghiară
1.	&	54	47,78%	49	45,37%
2.	\rightarrow	20	17,76%	22	20,37%
3.	\leftarrow	4	3,53%	4	3,70%
4.	$\lceil q$ (postpendență)	5	4,42%	4	3,70%
5.	$p \rceil$ (prependență)	4	3,53%	6	5,55%
6.	\leftrightarrow	1	0,88%	1	0,92%
7.	\sim	25	22,12%	22	20,37%
Total		113	99,99%	108	99,98%

Constatarea ce se impune pe baza tabelului 4 este că în acest caz apar anumite diferențe în ce privește similitudinea de sens logic între proverbele în limba română și limba maghiară. Putem fi însă și mai exacti. Dacă luăm în considerare diferențele de sens logic între proverbele în limba română și corespondentele lor în limba maghiară pe baza tabelelor 2 și 3, atunci găsim o diferență cumulată de numai 3,03%. Făcând aceleași calcule pe baza tabelului 4 găsim însă o diferență cumulată de 9,68% între proverbele în limba română și traducerile lor în limba maghiară de către Vö \square István. Rezultă deci o diferență de peste trei ori mai mare. Acesta înseamnă că intervenția traducătorului a modificat în cu mult mai mare măsură similaritatea de sens logic decât simpla găsire a corespondențelor dintre cele două limbi.

6. Tipologia conjuncției și a implicațiilor. Primul nivel de teoretizare, caracteristic cotidianului în concepția lui A. Schütz îl reprezintă însușirea limbajului. La al doilea nivel al acestuia se situează proverbele și zicătorile. Fapt de altfel afirmat în paragraful 2 al acestei lucrări. Proverbele în ansamblul lor, ca teoretizări, oferă o imagine a lumii, în speță cea cotidiană, mai mult chiar, fac parte din ea. Elementele care populează această lume sunt foarte diverse. Proverbele, în forma lor de expresii lingvistice diverse pot fi concentrate, unificate în jurul câtorva constituenți comuni.

Ne ajută la această analiză rezultatele pe care le-am obținut deja prin aplicarea metalimbajului logicii propozițiilor asupra limbajului obiect natural al proverbelor. Dorind însă să depășim apropierea de până acum, pe care am putea-o denumi "atomară", ne vom situa de data aceasta la nivelul unei analize "moleculare", în care ne vom concentra nu neapărat doar asupra legăturilor constante dintre propozițiile componente ale proverbelor, ci și asupra propozițiilor

care intră într-o anumită structură logică. Vom încerca totodată să identificăm sensul comun, la un nivel mai general al conținutului care intră în componenta proverbelor. Vom face această analiză luând în considerare conjuncția (&) și implicațiile (\rightarrow, \leftarrow), fiind cei mai frecvenți operatori logici.

Trebuie precizat din capul locului că oricărui proverb, mai exact spus oricărei afirmații conținute în propozițiile componente ale proverbului nu i se poate atașa decât valoarea logică de *adevărat*. Oriunde și oricând ar fi fost formulat sau enunțat proverbul, acesta niciodată nu a avut loc cu intenția de-a afirma falsul. Există însă situații în care ei se contrazic, adică în termenii logicii, nu respectă principiul terțului exclus și a noncontradicției. Făcând abstracție de acest fapt, este incontestabil că enunțarea unui proverb în oricare dintre situațiile comprehensiv-acționale, atrage după sine adevărul și numai adevărul. Din această cauză oricare proverb, indiferent că afirmă sau neagă ceva el are drept valoare de adevăr adevărul.

Nu există oare proverbe false? În formulările lingvistice analizate de noi nu am constatat așa ceva. Lumea cotidiană însă nu este lipsit de fals, deoarece fără valoarea logică de fals nici cel adevărat nu ar avea sens. Așa că singura soluție pe care o putem preconiza pentru această situație este că o afirmație falsă nici nu merită a fi formulată, exprimată lingvistic, și nicidecum cu statutul indubitabil al adevărului formulat în proverbe. Deși logica adiacentă proverbelor este bivalentă, totuși operațional în situațiile comprehensiv-acționale adiacente nu este decât adevărul.

Prin aceasta se explică lipsa, aproape totală dintre proverbele analizate de noi din dicționarul de care ne-am ocupat, a expresiilor care ar necesita ieșirea din cadrele unei logici bivalente, fie chiar și sub forma unei expresii modale. Am găsit o singură excepție de la bivalență. Iată proverbele:

1191. A mânca și din barbă a nu mișca, nu se poate;	simbolic: $\sim M(p \ \& \ \sim q)$
Orrot fűjini, levest is hörpinteni lehetetlen;	simbolic: $\sim M(p \ \& \ q)$

(Simbolul $\sim M$ este utilizat în logica modală pentru imposibil.)

Dar chiar și în acest caz, deși o primă interpretare a expresiei "nu se poate" ar merge către imposibil, și deci spre o logică trivalentă, totuși credem că aceasta este eronată. Interpretarea pe care o considerăm mai aproape de realitate a expresiei este acela de fals. Cu alte cuvinte nu este vorba de faptul că este imposibil "a mânca și a nu mișca din barbă", ci este vorba de faptul că este falsă propoziția conjunctivă prin alăturarea afirmației "mâncării" și a celei cu privire la "nemișcarea bărbii". *Falsul* se atribuie aici afirmației conjunctive ca alternativă unică la *adevăratul* omniatribuit proverbelor, și nicidecum nu este vorba de *imposibilul* atribuit afirmației ca alternativă la *adevărat* și *fals*.

6.1. *Tipologia conjuncției*. Două lucruri ne interesează deci, structurile logice conjunctive tipice și legat de conținutul propozițiilor o sinteză a lor.

Structura logică cea mai frecventă este aceea a alăturării simple conjunctive a două propoziții. Simbolic $p \ \& \ q$. Dar cotidianul se folosește din plin și

de posibilitățile de expresie oferite de negație. Astfel regăsim toate structurile logice negate, adică acele posibilități în care alături de afirmație este prezentă negația ($p \ \& \ \sim q$, $\sim p \ \& \ q$), respectiv ambii termeni ai conjuncției să fie negate. Nesemnificativ de rare sunt conjuncțiile formate din trei propoziții, apărând doar de câteva ori. Este extrem de rară și negarea în proverb a propoziției conjunctive în ansamblu. Am întâlnit doar trei astfel de situații: 545. Nincs alyan hosszú nap, hogy estéje ne vona. 946. Nincs senki akinek tanulnia ne kellene és senki akit tanulni ne lehetne. 1409. Halat száka nélkül, embert hiba nélkül nem lehet találni., toate în limba maghiară. Structurile logice adiacente au fost:

$$\begin{aligned} &\sim(p \ \& \ \sim q) \text{ pentru proverbul 545 și} \\ &\sim(\sim p \ \& \ \sim q) \text{ pentru proverbele 946 și 1409.} \end{aligned}$$

Proverbul 545 este legat de următoarea lege a logicii propozițiilor:

$$\sim(p \ \& \ \sim q) \Leftrightarrow (p \rightarrow q).$$

Dacă am reformula proverbul în limbajul natural conform sensului logic din dreapta echivalenței, atunci am ajunge la o exprimare naturală familiară.

Celelalte două proverbe sunt legate de legile De Morgan ale logicii propozițiilor:

$$\sim(\sim p \ \& \ \sim q) \Leftrightarrow (p \vee q).$$

Reformularea lor în limbajul natural conform acestui sens logic însă ar fi foarte neobișnuit.

În ceea ce privește cel de-al doilea aspect care ne interesează, anume sintetizarea conținuturilor propozițiilor problema de care ne-am lovit a fost aceea a extremei lor diversități. Așa că nu am putut recurge decât la grilă de concepte ad hoc. Astfel au refuzat următoarele categorii.

a) Proverbele în care asistăm la o *simplică alăturare* a două afirmații. Spre exemplu: 394. *Câinii latră, caravana trece.* A kutya ugat, a karaván halad, sau 731. Din afară *frumos* și înăuntru *găunos*. Kívül fényes, belül férges. Proverbul 394 este poate cel mai semnificativ în acest sens. Alăturarea afirmației despre lătratul câinilor cu cea a trecerii caravanei sunt irelevante una în raport cu cealaltă. De aici se naște semnificația naturală a inutilității, a imposibilității intervenției cuiva într-un mers oarecare a lucrurilor, exprimat printr-o alăturare conjunctivă. Irelevanța nu este atât de expresă în cazul proverbului 731. Ea se bazează pe perechea "înăuntru-înafară", deci raportul "interior-exterior". Dar raportul dintre acestea este cel puțin îndoielnic, deoarece interiorul este ascuns.

Formulările acestor două proverbe în limba română și maghiară au aceeași structură logică și naturală și sunt deci aproape identice.

b) Alte proverbe exprimă de asemenea conjunctiv anumite *situații*. Spre exemplu: 560. Au scăpat de *dracu*, au dat peste tată-său. A kakastól elfut, oroslánra tatál. Sau 1388. Cine nu deschide *ochii*, deschide punga. Aki nem vigyáz, ráfizet. Aceste situații, fiind conjuncturale deseori se introduc cu pronumele

"cine". Rolul lui este tocmai de a ne introduce în situație, de a crea conjunctura în care este valid adevărul afirmațiilor. Substituind "cine" cu orice nume de persoană obținem forma și mai clară a proverbului: Ion nu deschide ochii, deschide punga. Astfel am obținut concretizarea situației, sau am mutat un adevăr din supraindividual în conjunctura comprehensivă-acțională dată.

c) O altă categorie de proverbe ia naștere prin *reliefarea unei trăsături a stării*. Spre exemplu: 1370. Tunde *oaia*, dar nu-i lua și pielea. Juhot nyími, nem nyúzni kell., sau 1166. *Cap mare, minte puțină*. Feje mint egy hordó, esze mint egy dió. În aceste proverbe un element al stării (tunsul oii – pielea ei, cap – minte) constituie baza afirmării adevărului. Trăsătura aleasă este semnificativă în raport cu starea și negarea ei atrage atenția asupra posibilității provocării unor daune iremediabile.

d) Unele dintre proverbe vizează spațiul. Spre exemplu: 1162. *Minciuna umblă prin lume, iar dreptatea stă pe loc*. A hazugság világot kerül, az igazság egy helyben ül., sau 2090. *Vorba de rău se duce ca glonțul, iar cea de bine înămolește*. A rossz hír szárnyon jár, a jó hír alig kullog. În unele din aceste proverbe se exprimă parcurgerea spațiului.

e) Temporalitatea se exprimă în proverbe analizate fie ca *simultaneitate*, fie ca *succesiune*. Spre exemplu: 1079. *Vorbește de lup, și lupul la ușă*. Farkast emlegettünk, a kert alatt jár., sau 2037. *Să bei vinul, dar să nu te bea*. Ki a bort megissza, ura legyen.

Mult mai frecvente sunt însă proverbele care vizează succesiuni, deci timpul în dinamica sa. Este interesant de văzut care sunt dimensiunile temporale la care se referă. Putem astfel identifica proverbe care se referă la cicluri temporale fizice ca: dimineață – seară, ziua – noapte, vară – iarnă, ieri – azi. Altă categorie se referă la om în raport cu timpul fizic: culcat – dormit – sculat, trăit – murit, lucrat – mâncat, arat – secerat, tatăl – fiul, tinerețe – bătrânețe. Și în final cicluri temporale legate de anumite activități, le-am putea spune, eminate sociale: cumpăra – vinde, dai – iei, făgădui – îndeplini, dragoste – căsătorie, odată – niciodată. Toate aceste cicluri ne arată că orizontul temporal exprimat în cotidian este închis, repetabil și constant. Într-o astfel de lume nu se fac proiecte de anvergură, care au în vedere ani și resurse formidabile. Resursele cotidianului se limitează la individ și la capacitățile lui de-a acționa și înțelege. Este societatea tradițională cea care transpune aici. În această lume nu-și are locul raționalitatea modernă, nu sunt posibile războaiele mondiale sau crize economice atotcuprinzătoare. Din punctul de vedere al sensului logic însă, posedă toate acele instrumente care utilizează în alt context, doar printr-o mutare a accentelor pe diferiți operatori logici, fac posibilă evoluția spre societatea modernă.

6.2. *Tipologia implicațiilor* (\rightarrow, \leftarrow). Vom analiza în funcție de cele două criterii enunțate deja tocmai implicațiile, deoarece din punctul de vedere al ponderii ele ocupă locul doi (Tabel nr. 1).

Observația cu privire la utilizarea posibilităților de expresie oferite de structurile logice care cuprind negații, făcută cu privire la conjuncție, este valabilă și în cazul implicațiilor. Astfel am reîntâlnit ambele implicații cu toate combinațiile posibile ale negării membrilor ei. Așa că sensul logic se distribuie pe următoarele structuri: $p \rightarrow \sim q$, $\sim p \rightarrow q$, $\sim p \rightarrow \sim q$, $p \leftarrow \sim q$, $\sim p \leftarrow q$, $\sim p \leftarrow \sim q$. Această distribuție

nu înseamnă că implicațiile fără negații n-ar fi prezente. Din contră. Dacă am dori să identificăm printre toate structurile logice implicative vreuna privilegiată, atunci ne-am putea opri asupra următoarelor trei: $p \rightarrow q$, $p \leftarrow q$, $\sim p \rightarrow q$.

În ceea ce privește categoriile în care se încadrează proverbele se pot identifica următoarele:

a) Proverbe care exprimă *cauzalitatea*. Spre exemplu: 26. *Apa* când se umflă și pe munți îi scufundă. Özönvíz ha tombol, hegyeket lerombol., sau 269. *Capul* până nu se sparge, creierii nu se văd. Mig a f□ be nem török, az agy ki nem látszik.

b) Proverbele care se referă la *loc*. Spre exemplu: 1203. Unde *mănâncă* doi, mai poate mânca și al treilea. Ahol ketten jóllaknak, ott a harmadik sem marad éhen., sau 1516. Când ai o *pisică* blândă, șoarecii-n casă fac stână. Ha nincs otthon a macska, táncolnak az egerek.

c) Deși ne-am așteptat ca cele mai multe proverbe referitoare la *temporalitate* să fie formulate printr-o structură implicativă, lucrurile stau altfel. Primordială în exprimarea temporalității este conjuncția. Faptului nu-i putem da altă explicație decât că proverbele fiind teoretizări legate de cotidianul tradițional, prin sensul logic al conjuncției, ca cea mai frecventă, se exprimă și dimensiunea esențială a temporalității.

d) O foarte mare parte a proverbelor cu structură implicativă exprimă un evantai larg al *circumstanțelor*. Spre exemplu: 119. *Bărbatul* zice din fluier, muierea plânge de foame. Hol az ember egész nap csak furulyál, ott az asszony csak éhesen., sau 404. Nu-i vinovat *câinele*, el intră unde vede ușa deschisă. Nem jön be a kutya a pitvarba, ha beteszik az ajtót. Rolul cuvântului "dacă", care introduce antecedentul implicației, chiar și neexplicit, este de-a ne introduce în circumstanțele care validează rostirea proverbului. Dată fiind circumstanțialitatea lor, aceste proverbe nu oferă descrieri, ci mai ales acțiuni.

7. Concluzii.

1. Operatorii logici luați atomar, precum și structurile logice moleculare se distribuie diferit. Neomogenitatea distribuției sociale sensului logic justifică o atare analiză în sociologia cunoașterii. Această distribuție o considerăm drept dată, fără a putea evidenția anumite relații de natură cauzală.

2. Am putut constata că diferențele de sens logic privity global între limba română și limba maghiară în mediul omogen de manifestare, cea a lumii cotidiene, sunt minime. Constatare valabilă în ceea ce privește găsirea corespondențelor culturale ai proverbelor. Intervenția traducătorului a modificat și sensurile logice, dealtfel foarte similare.

3. Negația joacă un rol însemnat în proverbe, însă niciodată acela de a afirma falsul. Proverbele nu sunt legate de lumea care dă naștere paradoxelor de tipul paradoxului mincinosului.

4. Valoarea logică de adevăr este unic prezent. Falsul este acceptat ca valoare logică, numai că nu merită exprimat.

BIBLIOGRAFIE

1. Balaiș M. (1978), *Logică simbolică*, Cluj-Napoca.
2. Balaiș M. (1975), *Teoria sintetică a semnificației*, în *Studia Universitatis Cluj-Napoca*, Babeș-Bolyai, Series Philosophia.
3. Enescu G. (1969) *Analiza logică a conjuncțiilor din limba română* in *Rev de fil.*, nr. 7.
4. Gál L. (1994), *Ways of Thinking*. În Gál Dimensiunea europeană, L. (ed.) Cluj-Napoca.
5. Karácsony S. (1995), *Bevezetés a tudásszociológiába*, Osiris-Századvég, Budapest.
6. Pólos L., Ruzsa I., (1988), *Bevezetés a logikába*, Tankönyvkiadó, Budapest.
7. Stănciulescu E., (1996), *Teorii sociologice ale educației*, Polirom, Iași.
8. Vöö I. (1978), *Dicționar de proverbe român-maghiar*, Editura Științifică și Enciclopedică.

PIERRE FRANCASTEL: ARTA CA SISTEM DE SEMNIFICARE

DAN-EUGEN RAȚIU

ABSTRACT. Pierre Francastel: Art as Significant System. This study analyses the theory concerning the nature of art and its relation with society and reality elaborated by the historian and sociologist Pierre Francastel. Firstly, we reconstitute the fundamental presuppositions and principles which direct his approach: a genetic and active conception both upon human thinking and reality; rejection of the idea of "reality – in – itself", independent from human knowledge and action; assertion of the existence of a specific spiritual faculty, the figurative thinking. Secondly, the study is focused on the main components of the edifice of art as significant system: the figurative thinking, its instrument (the figurative language) and product (the figurative work), to which corresponds a strategy of interpretation – the lecture of the figurative image. The characteristics of his approach are an "historyzed" structuralism, anti-naturalism and formalism.

1. Presupozițiile și principiile demersului francastelian. Istoric și sociolog al artei, profesor la Universitatea din Strasbourg, apoi director de studii la Ecole Pratique des Hautes Etudes din Paris, Pierre Francastel (1900-1970) a vizat în cercetările sale, pe lângă unele teme de istoria artei (rolul imaginarului, stilurile artistice, istoria picturii franceze) și altele cu un caracter mai pronunțat teoretic, precum elucidarea raportului imaginilor cu societatea și, prin aceasta, a naturii faptului artistic.

Impulsul acestor cercetări i-a venit din conștiința acută a importanței artei, nu doar pentru înțelegerea epocilor trecute, ci și pentru epoca actuală, care pare să se îndrepte spre o "societate a privirii"¹. În studiile publicate la sfârșitul deceniului cinci și în lucrarea *Pictură și societate. Nașterea și distrugerea unui spațiu plastic de la Renaștere la cubism*, (1951) lansează noțiunea de limbaj figurativ, dezvoltată apoi în lucrări cu un caracter mai pronunțat teoretic – *Artă și tehnică în secolele 19 și 20* (1964), *Realitatea figurativă. Elementele structurale de sociologia artei* (reunind studii din anii 1948-1964), *Figura și locul* (1967) care aduc o perspectivă nouă în analiza artei, punând sistemele de forme în relație cu viața grupurilor sociale.

¹ < În ce mă privește, înclin să cred că mergem spre o epocă în care semnul figurat și tehnicile artistice vor lua-o din nou înaintea semnului scris. Prin cinematograful, afișul, reclamă, pictură și arhitectură, omul este asaltat din toate părțile de semne prescurtate care cer o interpretare rapidă. Mai mult ca oricând, oamenii comunică între ei prin privire. Cunoașterea imaginilor, a originii, a legăturilor lor este una din cheile timpului nostru. Pentru a ne înțelege pe noi înșine și pentru a ne exprima este necesar să cunoaștem în profunzime mecanismul semnelor la care am recurs.> P. Francastel, *Realitatea figurativă*, Ed. Meridiane, 1972, p. 66.

În cele ce urmează, vom reconstitui presuposițiile și principiile ce alcătuiesc structura de rezistență a unei teorii care, dispersată în texte sau diseminată în analize cu intenții mai degrabă istorice, nu a fost expusă întotdeauna sistematic.

Trebuie observat, mai întâi, că ceea ce a pus în mișcare demersul său a fost și nemulțumirea izvorâtă din constatarea dublei insuficiențe – metodologică și teoretică – a abordărilor de până atunci și sociologia artei².

Din punct de vedere metodologic, obiecțiile lui Francastel vizează, pe de o parte, caracterul descriptiv și "izolaționist" al cercetărilor de istoria artei interesate doar de inventarierea operelor sau de stabilirea unor serii tipologice, neținând seama de contextul social și de raporturile artei cu alte activități; pe de altă parte – privitor la tabăra istoricilor sau a sociologilor – vizează fie neîncrederea acestora în documentul nescris, figura (și, astfel, reducerea picturii la un accesoriu nesemnificativ sau cel mult ilustrativ) fie, atunci când această neîncredere a fost depășită prin elaborarea unei sociologii a artei, abordările care luau în considerare arta doar ca transpunere a valorilor mediului social, ca suprastructură strict determinată. El s-a străduit să opună acestui tip de demers, care vedea în artă doar aspectul inerțial, pasiv, o dialectică mai subtilă a relației "instrument" – "martor", insistând nu doar pe profitul rezultat din rolul de document al artei³, ci și pe influența artei asupra societății, pe rolul ei anticipativ și instaurativ, de creare a unor noi valori.

Miza demersului său este astfel nu doar metodologică, ci și teoretică. Francastel acuză și inadecvarea teoriilor moderne (de sorginte kantiană și romantică) privitoare la statutul artei, al valorilor artistice și la relațiile acestora cu lumea acțiunii, a utilității, a tehnicii. Din acest punct de vedere, el vizează depășirea falsei opoziții dintre estetic și tehnic, ca și substituirea ideii de "artă gratuită" (arta privită ca simplu joc al spiritului, rupt de orice contingență practică) cât a noțiunii romantice de "artă inspirată" (arta al cărei singur scop ar fi de a întredeschide o mică fereastră asupra infinitului), cu concepția despre artă ca mijloc de cunoaștere și comunicare a nevoilor și dorințelor unei epoci sau societăți⁴.

Pentru a depăși aceste insuficiențe, Francastel a încercat să realizeze sinteza perspectivei istorice și a celei sociologice cu perspectiva structurală. Dat fiind contextul dominat al acelor ani, în chip inevitabil apare și apelul la constelația conceptuală structuralistă: limbaj, cod, structură, semn, sistem semnificativ, lectură, descifrare. Desigur, acest apel nu a survenit doar prin presiunea contextului, ci atât din modul în care el plasează arta în câmpul cunoașterii și al comunicării, cât și din nevoia lui de obiectivitate și metodă, pe care perspectiva structurală părea să le ofere ca alternativă la o abordare mai "lirică" a artei.

Proiectul său vizează, prin urmare, construirea unei teorii a artei (picturii) ca sistem de semnificare, teorie comparabilă cu cele formulate pentru alte categorii de limbaje⁵, dar care să ducă la recunoașterea specificității limbajului plastic:

² Vezi Pierre Francastel, "Sociologia artei și problematica imaginarului", introduce la *Realitatea figurativă, Elemente structurale de sociologie a artei*, pp. 24-27.

³ Folosirea adevărului artistic și a artiștilor pentru explicarea socială a istoriei: <Prin imagine s-a exprimat, răspândit și conservat o parte din fondul esențial al gândirii oamenilor.> *Realitatea figurativă*, p. 101.

⁴ P. Francastel, "Tehnică și estetică", în *Realitatea figurativă*, pp. 95-105.

⁵ Înrudirea cu încercările "noii critici" literare e afirmată explicit, în *Realitatea figurativă*, p. 170.

pentru Francastel, abordarea formelor specifice și a calităților proprii limbajului plastic e condiția necesară a unui demers cu adevărat științific în analiza artei. Astfel încât raporturile sale cu semiologia generală de inspirație lingvistică și cu aplicațiile ei parcelare se plasează pe terenul unui permanent joc de asemănări și opoziții, de apropieri și distanțări (mai ales prin calitatea specifică atribuită de el domeniului artistic – figurativitatea – de unde conceptele de gândire figurativă, limbaj figurativ, operă figurativă, semn figurativ, imagine figurativă), joc izvorât din necesitatea aplicării unor metode care să țină cont de natura proprie a artei.

Ajunși în acest punct, este important să punem în evidență și presuposițiile care stau la baza teoriei sale și care îi colorează în mod specific profilul: o concepție genetică și activă, atât a structurilor gândirii cât și a realului. Exaltarea rolului activității spirituale ca ordonatoare a câmpului experienței subîntinde cercetarea sa pe liniile de forță, explicit invocate sau detectabile în subtext, ale unei teorii structuralist-genetice (Jean Piaget) sau ale unei filosofii a spiritului (de la Kant până la Croce).

Pe această bază se înalță două postulate ale construcției francasteliene.

Primul rezultă din respingerea noțiunii "simple" a realului, adică a realității în sine, având un caracter absolut. Esența acestui postulat este cuprinsă în ideea că nu există ordini finite sau realități anterioare cunoașterii și activității umane.

Al doilea constă în afirmarea existenței unei facultăți a spiritului uman – gândirea figurativă sau plastică -, un tip de activitate spirituală încarnată în opere, ireductibilă la alte forme de activitate și având, prin urmare, propriile ei legi, propria ei evidență. Acest postulat are și un corolar, dedus din cel dintâi: gândirea figurativă este una din modalitățile prin care omul (își) formează universul.

De aici rezultă trăsăturile caracteristice demersului francastelian, cu consecințe semnificative pentru determinarea naturii artei, a operei de artă, și interpretare acesteia:

- structuralism "istoricizat": așa cum realității i se refuză privilegiul permanenței și obiectivității, așa cum nu există structuri imuabile, identice ale gândirii, nu există nici forme eterne de limbaj artistic, nici valori absolute. Artă este un sistem de semnificare, autonom, dar totuși dependent de mediul de civilizație (social, istoric, tehnic, geografic, etc.);

- antimimetism: împotriva concepției artei ca imitație pasivă a unei realități obiective, opera de artă apare ca instaurare a unei ordini, rezultată din dialectica realului, perceptului și imaginarului;

- funcționalism/formalism: întrucât nu subiectul unei opere contează, ci mecanismul individual l-a făcut lizibil și eficace, interpretarea operei de artă este desprinsă de comentariul ei anecdotic, realist, și centrată pe mecanismele de semnificare.

Aceste preliminarii ne permit și punerea în lumină a structurii demersului său: gândirii figurative, ca facultate spirituală, îi corespunde un instrument – limbajul figurativ – și un produs – opera figurativă -, toate constituind împreună edificiul artei ca sistem de semnificare; sistemului artei îi corespunde o strategie interpretativă – lectura și descifrarea. Această structură va ghida și analiza noastră, dezvoltată în paragrafele următoare.

2. O facultate spirituală: gândirea figurativă. După cum arătam mai sus, la baza teoriei francasteliene a artei stă înțelegerea spiritului uman ca un sistem de facultăți autonome, ordonatoare ale câmpului experienței. În opinia lui Francastel, ceea ce caracterizează spiritul este puterea de selecție, materializată, spre exemplu, în concepte prin intermediul vorbirii, în scheme logice prin intermediul matematicii și în obiecte figurative prin intermediul artei. Nici unul din aceste tipuri de gândire nu este reductibil la celelalte: dacă vorbirea este martorul activității abstracte a spiritului, arta este martorul activităților care dau formă realului (adică cele figurative), ambele caracterizând în egală măsură, dar parțial, o societate.

Fundamentul demersului său îl oferă, prin urmare, postularea existenței unei forme particulare de raționalitate – gândirea figurativă sau plastică – legată de practica activităților estetice⁶. Ea are un statut asemănător celorlalte forme (verbală, matematică, logică, tehnică) ale activității umane elementare, însă, fiind o funcțiune completă a spiritului, nu se suprapune acestora.

În consecință, Francastel susține că trebuie să considerăm arta ca pe orice formă de activitate specifică omului, sub dublul ei aspect, atât concret – ca generatoare a unei colecții de obiecte -, cât și mental – ca martor al unui tip particular de raționalitate, a cărei cunoaștere îi este absolut necesară istoricului⁷.

În acest fel, el se menține pe terenul aceleiași atitudini ambivalente, de apropiere și distanțare simultană, față de modelul semiologic structuralist. Dacă analogia cu principiile lingvistice e invocată în sprijinul distincției dintre gândirea figurativă și materializarea ei⁸, în schimb aspirația semiologiei generale e reorientată de la căutarea analogiilor la cea a specificităților. Unitatea originară e pulverizată într-o multitudine de limbaje, ireductibile, ale unui nou "turn Babel" cultural. Astfel, putem citi în *Realitatea figurativă*:

<Această lucrare tinde să demonstreze tocmai existența unei gândiri plastice distincte de gândire științifică și utilizând sisteme de semne distincte de semnele care marchează limbajul verbal. Efortul cu adevărat interesant constă nu în a descoperi analogiile existente între formele de gândire autonome, ci dimpotrivă, de a determina originalitatea ireductibilă a principalelor tipuri de gândire, generatoare de sisteme adecvate de expresie.>⁹

Trebuie amintită aici o altă sursă a conceptului gândirii figurative, și anume Benedetto Croce, recunoscut în mod explicit ca precursor al afirmării acestui tip specific de gândire, prin afirmarea primatului personalității creatorului și situarea esteticii pe planul istoriei spiritului. Francastel formulează însă mai multe obiecții împotriva esteticii croceene, care, întemeiată pe o concepție a artei având "expresia" ca principiu de bază, s-ar lovi de dificultăți în analiza creației, a operelor și a rolului artei în viața societăților. Astfel, demersul lui Croce ar fi eludat

⁶ Vezi P. Francastel, *Realitatea figurativă*, pp. 28-32; 37-38; 41; 136; 177; *Figura și locul*, Editura Univers, București, 1971, p. 11.

⁷ *Realitatea figurativă*, p. 126.

⁸ <Ceea ce a spus Saussure despre limbaj trebuie spus de asemeni și pentru artă; trebuie să se facă distincția între nomenclaturile verbale sau figurative și facultatea care le-a făcut posibilă elaborarea. În artă, ca și în lingvistică, punctul de vedere creează obiectul.> *Realitatea figurativă*, p. 113.

⁹ *Op. cit.*, p. 158.

istoricitatea în planul creației, ca și dialectica realului și imaginarului, rămânând abstract-doctrinar, neimplicat în analiza directă a operelor. O obiecție crucială vizează și înțelegerea raportului dintre individual și colectiv: după Francastel, arta nu este o modalitate a expresiei individuale¹⁰. Dimpotrivă, trebuie subliniat că el atribuie gândirii figurative un caracter mai degrabă transpersonal: în măsura în care inserează în colectiv actul individual, arta este o manifestare a mentalității și sensibilității colective.

Gândirea figurativă se dovedește a fi o componentă esențială a edificiului artei ca sistem de semnificare. Calitatea ei de facultate spirituală autonomă fundamentează atât autonomia artei, ca unul din modurile sociale majore de exprimare a omului, cât și rolul ei activ, instaurativ.

Pentru Francastel, arta este, în primul rând, un sistem autonom de cunoaștere și activitate: rolul ei este de a deschide oamenilor posibilitatea de a face cunoscute o serie de valori, care nu pot fi sesizate și notate în acest fel. Autonomia nu implică însă izolarea artei de alte forme ale activității umane, ci nesubordonarea față de acestea. Astfel că, împotriva demersurilor unui Wölfflin sau Focillon, care urmăreau numai dezvoltările interne ale formei ca univers cu o viață aparte, Francastel susține ideea strânsei solidarități a tuturor formelor de expresie într-un stadiu determinat din dezvoltarea aceleiași civilizații¹¹.

Această facultate de a genera sisteme ordonatoare ale câmpului experienței justifică, de asemenea, rolul anticipativ și instaurativ al artei. Principiul de la care pleacă Francastel este cel al caracterului activ al percepției, considerată ca fiind deja un mod de interpretare: <Prin văz, spiritul nostru elaborează un tip specific de forme, cu alte cuvinte, de moduri de interpretare și nu moduri de reproducere a naturii.>¹² Mai mult, afirmă el, arta urmărește, ca orice limbaj, descrierea și organizarea câmpului perceptiv al umanității. Această organizare este activă, ea implică nu recunoașterea, ci crearea valorilor: oamenii nu descifrează un univers static, ci îl modelează fără încetare într-un fel original, creând, în mod simultan, forme și semnificații¹³. Artă nu mai trimite la un dat, ci constituie o anticipare a viitorului altfel spus, nu miturile, ci utopiile sunt cele care alimentează gândirea figurativă atunci când ea este creatoare.

Trebuie deci observat că gândirea figurativă nu presupune existența unor structuri/valori inuabile, identice în societăți și epoci diferite. Respingând "mitul realismului", Francastel respinge și "mitul structuralismului", care transferă asupra structurilor concepția realist-idealistică a obiectului, adică ipoteza unor modele spirituale prefabricate pe care artistul ar trebui să le transcrie în loc să le creeze. Dar, afirmă el, structurile nu sunt un dat: așa cum nu există o lume exterioară constituită în mod pozitiv undeva în spațiul infinit, astfel încât omul, explorând-o, ar

¹⁰ Vezi *Realitatea figurativă*, pp. 137-141.

¹¹ <Gândire matematică, gândire tehnică, gândire muzicală, gândire plastică, fiecare din formele principale ale activității umane își păstrează, desigur, riguroasa sa specificitate, dar ele reflectă, o aceeași atitudine fundamentală a spiritului. Fiecare epocă exprimă acest caracter de unitate prin care se manifestă un proces identic de legătură între fapte și idei, proces în care constă o civilizație...> *Realitatea figurativă*, p. 254.

¹² *Figura și locul*, p. 63.

¹³ *Realitatea figurativă*, p. 112.

descoperi în mod progresiv fețe ale realității conforme ca natura sa, tot așa nu există nici în domeniul închipurilor un anume repertoriu de scheme organizatoare ale actelor sau ale gândurilor noastre¹⁴.

Astfel, dacă gândirea figurativă apare ca o facultate nu numai de reprezentare ci și de organizare a universului, arta, la rândul ei, încetează să mai fie considerată reproducere a naturii, pentru a deveni interpretare/creare a acesteia.

3. Un instrument: limbajul figurativ. Conform unui principiu de bază al structuralismului ("nu poate exista gândire fără limbaj"), gândirii figurative îi corespunde un limbaj specific – limbajul figurativ. Ca și aceasta, limbajul figurativ este autonom: posedă semne specifice și reguli proprii de înțelegere și reprezentare, variabile după țări și epoci; constituie un tip de structuri ireductibile la oricare altele; nu exprimă cunoștințe accesibile pe alte căi; apare ca un instrument de in-formare a universului, punând în cauză raportul dialectic dintre om și univers¹⁵.

Din perspectiva sociologică propusă de Francastel, considerarea artei ca limbaj este fundamentală pe distincția dintre "Formă" și "forme". Încercând să surprindă și să rezolve relația dialectică dintre individual și colectiv, precum și cea dintre instaurare și imitare, el pune în evidență diferența dintre două tipuri de categorii spirituale, sau două tipuri de opere, între care există o diferență de natură ce impune abordarea lor diferită. Pe de o parte, ar exista o categorie a genezelor sau a creației – Forma -, definită drept principiul de organizare sau modelul, nu concret ci inventat și organizat pe planul imaginarului, care va constitui prototipul pe care îl reproduc lucrările de serie. Forma apare în operele care introduc un nou sistem imaginar, arbitrar, dar coerent¹⁶. Pe de altă parte, ar exista o categorie a difuzării – formele -, adică o serie de obiecte oarecare, ce imită un obiect deja existent; acestea apar în monumentele sau tablourile care constituie stilurile¹⁷.

Astfel, relația dintre individual și colectiv este rezolvată de Francastel prin aplicarea la artă a unui principiu esențial al teoriei lui Saussure: orice schimbare este mai întâi produsul unei inițiative individuale, dar pătrunde în limbă numai când comunitatea și-o însușește. În mod similar, deși poate fi întemeiat în urma unei inițiative individuale, limbajul figurativ nu este o expresie individuală, ci, asemeni gândirii figurative, are un sens transindividual, de sistematizare colectivă a universului, conform scopurilor specifice, capacităților tehnice și cunoștințelor intelectuale ale unei societăți¹⁸. În acest fel, arta poate fi considerată ca un sistem susceptibil de a servi ca

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 41; 171-172.

¹⁵ P. Francastel, *Realitatea figurativă*, pp. 176-177.

¹⁶ Conceptul de Formă este foarte important în strategia argumentativă a lui Francastel, fiind folosit și drept criteriu al artisticității operei, precum și în explicarea mecanismului schimbării/invenției. Vezi mai jos, p. 20 și p. 26.

¹⁷ *Realitatea figurativă*, pp. 118-122.

¹⁸ < Dacă acest decupaj [organizarea câmpului experienței realizată de artist] n-ar corespunde decât unei experiențe individuale, opera ar fi pierdută și nu ar exista civilizații; din contră, în măsura în care artistul surprinde elemente reperabile și de către alții el întemeiază un limbaj. În continuare, limbajul figurativ se dezvoltă, având cu atât mai multe șanse de reușită cu cât urmează mai îndeaproape reguli de gândire logică, încarnând astfel unele valori mobile ale vieții spiritului, în contact, mereu reînnoit, cu experiența. Ca

instrument unor grupuri de indivizi diferențiați dar conștienți de solidaritatea lor, deci, ca un adevărat limbaj care servește cunoașterii și comunicării.

De asemenea, această distincție îi permite lui Francastel să accentueze caracterul instaurativ al artei, în detrimentul celui imitativ. Conceptul de "figurativ" are un sens antimimetic, întrucât este opus nu non-figurativului (ca alternativă de tratare a subiectului unui tablou, ci teoriilor care consideră opera de artă drept reproducere a lumii sau ilustrare a unor noțiuni elaborate la capătul unei alte activități decât cea figurativă, și care nu acordă artei alt statut decât acela de abilită tehnică de redare a unei presupuse viziuni naturale, imuabilă omului:

<Arta este figurativă nu pentru că ar constitui o oglindă a unei realități conforme cu ce se percepe pe loc, imediat, sau cu ceea ce este instituționalizat, ci pentru că pune la dispoziția indivizilor și societăților un instrument propriu de explorare a universului sensibil, a gândirii, și de traducere simultană, pe măsura dezvoltării sale, a observațiilor făcute și a legilor de cauzalitate.>¹⁹

Astfel, "a figura" nu înseamnă "a transcrie" realitatea, spectacolul universului natural, sau "a exprima" subiectivitatea artistului, ci a integra într-un sistem, totodată material și imaginar, elemente a căror juxtapunere creează noi obiecte, susceptibile de recunoaștere și interpretare. După cum observă Aurel Codoban, categoria de figurativ propusă de Francastel amorsează o mutație importantă în înțelegerea limbajului plastic. Acesta încetează de a mai fi o colecție de semne-simboluri cu referent exterior, pentru a deveni un sistem semnificant: el nu mai reprezintă lumea, ci o semnifică. Dacă pentru teoria tradițională a artelor plastice legătura dintre realitate și semnul plastic, gândit ca simbol, se purta la nivelul conținuturilor (în genul relației de la cauză la efect), pentru sociologia structuralistă a artei lumea își găsește expresie în semnele plastice numai la nivelul structurilor, a sistemelor de semnificare, iar relația este una de semnificare²⁰.

Prin urmare, una din principalele probleme este, și la acest nivel, confruntarea artei cu limba, considerată de structuralism ca norma tuturor activităților semnificative. Mai exact, e vorba de analiza analogiilor și punctelor de disjunctie dintre limbajul figurativ și limbajul verbal.

Pe lângă valoarea de sistem de semne atribuită artei, deja invocată, analogia este prezentă și în ceea ce privește definirea funcțiilor artei. Într-o societate dată, sistemele figurative îndeplinesc funcții analoge sistemului verbal: de decupare a realului în ansambluri recognoscibile, organizate, de materializare, transmitere și impunere a unor idei. Tocmai această întrepătrundere a funcțiilor este cea care face dificilă distingerea acestor două demersuri ale spiritului²¹.

Cu toate aceste analogii, arta, în esența ei, nu poate fi redusă la modelul limbii. Ea deține mijloace și legi proprii, variabile dar autonome. De aceea, relația artei cu limba nu este cea a unui simplu transfer de valori într-un sistem privilegiat, așa cum niveli relația artei cu realitatea nu este una de simplă reflectare. Dorința de

și limbajul, arta își constituie în acest fel, o comoară acumulată de generații. Ca și limbajul, arta este una din creațiile cele mai continue ale gândirii.> *Realitatea figurativă*, pp. 168-169.

¹⁹ "Semnificație și figurare", în *Realitatea figurativă*, pp. 142-143.

²⁰ A. Codoban, *Structura semiologică a structuralismului*, p. 130.

²¹ P. Francastel, *Realitatea figurativă*, p. 165; *Figura și locul*, p. 53.

afirmare a specificului artelor plastice îl determină pe Francastel să refuze limba ca model al oricărei semnificări.

În viziunea sa, există câteva puncte de disjunctie substanțiale – triplă instituire, suport diferit, neomogenitate și variabilitate – care determină ireductibilitatea limbajului figurativ la cel verbal.

(i) Întrucât specificul unui sistem constă în ordinea combinatorie, nu în elemente, diferența fundamentală față de limbajul verbal este dată de articularea mai complexă a limbajului figurativ, sau ceea ce Francastel numește "triplă instituire".

Posibilitatea de a vorbi și înțelege o limbă depinde de faptul că lanțul vorbit, care alcătuiește un continuum, este divizibil în elemente "discrete", reperabile și identificabile (dubla articulație). La prima vedere, mecanismele artei par identice: sistemele figurative par a se constitui pe aceeași cale, semnele figurative fiind și ele susceptibile de descompunere în elemente simple și altele compuse. Dar, afirmă Francastel, nu putem identifica cel mai mic element al realității figurative cu un microelement care, asemeni fonemului, ar reproduce o "oercepție naturală" a ființei umane. Nu există nici un semn figurativ, chiar cea mai mică articulație posibilă rămâne și ea combinatorie. La fel, dacă cea de-a doua articulație a sistemului figurativ există, ea nu este o dublură a primei. Un sistem figurativ și, totodată, combinatoriu nu poate fi abordat dintr-o perspectivă pur analitică. Forma figurativă nu se identifică cu un model realizat dinainte în materie, ci ea integrează într-o manieră constelantă elemente diferite atât prin originea lor, cât și prin gradul lor de realitate²².

Prin urmare, principiul dublei articulații caracteristic limbii nu se poate aplica la artă: opera figurativă nu se poate descompune în elementele sale (ceea ce o caracterizează fiind tocmai faptul că pune în combinație elemente ireductibile la un vocabular), iar o eventuală reducere a culorilor la un mic număr de elemente nu poate fi realizată²³. Cu toate acestea, el nu renunță la analogia articulării, dimpotrivă, în opinia sa stratificările limbajului figurativ sunt mai numeroase decât cele ale limbajului vorbit, în temeiul faptului că permanența semnului și materialitatea lui îl angajează nu numai în timp ci și în spațiu. Dacă "obiectele figurative" și "spațiile imagine" constituie două instrumente ale limbajului figurativ care pot fi asimilate, într-o oarecare măsură, articulațiilor limbajului, există totuși o diferență esențială între sistemele gândirii verbale și cele ale gândirii figurative: acestea își păstrează propriile lor structuri autonome și distincte, fiind juxtapuse, și nu integrate în întregime, într-un al treilea sistem de selecție și repartitie, "câmpul figurativ" al operei. Acest fenomen fundamental – tripla instruirea – este suficient, crede Francastel, pentru demonstrarea caracterului ireductibil al celor două funcții majore ale spiritului, complementare dar în același timp neasimilabile între ele²⁴.

(ii) A doua diferență esențială între acțiunea semnificantă a limbii și cea a artei o constituie caracterul diferit al suportului lor. În timp ce materia limbii constă în ceea ce lingviștii numesc "lanțul vorbit" (sunete care în mod necesar se succed

²² *Figura și locul*, p. 105.

²³ "Semnificație și figurare", *Realitatea figurativă*, p. 173.

²⁴ Vezi *Figura și locul*, pp. 156; 162; 361.

în timp), materia artei constă într-un ansamblu stabil de elemente situate în întindere – spațiu figurativ sau volum²⁵. Scopul artei este de a fabrica obiecte figurative și reale totodată, în cazul ei ordinea compusă fiind realizată atât în spirit cât și în materie (opera de artă fiind realmente un lucru cu o existență distinctă).

(iii) Limbajul figurativ este specific și pentru că, spre deosebire de limbajul vorbit, nu este un limbaj omogen, ci constituie unul din sistemele prin intermediul căruia se ierarhizează și se integrează experiențele individuale și colective, legate de niveluri foarte variate de realitate, precum și elemente care nu sunt nici de același nivel de abstracțiune, nici de același nivel de invenție²⁶. Artiștii nu fac inventarul faptelor din natură la scara imuabilă a umanității, ci sugerează ordini combinatorii, creând pentru fiecare operă relații de cauzalitate și mijloace specifice.

(iv) În legătură cu trăsătura mai sus menționată, există încă o diferență esențială față de sistemul verbal: variabilitatea limbajului figurativ. În timp ce limba oferă vorbitorului un sistem fix pentru o generație sau pentru un mediu dat, arta (pictura) se dovedește capabilă să mânuiască simultan nu numai combinații de elemente în interiorul unui sistem, ci chiar sisteme deosebite. Pentru o societate dată, afirmă Francastel, nu există o formă privilegiată și exclusivă de limbaj figurativ, ea putând utiliza în mod normal mai multe sisteme figurative. Astfel, elementele care alcătuiesc limbajul figurativ nu trimit la un cod valabil la scara întregii umanități²⁷.

Această trăsătură a limbajului figurativ e foarte importantă, deoarece îi permite lui Francastel ca, în corelație cu accepțiunea dată de el realului, să desfășoare o critică radicală a universalismului valorilor estetice.

Spre exemplu, împotriva teoriei clasice a realismului optic renascentist, Francastel susține că perspectiva nu ar fi o lege a naturii, o viziune "obiectivă" corespunzând unui progres absolut al cunoașterii, ci un sistem de exprimare figurată, determinat de anumit nivel tehnic, intelectual și social de civilizație. Această afirmație se bazează pe modul în care el înțelege realul/spațiul: dacă, împotriva "iluziei realismului", Francastel nu mai concepe lumea exterioară ca pe o realitate în sine, ca pe un "obiect" în fața căruia s-ar afla omul din toate timpurile și din toate țările, ci ca pe un câmp de experiență ordonat, printre altele, de gândirea plastică, atunci cu atât mai puțin absolută sau imuabilă poate să-i apară reprezentarea acesteia.

Fundamentul acestei concepții despre realitate i-a fost oferit de studiile de psihologie genetică ale lui Jean Piaget și Henri Wallon asupra etapelor dezvoltării percepției spațiale și construcției realului la copil, studii prin care concepțiile tradiționale despre un spațiu absolut sau intuiționist au fost abandonate în profitul noțiunii de spațiu genetic²⁸. Preluând această noțiune, Francastel a pus în relație cu percepția spațială o anumită viziune a spațiului, care, la rândul ei, ar determina un tip specific de reprezentare sau de limbaj plastic.

²⁵ *Op. cit.*, p. 105.

²⁶ P. Francastel, *Realitatea figurativă*, p. 173.

²⁷ *Figura și locul*, p. 68.

²⁸ Vezi P. Francastel, "Spațiu genetic și spațiu plastic", în *Realitatea figurativă*, pp. 180-215, și *Pictură și societate. Nașterea și distrugerea unui spațiu plastic de la Renaștere la cubism*, Editura Meridiane, București, 1970, pp. 53-56.

Astfel, prima etapă a dezvoltării percepției spațiale ar fi percepția topologică a spațiului: un spațiu deformabil, bazat pe noțiuni de vecinătate și separare, de succesiuni și mediere, de cuprindere și continuitate, independent de orice schemă formală și de orice scară fixă de măsură. După Francastel, viziunea topologică a spațiului ar sta la baza limbajului artei contemporane (Picasso, Matisse, Braque, Léger), putând fi însă întâlnită și în numeroase opere de artă primitive.

A doua etapă ar fi percepția proiectivă a spațiului, adică viziunea unei lumi mai distincte de corpuri fixe înzestrate cu forme, susceptibile de a fi clasate și reproduse, dar fără o scară permanentă și abstractă de măsură. Acestei viziuni i-ar corespunde arta egipteană sau arta Evului Mediu. Spre exemplu, Evul Mediu nu a avut decât o viziune proiectivă și egocentrică asupra lumii, concepând-o ca pe o materializare a gândirii lui Dumnezeu. Crezând că totul este în Dumnezeu, nu s-a preocupat de raporturile de dimensiune și poziție existente între lucruri, deoarece ele nu erau considerate decât manifestarea unei esențe unice. De aici ar decurge reprezentarea simbolică a spațiului prin valori, atribute de semnificație morală: spațiul pe care l-a creat arta Evului Mediu ar fi un spațiu plastic de gradul al doilea sau proiectiv, după terminologia lui Piaget.

Celei de-a treia etape de percepție spațială i-ar corespunde viziunea spațiului euclidian, adică un univers ordonat în funcție de un sistem de măsură închis, un sistem al raporturilor de mărime fixă între obiecte, chiar și absente, al relațiilor pur logice și al relațiilor asimetrice, pe scurt, întregul sistem de cifrare care servește de generații drept bază științei și vieții imaginative a Occidentului.

După Francastel, Renașterea ar fi împărțită această viziune, care a avut ca punct de plecare trecerea de la ideea că lumea este o reprezentare concretă a gândirii lui Dumnezeu, la cealaltă idee, potrivit căreia lumea este o realitate în sine (semidivină, de altfel) și înzestrată cu atributele permanenței și eternității. Spațiul plastic elaborat în secolele XV-XVI a suferit influența unei întregi filosofii (credița în realitatea legilor lumii exterioare, în faptul că natura e o realitate permanentă oferită omului ca un spectacol sau un câmp închis de acțiune, și că există o armonie exprimabilă prin raporturi matematice), sprijinindu-se în același timp pe datele științei numerelor și pe inventarierea în curs a spectacolului naturii. Renașterea a fost însă, înainte de toate, dualistă: s-a îndreptat spre redarea spațiului reprezentativ al unui univers în care, sub ochiul lui Dumnezeu dar cu gingășie față de acesta, se mișcă după legi fixe oameni și obiecte²⁹.

Concluzia lui Francastel este că, întrucât un spațiu plastic traduce comportamentul general al unei societăți și corespunde structurii ei ierarhice, ca și unui anumit nivel de cunoștințe (matematice, fizice sau geografice), nu ar putea exista o reprezentare privilegiată, unică sau universală, a spațiului. De aceea, afirmă el, este chiar necesar ca reprezentarea spațiului să se schimbe, atunci când societatea se transformă într-o măsură suficientă pentru ca toate evidențele intelectuale și morale, care au făcut universul transparent un oarecare tip, să fie răsturnate.

O astfel de transformare radicală a survenit în epoca modernă. Aceasta a renunțat la credința în fixitatea principiilor statornicite de generațiile anterioare; și-a transformat universul material prin descoperirea unor noi legi care au pus în

²⁹ P. Francastel, *Pictură și societate*, p. 154.

discuție principiile generale ale științei clasice; și-a transformat, deasemenea, credințele filosofice, instaurând o nouă dialectică a gândirii și modificând în aceeași măsură condițiile cotidiene ale acțiunii oamenilor asupra lumii exterioare, precum și ale concepțiilor lor asupra ordinii sociale.

Drept urmare, epoca modernă a ieșit în mod necesar din spațiul tradițional și a elaborat un nou sistem de vizualizare: calitățile spațiului se concretizează acum într-o funcționare bazată nu pe combinarea perspectivei liniare cu focarul unic de lumină ci, de această dată, pe noua ambiguitate spațială a suportului opusă valorilor autonome ale culorii pure. Mai mult, aceste schimbări impun noi orientări: arta contemporană este o artă în care semnul este utilizat în stare aproape pură, iar valorile care îi interesează pe artiști – ritm, viteză, deformări, plasticitate, mutații, transferuri – coincid cu formele generale ale activității fizice și intelectuale ale epocii noastre și se opun, în mod violent, oricărui aspirații ale societăților izvorâte din Renaștere – stabilitate, obiectivitate, permanență³⁰.

Această idee are și implicații teoretice mai largi: după Francastel, chiar noțiunea valorilor estetice permanente ar fi falsă, întrucât nu există un adevăr plastic absolut de care ne îndepărtăm sau ne apropiem mai mult sau mai puțin³¹. În această privință, însă, i se poate aduce obiecția că asimilează două ordine de fapte diferite, extrapolând în mod ilegitim concluziile rezultate din analiza stadiilor percepției spațiului, sau dezvoltarea individuală, la viziunea asupra universului, sau dezvoltarea civilizațiilor.

4. Un produs: opera de artă ca sistem de semne. Putem întâlni în scrierile lui Francastel două ipostaze definitorii ale operei de artă: cea de "utilaj material" sau obiect de civilizație, și cea de "utilaj mental" sau obiect figurativ.

(1) Opera de artă ca "utilaj material" sau obiect de civilizație. Conceptul operei ca obiect de civilizație depășește zona purei specificități a gândirii figurative, circumscriind o zonă în care funcțiile spiritului se întrepătrund³² și anume, opera de artă în funcționalitatea ei socială, inserată în contextul viu al unei culturi și nu izolată în vitrina de muzeu în scopul "purei" contemplări estetice. Pentru a defini obiectul de civilizație, Francastel invocă trăsăturile măștilor africane, amintite de Geirges Balandier în lucrarea sa *Afrique ambiguë*: "arhive" ale unui popor, în care se pot citi vechile coduri morale și politice; produsul unor emoții, suscitând la rândul lor puternice emoții estetice; reflex al societății cât și al imaginii de sine a omului, ceea ce le face indispensabil pentru cunoașterea societăților ale căror comportamente și valori le materializează.

Acesta nu este însă cazul singular al societății arhaice. De-a lungul tuturor civilizațiilor, se poate constata existența unor obiecte materiale purtătoare de semnificații care le abat de la întrebuintărea lor originară, fără să le modifice aparența. Nu aparența exterioară și nici destinația unui obiect îi conferă acestuia

³⁰ P. Francastel, *Pictură și societate*, p. 225.

³¹ *Realitatea figurativă*, p. 201.

³² <Operele de artă nu sunt nici strict utilitare, nici pur gratuite, ci se înscriu în categoria obiectelor de civilizație. Este o greșală să se creadă că există funcțiuni complet distincte ale spiritului care se exprimă pe de-ntregul și exclusiv prin serii de acte și obiecte determinate.> *Realitatea figurativă*, p. 127.

puterea de expresie, ci felul în care el a fost executat și în care este integrat într-un sistem. Există obiecte utilitare care sunt opere de artă și care semnifică valori importante pentru a cunoaște o ambianță, există tablouri și statui care nu semnifică nimic și care nu sunt, în definitiv, nici opere de artă, nici obiecte de civilizație³³.

De aici rezultă consecințe semnificative pentru definirea naturii operei de artă. Întrucât nu finalitatea estetică este cea care conferă unui obiect calitatea de operă de artă, aceasta e ireductibilă la o întrupare a "Frumosului" ca valoare absolută. Prin urmare, Francastel înlocuiește categoria Frumosului cu categoria Formei (corelată cu cea de obiect de civilizație) în calitate de criteriu al artisticității operei:

<Ne găsim în fața unei opere de artă ori de câte ori un obiect constituie o schemă suficient de bogată de organizare a câmpului perceptiv, adică un decuplaj al continuumului indistinctal percepției, în funcție de o atribuire de valori de utilizare sau de reprezentare. Arta nu se află în mod necesar în lucrurile care își propun Frumosul drept finalitate (...) Frumosul nu este anterior lucrării, nu este fix și nu constituie o finalitate. Arta conferă o semnificație suplimentară unor obiecte al căror mod de existență nu este determinat de către ea.>³⁴.

Domeniul artei nu depinde, deci, de o finalitate (strict) estetică, fiind circumscris în mod diferit: tocmai pentru că arta este una din ramurile activității intelectuale a omului, afirmă Francastel, o descoperim uneori prin intermediul unor obiecte de civilizație servind altor scopuri, iar alteori prin intermediul unor sisteme de notații pur imaginare. Cercetarea trebuie să reconstituie astfel unitatea unei activități pentru care creațiile speculative și lucrările cvasiutilitare constituie cei doi termeni limită³⁵.

(2) Opera de artă ca "utilaj mental" sau obiect figurativ. Spre deosebire de noțiunea de obiect de civilizație, cea de "utilaj mental" sau obiect figurativ circumscrie zona specificului, a autonomiei limbajului figurativ: opera de artă ca materializare a gândirii figurative într-un sistem de semne. Ea se bazează pe distincția dintre artă și tehnică "pură" (văzută ca simplă transformare a conceptului în act, ca repetitivitate) precum și pe dialectica perceptului, realului și imaginarului³⁶.

Din această perspectivă, opera de artă reprezintă un loc în care se încrucișează elemente ieșite din domeniul percepției sensibile a realului și o Formă, adică un sistem imaginar, arbitrar dar coerent, pentru că este generator de legi de cauzalitate. Atât realul, cât și perceptul și imaginarul sunt prezente, dar nici unul nu este exclusiv. Cazurile extreme ar fi cel al artistului "măimută a naturii", în care rolul imaginației ar fi redus la zero, și cel al artistului lăsat în voia purei închipuirii personale.

Conceptul de obiect figurativ este fundamental pentru împlinirea scopului sociologiei structuraliste a artei propusă de Francastel, de a da seama de specificul artelor plastice. Acest concept îndeplinește o triplă funcționalitate strategică, fiind îndreptat nu doar împotriva esteticii întemeiate pe o concepție a artei ca expresie

³³ P. Francastel, *Realitatea figurativă*, pp. 144-148.

³⁴ *Ibidem*, p. 150.

³⁵ *Ibidem*, p. 151.

³⁶ Vezi *Realitatea figurativă*, pp. 127-128.

individuală, sau a celei întemeiate pe o concepție a artei ca imitație (pasivă) a unei realități "obiective", ci și împotriva imperialismului modelului lingvistic.

În primul rând, acest concept corespunde aspirației sale de detașare față de paradigma lingvisticii structurale și de constituire a unei semiologii specifice artelor plastice. Subzistă însă, și aici, aceeași ambivalență față de paradigma structuralistă. Așa cum am văzut, demersul său pleacă de la principiul că există o analogie între funcțiunile și chiar mecanismele prin care arta și celelalte sisteme de semne semnifică și comunică valori în cadrul societății. Fără a prejudicia posibilitatea unei abordări diferite – afirmă precaut Francastel – operele de artă figurative constituie sisteme de semne ce pot fi puse în paralel cu alte limbaje de care societățile se slujesc pentru a face posibilă comunicarea între membrii lor și pentru a le instituționaliza comportamentele. Mai mult, analogia este detectabilă și în modul în care semnul figurativ este definit ca o împărțire de suprafață și nu ca simbol al unei realități preexistente lui³⁷. Trebuie observat aici că trimiterea la antireferențialitatea modelului structuralist al limbii este făcută în profitul poziției sale antimimetice.

Cu toate aceste analogii, Francastel ține să marcheze distanța ce separă cele două domenii. Trebuie evitată, avertizează el, eroarea de a reduce estetica la o teorie a semnului, care provine din credința că valorile produse de artist trebuie traduse în limbajul vorbit pentru a putea fi înțelese de societate. Dar, fie că este vorba de muzică sau de arta plastică, opera însăși este mediul care face posibilă comunicarea: ea nu este niciodată substitutul unui lucru, ci este lucrul în însăși esența lui, semnat și semnificat totodată³⁸. De asemenea, arată Francastel, un principiu așezat de Saussure la baza teoriei sale, că forma semnului nu interesează sistemul, nu se aplică artelor³⁹. În consecință, trebuie marcată distincția dintre artă și cuvânt, sau dintre semnul figurativ și semnul lingvistic, iar investigațiile să fie dirijate de principiul cunoașterii directe a operelor și nu efectuate pe drumul ocolit al unor asimilări superficiale cu sistemele semnificative care utilizează suportul limbii (asimilări relegate într-o fază pur fiziologică a culturii)⁴⁰.

În al doilea rând, conceptul de obiect figurativ este folosit împotriva esteticii întemeiate pe o concepție a artei ca expresie pur individuală, căreia Francastel îi opune o teorie întemeiată pe dialectica individual-colectiv. Obiectul figurativ materializează în același timp valori individuale – revelatoare pentru faptele de conștiință ale artistului – și valori comune, sau moduri de gândire, revelatoare pentru instituțiile contemporane lui. Aceasta este rațiunea pentru care opera figurativă este reprezentativă atât pentru o acțiune individuală cât și pentru o înțelegere colectivă.

În al treilea rând, conceptul de obiect figurativ întărește distincția dintre reprezentare și figurare, îndreptată împotriva confundării invenției artistice cu imitația. Francastel pleacă de la o nouă interpretare a semnului plastic, considerat

³⁷ <Așa cum un cuvânt nu desemnează niciodată un lucru, tot așa o imagine nu corespunde niciodată unui decuplaj al realului, univoc și dat odată oentru totdeauna. Imaginile, ca și cuvintele, ne trimit la o judecată de valoare.> *Figura și locul*, p. 360.

³⁸ *Realitatea figurativă*, p. 29.

³⁹ *Op. cit.*, p. 119.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 39.

ca mărturie a unei voințe de organizare a câmpului socializat al percepției, în funcție de o activitate ordonatoare a spiritului: opera figurativă materializează rezultatele unei operații mintale și nu pe cele ale unei reproduceri a unor modele concrete, ea nu reproduce, ci instaurează. Acest concept are astfel un puternic sens antimimetic și antinaturalist, indicând faptul că opera de artă, în special imaginea, nu e o reprezentare a universului și nici reflexul unui "real" decupat în obiecte înainte de orice intervenție a spiritului uman, ci este ilustrarea a valorilor unei culturi⁴¹. Ceea ce constituie calitatea operei de artă este conformitatea ei nu cu realul ci cu spiritul creatorului. Aici, el se apropie de doctrina manieristă, reluând o idee a lui giorgio Vasari: ne servim de desen și culoare nu pentru a exprima ceea ce a creat Natura, ci pentru a întrupa concepțiile spiritului (sau Ideea).

Drept urmare a acestei triple strategii de disociere, o teză fundamentală a teoriei este aceea că semnul plastic nu este nici numai *expresiv* (imaginar și individual: expresie a valorilor proprii unui spirit creator) și nici numai *reprezentational* (real și colectiv: reprezentare a universului), ci și *figurativ*, adică legat de legile activității optice a creierului și de cele ale elaborării semnului ca atare. Semnul figurativ apare la capătul unui proces de activitate atât intelectuală cât și manuală, în care se întâlnesc și interferează elemente provenind nu din doi termeni, realul și imaginarul, ci din trei: perceptul, realul și imaginarul⁴².

Toate aceste premise justifică, în opinia lui Francastel, conceperea artei ca sistem de semnificare având un caracter specific:

<Artele figurative dau atât indivizilor, cât și societăților, puțința de a descoperi anumite relații între domeniul perceptului, realului și imaginarului, pe care nici un alt mod de activitate a simțurilor ori a spiritului nu le-ar îngădui să le prundă și nici să le exprime. Arta este una din activitățile permanente, necesare și specifice ale omului trăind în societate. Ea nu ne permite numai să notăm și să comunicăm reprezentări dobândite, ci să descoperim altele noi. Arta nu este comunicare, ci instituire. Ea nu este limbaj, ci sistem de semnificare.>⁴³.

Iar într-un alt fragment, sugestiv pentru această teză fundamentală, Francastel afirmă:

<Pictura nu este un procedeu de înregistrare optică a senzațiilor, ea nu procedează la inventarierea lumii reale care ne înconjoară, ci ne impune o ipoteză care se manifestă prin combinarea figurilor și locurilor. Asemeni tuturor artelor, pictura constituie un sistem de semnificare, care nu poate fi redus la nici un alt sistem, deși este supus aceluiași legi de inserțiune în realitate și în gândire ca și toate celelalte coduri constituite într-un mod permanent, deoarece acest sistem materializează o funcție, adică un comportament, un mod de a fi al omului. Arta nu e nici descriere, nici imitație, nici transfer, nici substitut al oricărui alt lucru cu puțință. Ea înnoiește fără sfârșit capacitățile noastre de recunoaștere și fixare a valorilor sociale.>⁴⁴.

Acest sistem de semnificare, concretizat în opera de artă, este conceput ca având un trei niveluri: nivelul semnelor, care materializează selecția internațională

⁴¹ *Realitatea figurativă*, p. 42.

⁴² *Realitatea figurativă*, p. 142.

⁴³ *Figura și locul*, p. 10.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 366.

a elementelor simple de reconstituire a vizibilului; nivelul configurației sau structurile, care determină dispoziția acestor elemente în interiorul câmpului figurativ și în spiritul provocat de imaginea vizuală din care rezultă semnificațiile; în fine, nivelul ordinii sau reținii figurative, care determină principiile generale potrivit cărora se leagă și se combină semnele selective și structurile asociative în care se statornicește experiența⁴⁵.

Problema principală care apare aici este cea a genezei și dezvoltării unor noi sisteme figurative. Demersul structuralist, punând accentul pe instituțional, neacordând atenție individualului și expulzând istoria, a fost pus în dificultate în privința explicării schimbărilor. Deși pornește de la aplicarea a două principii esențiale ale teoriei lui Saussure (natura nu pune la dispoziția omului limbajul, ci facultatea de a crea un limbaj; orice schimbare este mai întâi produsul unei inițiative individuale), pentru explicarea mecanismului schimbării și a invenției, Francastel încearcă împăcarea sistematicii cu istoria și a colectivului cu individualul.

Astfel, el p[ropune, pe de o parte, reintroducerea istoriei: o istorie legată de formele structurale ale evenimentului, mai degrabă problematică decât descriptivă, dar care să nu excludă faptele de creație⁴⁶. Pe de altă parte, folosind din nou conceptul de Formă, afirmă că cel de-al treilea nivel – ordinea figurativă – constituie adevăratul principiu de transformare, datorită căruia vechile obiecte rămân utilizabile în semnificații înnoite și se combină cu noile obiecte, în inedite dispozitive de repartiție a elementelor în structuri.

5. Strategii interpretative: lectura și descifrarea imaginii figurative.

După cum am văzut în paragrafele anterioare, gândirea figurativă, limbajul figurativ și opera figurativă constituie împreună edificiul artei ca sistem de semnificare. Acestuia îi corespunde, ca strategie interpretativă, lectura și descifrarea, demers în care Francastel utilizează un alt concept specific: cel de "imagine figurativă".

⁴⁵ Pentru a ilustra concepția operii de artă ca sistem de semne, putem aminti numeroase exemple de elemente figurative invocate de Francastel studiile sale. Spre exemplu, în pictura lui Giotto: stâncă și domusul, arborele și orașul, sihăstria și sala de palat, prezente atât în tradiția elenistică, cât și în cea bizantină. A fost semnalată și analizată prezența unor semne asemănătoare și în limbajul figurativ al *Quattrocento*-ului: un anumit număr de elemente asimilabile cu articulațiile unei gândiri, care trimit la semne convenționale printre cele mai adânc înrădăcinate în tradiție (grota, stâca, ieslea, acoperișul, orașul), compun peisajele lui Bellini; sau: carul familiei Montefeltro din "Alegoria triumfului ducelui de Urbino" de Piero della Francesca, mandorla din "Adormirea Maicii Domnului" de Masolino, sarcofagul sau crucea din "Sfânta Treime" de Masaccio, care trimit în același timp la realități ale lumii exterioare (figurarea plastică și teatrală a serbărilor populare și cortegiilor rituale din Evul Mediu) și la reprezentări mintale; sau, la alți maeștrii italieni din secolul XV: nuvola, stâncă, grota, arborele și templul, corabia, mai apoi coloana, peisajul cu munți, arcada, norul, diferite tipuri de figuri nude sau drapate. Vezi "Imaginație plastică, viziune teatrală și semnificație umană", în *Realitatea figurativă*, pp. 286-194; *Figura și locul*, pp. 64-65.

⁴⁶ Vezi "Artă și istorie. Dimensiunea și măsura civilizațiilor", în *realitatea figurativă*, pp. 119-122, în care Francastel argumentează împotriva tezelor lui Barthes din "Istorie și literatură, despre Racine" (1960).

Acesta este unul din elementele esențiale ale ambiguității fundamentale a operei figurative. Întrucât termenul de imagine desemnează realități diverse, imaginea figurativă trebuie distinsă de imagine și de obiectul figurativ, fiind mai degrabă o categorie a interpretării.

În cazul picturii, avertizează Francastel, nu trebuie confundată imaginea mentală formată în spiritul artistului (și transmisă, mai mult sau mai puțin intactă, spectatorului) cu imaginea figurativă. Aceasta din urmă are caracterul unui vehicul, fiind un fel de releu între spiritul artistului și cel al spectatorului. Ea se situează între obiectul figurativ (suportul material și fix care servește de referință creatorului unui semn plastic și spectatorului) și imagine, care nu este mai stabilă decât interpretările, situându-se nu în obiect, ci în spiritul celui ce folosește obiectul (fiind deci mobilă și la fel de variabilă ca și numărul spectatorilor)⁴⁷.

Deosebită de obiect și de imagine, imaginea figurativă este produsul calculat, voit, al unei organizări materiale și în același timp intelectuale a câmpului figurativ. Ea nu se identifică cu semnele folosite pentru a o fixa pe un suport; ea există în imaginar, constelantă și în același timp structurantă, întrupând produsele semnificative ale unei activități mentale în devenire⁴⁸.

Drept urmare, Francastel respinge ideea – rezultată din realismul cunoașterii și din părerea că ordinea absolută a universului ar putea fi descifrată pe fragmente – că simbolismul figurativ ar avea un înțeles închis și limitat. Imaginea figurativă exprimă un punct de vedere, o funcție, și nicidecum un fapt, fiind alcătuită din numeroase elemente, care corespund unor grade diferite de realitate. Prin definiție, aceste elemente sunt susceptibile să intre în multiple combinații unele cu altele, de unde rezultă că numărul interpretărilor adevărate ale imaginii este nedeterminat. În fapt, afirmă el, departe de a constitui un fel de dublu al unui real perceput și dat, imaginea figurativă este un fel de "releu", un loc materialmente constituit și înzestrat cu propriile legi și, în același timp, un loc imaginar ale cărui elemente eterogene ne trimit la cunoștințe multiple. O compoziție pictată este o organizare sau, mai bine spus, o configurare, în sensul propriu al termenului⁴⁹.

Această idee implică teza caracterului activ și deschis al interpretării: nu există o singură modalitate de a privi pictura, nu există o singură lectură-tip a unei opere oarecare, afirmă Francastel. Orice imagine este un punct de plecare, beneficiarii acesteia – spectatorii – fiind activi, ca și creatorii operei.

Deși utilizează termenul de "lectură" și modelul acesteia pentru descifrarea imaginii, Francastel invocă din nou specificul domeniului artei: analiza vizuală a operei nu poate fi concepută ca un caz de aplicare a unei metode generale și nu trebuie să copieze nici lingvistica, nici vreo altă știință. Cu tot acest effort de distanțare față de paradigma lingvistică, principiul său de lectură a imaginii – desprinderea de comentariul anecdotic al operei și centrarea interesului pe mecanismele de semnificare – trimite la formalismul semiologic structuraliste, care nu se mai concentrează asupra textului pentru a asculta ce spune acesta, ci pentru a vedea cum se constituie.

⁴⁷ *Realitatea figurativă*, p. 161.

⁴⁸ *Figura și locul*, p. 177.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 109.

O premisă importantă a strategiei interpretative francasteliene este afirmarea faptului că imaginea figurativă nu este un dublu al realității percepute (adică o reprezentare) și că nu este înzestrată cu o semnificație unică și stabilă. Această idee nu deschide însă calea unei "derive" interpretative: deși nu este imuabilă (asemeni oricărui obiect al percepției), totuși, întrucât este creată de om și intră în materie, imaginea figurativă posedă o anumită stabilitate ce permite fixarea unor repere ale interpretării.

Interpretarea presupune nu doar de contemplare, ci și lectură și descifrare. Francastel consideră greșită concepția conform căreia imaginea figurativă, spre deosebire de un text, ar putea fi surprinsă dintr-o singură privire, în mod nemediat și global. Dimpotrivă, un tablou trebuie citit și descifrat, precum un text. Înțelegerea semnificațiilor unei opere presupune o succesiune de etape, de la cea a cuprinderii optice a diferitelor elemente reperabile pe suportul plastic la cea reflexivă: conștientizarea regulilor care au dictat, la un moment dat, elaborarea operei figurative (etapă care necesită anumite cunoștințe istorice și tehnice).

Regula fundamentală a oricărei interpretări este sintetizată în noțiunea de "parcurs": la început, ochiul "baleiază" la întâmplare câmpul figurativ, însă, în scurtă vreme, va fi reținut de anumite elemente care îl trimit la forme sau noțiuni cunoscute. Este necesar ca aceste elemente să se unească într-o ordine reperabilă și susceptibilă de o anumită stabilitate, pentru ca lectura și înțelegerea să devină posibile. Datul pe care se întemeiază orice posibilitate de înțelegere este atât individual cât și social. Mai întâi, pentru a lega imaginea de conștiința noastră, este necesar să descoperim repere în propria noastră memorie, apoi, să descoperim repere ce stabilesc o legătură între noi și alte conștiințe umane, prezente sau trecute. Primele repere se situează în mod necesar la nivelul conștiinței individuale, iar celelalte la nivelul conștiinței colective și al conștiințelor instituționalizate.

De aici, rezultă că orice interpretare a unei opere de artă se întemeiază pe un proces activ de reperare și de confruntare, în care sunt angrenate nu semnele materiale prezente pe ecranul plastic, ci valorile pe care aceste semne le sugerează. Această explorare a câmpului figurativ implică descoperirea unei anumite ordini combinatorii, situate nu în planul percepției, ci în planul conexiunii. Această ordine nu e cu desăvârșire liberă, dar spectatorul are posibilitatea de a regăsi relațiile dorite de artist în funcție de modurile de gândire ale timpului său. Cu alte cuvinte, a privi o operă figurativă nu înseamnă a descoperi răsfrângerea, proiectarea unui eveniment, ci răsfrângerea și proiectarea unui sistem⁵⁰.

Descifrarea picturii ne face, astfel, să distingem trei niveluri deosebite de înțelegere: nivelul identificării semnelor elementare, care ne trimit la fragmente dezmembrate ale experienței noastre; nivelul intelcției principiilor care ordonează configurațiile materiale și mintale ce dau un înțeles operelor considerate; în sfârșit, nivelul prin intermediul căruia activitatea figurativă ca atare se înscrie printre facultățile spiritului, cel al regulilor de asociere sau ordinii figurative⁵¹.

⁵⁰ P. Francastel, *Figura și locul*, pp. 35-37.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 363-364.

Teza sa fundamentală în privința interpretării este că lectura operei figurative implică reconstituirea unui sistem de valori. Lectura ne sugerează un anumit parcurs, prin mijlocirea căruia comunicăm nu doar cu domeniul realităților materiale care l-au inspirat pe artist (nivelul prim al înțelegerii), ci și cu domeniul realităților imaginare, al unor valori organizate în ansambluri coerente (următoarele două niveluri ale înțelegerii). Configurațiile sunt cele care semnifică în pictură (cu precizarea că e vorba de configurații culturale și nicidecum naturale).

De aici rezultă și alte importante consecințe metodologice. Analiza plastică poate fi însoțită de o abordare psihologică, făcută posibilă de distincția dintre imagine și suportul ei figurativ. În timp ce studiul obiectului figurativ se bazează pe analiza mijloacelor și tehnicii folosite de artist pentru a materializa imaginea născută în spiritul său, analiza imaginii figurative necesită reconstituirea "Schemelor de gândire" care l-au dus pe autor la realizarea, în spiritul său, a unui asamblaj de elemente.

Împotriva "spiritului enciclopedic" în interpretarea operelor de artă, este vizată reconstituirea comportamentului manual și interpretativ al artiștilor, nu a programului ideologic impus acestora de comanditari.

De asemenea, este deschisă calea abordării sociologice a artei: analiza raportului operei cu spectatorii, a modalităților de interpretare a Formei de către societate, a dialecticii real-perceput-imaginar, analiza comparativă a valorilor plastice și a celorlalte valori intelectuale.

Toate acestea deschid o nouă arie problematică, care tinde să înlocuiască estetica "speculativă" născută din credința în Frumosul absolut și imuabilitatea valorilor estetice.

IMAGES SCIENTIFIQUES ET MÉTAPHORES DU TEMPS

ALIN NEMECZ

ABSTRACT. *Scientific Images And Metaphors Of Time.* The following analysis stresses upon the role played by the metaphor within the work of scientific imagination. This topic will be illustrated through the historical case of the formation of the scientific idea of "irreversible temporality" during the 19th century. The basic elements of this idea may be identified in the founding works of the two new "sciences of time": physical thermodynamics and biological evolutionism. The hypothesis here is that, far from being the simple result of purely empirical investigations, the images of time elaborated by the two sciences are strongly influenced by "underground metaphors", such as the "(water)fall" or the "tree of life". Each of these metaphors expresses a different attitude and relation to time, inherited from a pre-scientific evaluation of it.

Les considérations qui suivent portent essentiellement sur le rôle joué par la métaphore dans le travail de l'imagination scientifique. C'est un thème que l'épistémologie contemporaine a su mettre en évidence, surtout à partir des deux analyses classiques de Max Black et de Mary Hesse¹. Par la filiation idéatique de ces auteurs, le thème appartient plutôt au style philosophique analytique de la descendance wittgensteinienne. Mais par ses enjeux plus profonds - dont surtout le champ qu'il ouvre vers une reconnaissance lucide des déterminations axiologiques de savoir et des suppositions non-intellectuelles de la science - le thème du "métaphorique savant" s'inscrit également bien dans l'atmosphère générale d'une épistémologie déconstructiviste, post-moderne.

Ce thème sera illustré par le cas très précis de la formation de l'idée d'une "temporalité irréversible" au sein de la science positive du XIX-ème siècle, et plus particulièrement, dans les textes fondateurs de la thermodynamique et de l'évolutionnisme. L'hypothèse en est que, loin d'être le résultat pur et simple des investigations scientifiques - lesquelles seraient libres de tout engagement axiologique - l'image de la temporalité que construisent les deux sciences est dirigée, souterrainement, par deux métaphores opposées, exprimant chacune un rapport différent et une valorisation pré-scientifique du temps.

¹ Voir Max Black, *Models and Metaphors*, Ithaca, N.Y., 1962; Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, London, 1963.

TEMPS ET VALEUR

Ce n'est pas par hasard que l'idée de la temporalité ait été choisie pour illustrer ce propos². En effet, la compréhension du temps est étroitement liée au processus de valorisation, et les deux renvoient à leur commune racine, représentée par l'idée de "limite". Cette liaison était déjà fort visible à l'époque de Kant, bien avant qu'une réflexion explicite sur l'axiologique ne fasse encore son entrée dans la philosophie. Il suffit de se rappeler que, pour Kant, le temps devait son caractère universel au fait qu'il était une forme a priori de l'intuition sensible. Dans cette perspective, l'expérience est dépourvue de toute possibilité de dépassement des cadres temporelles de la phénoménalité. Il demeure néanmoins chez Kant, la tentation "naturelle" de la raison pure de se rapporter à l'inconditionné, et donc au non-temporel. Et bien que cette tentation soit encore illégitime du point de vue de la raison contemplative - et pour la science de la nature qu'elle doit fonder - elle devient ensuite légitime, mais dans un ordre différent, du point de vue de la raison pratique. Il revient à cette "raison pratique" - qui n'est qu'un autre nom kantien de la volonté - de conférer un sens à l'inconditionnel. Ainsi, c'est la volonté qui redonne un sens à l'idée théologique de Dieu, qui n'est chassée du royaume de la raison pure que pour être accueillie, en tant qu'idéal régulateur, au royaume des mœurs, de l'impératif et des valeurs.

Dans le cadre kantien, les valeurs et les normes peuvent être donc interprétées comme autant de moyens d'achever sur le plan de la raison pratique ce qui restait encore inachevé dans l'oeuvre de l'expérience et de la raison pure contemplative. Ce sont des instruments comblant l'abîme qui s'ouvre au delà des limites de l'expérience possible. Et s'il est vrai qu'il n'y a pas de sens, à strictement parler, dans le temps monotone de l'expérience - qui pour Kant s'identifiait au temps parfaitement réversible de la mécanique newtonienne - on peut déjà pressentir que la donation d'un sens axiologique à l'écoulement du temps sera l'affaire de la volonté, dans son rapport pratique à la totalité du vécu.

Les philosophies romantiques de la volonté, d'un côté, et la théorie néo-kantienne des valeurs, de l'autre, s'accordent à reconnaître et à développer jusqu'aux dernières conséquences ce pressentiment kantien. Et Heidegger ne dit, lui non plus, pas autre chose quand il s'apprête à reconnaître que la temporalité forme l'horizon privilégié du rapport du *Dasein* à l'être, et que l'être en vue de la mort, en tant que limite dans le temps, est la base de toute donation de sens. Dans ce monde, il y a des valeurs uniquement parce qu'il y a des limites temporelles à notre existence. Cela commence avec la sphère banale de l'économie - où la rareté des ressources et le rendement du travail représentent l'origine des valeurs matérielles. Et cela continue dans toutes les autres activités de l'homme, jusqu'à l'amour et aux créations de l'esprit, qui ne sont qu'autant de modalités pour affronter le passage du temps en lui substituant des valeurs. Si l'humain n'était pas temporellement limité, il n'y aurait pas de valeurs. Et l'on peut se demander quelle

² Les résultats de cette analyse ont été communiqués lors du Symposium international de philosophie de Timișoara (14-18 mai 1995) ayant comme thème "Le Temps"; une version roumaine, légèrement différente, de ce texte a été publiée dans le volume (coord. C. Grecu, C. Mircea) *Timp și melancolie*, Ed. Hestia, Timișoara, 196 (pp. 227-242).

signification pourraient encore avoir les valeurs pour un être extra-temporel... Quel serait l'espace axiologique pour un être éternel?

Que la valorisation doive être chassée du champ de la science, c'est la conclusion la plus importante que les néo-positivistes ont su tirer de la distinction néo-kantienne entre "jugement de fait" et "jugement de valeur". Que cela soit pratiquement impossible, c'est en revanche la réplique que leur opposent les épistémologies anti-positivistes, y compris le post-modernisme. Pour ces derniers, il n'y a pas de point de vue axiologiquement neutre. Il n'y a pas de perspective angélique, ni de vue divine, ou du moins, s'il en est, elles restent hors la portée des humains.

Cette correction axiologique de l'image simplifiée du savoir que proposaient les positivismes a été interprétée maintes fois comme un abandon du transcendantalisme kantien. dans la plupart des cas, cette appréciation est juste. Mais il faut également ajouter que cet abandon du transcendantalisme kantien ne se fait, d'un certain point de vue, qu'à la faveur d'un transcendantalisme de type différent. Il s'agit cette fois-ci d'un "transcendantalisme axiologique", qui présuppose, tout au moins, la transcendantalité de l'espace abstrait des valeurs. Restent "transcendantales", c'est-à-dire universelles, nécessaires et indépendantes par rapport à toute expérience possible, la triplicité des signes axiologiques (à savoir, le positif, le négatif et le neutre), ainsi que leur structure sous-jacente d'ordre hiérarchique. En l'absence de cette structure triadique hiérarchisée, il n'y a pas de valeurs.

De façon que, s'il est bien vrai qu'il faille abandonner la transcendantalité d'un temps unique, par exemple, ce n'est pas un pur vide qui en prendra le relais, mais c'est avec trois images différentes, et axiologiquement "signées", de la temporalité que l'on doit opérer le remplacement. Il se peut encore très bien qu'il n'y ait éventuellement qu'un seul temps empirique ("réel" serait un attribut trop fort pour cette vision), mais qui devient triple, sous le rapport axiologique - c'est à dire du point de vue de la raison pratique.

On rencontre ici une idée très chère à Lucian Blaga, pour qui l'être historique (c'est à dire humain) dispose, à côté de ses catégories "conscientes" (qui correspondent aux catégories kantienne), d'une série de catégories dites "abyssales", qui sont placées dans son inconscient et qui ont une nature essentiellement axiologique. Sans entrer dans les détails de sa théorie des catégories abyssales³, formant dans leur ensemble ce que Blaga appelle un "champ stylistique", il suffit de mentionner ici qu'à la catégorie consciente du temps correspond, dans l'inconscient, une espèce d'horizon temporel prédéterminé, qui peut revêtir trois formes ou valeurs différentes: le temps-chute, le temps-fleuve, et le temps-accumulation.

Les trois images sont empruntées à l'imagerie des eaux - ce qui renvoie aux vieilles métaphores philosophiques de l'écoulement. Le temps perçu en tant que chute d'eau (cascade) est, pour Blaga, le temps involutif, celui de la

³ L'exposition la plus complète de la théorie de Blaga sur les "catégories abyssales" se trouve dans son *Horizon et style*, publié en 1935 (voir Lucian Blaga, *Opere*, vol. 9, Editura Minerva, București, 1985).

décadence. L'histoire parcourt une régression, à partir des époques paradisiaques, vers des époques de plus en plus déchues. C'est le temps du pessimisme dont le passage est regrettable, mais impossible à affronter. Au contraire, le temps perçu en tant qu'accumulation des eaux (le mot roumain employé par Blaga une sorte de "bassine à jet") est un temps progressif, qui conduit toujours à des époques meilleurs de l'histoire. Enfin, le temps-fleuve coule indifféremment, sans marquer ni progression ni régression, toujours égal et monotone. Chaque culture et chaque style spécifique de création sont caractérisés, chez Blaga, par la prédominance d'un seul de ces trois types de perception du temps.

On n'a invoqué cette idée que pour signaler sa coïncidence avec l'intention de notre analyse. Sans que Blaga se soit appuyé, en aucune manière, sur l'étude des types de temporalité qui sont caractéristiques des grandes sciences du XIX-ème siècle, il a pourtant donné une expression très suggestive aux trois images du temps qu'ont effectivement proposées la mécanique (temps neutre et parfaitement réversible), la thermodynamique (temps irréversible de la chute entropique) et l'évolutionnisme (temps irréversible de la progression en complexité des vivants). Aussi étonnante qu'elle soit, cette coïncidence n'est pas pour autant inexplicable; et à vrai dire, il aurait été plutôt difficile pour Blaga de manquer cette expression - vu le caractère a priori de la triplicité hiérarchisée de tout espace axiologique qui vient d'être affirmé.

CLAUSIUS vs. DARWIN - DESCENDRE ET MONTER

Si la mécanique existait déjà depuis quelques centaines d'années, les deux sciences qui ont vraiment révolutionné le tableau positif du monde au XIX-ème siècle, en y insérant les nouvelles images de la temporalité, sont la thermodynamique et la biologie évolutionniste. Les premières étapes de leurs deux biographies historiques vont en parallèle. La même succession des moments se retrouve, jusqu'au moindre détail, d'un côté et de l'autre d'une relation inter-théorique qui finira par devenir conflictuelle et inconciliable.

Dès le premier quart du siècle, Carnot donne une expression extrêmement exacte des deux principes majeurs qui vont fonder plus tard la thermodynamique classique. Non seulement l'idée de la "chute entropique", qui nous intéresse ici essentiellement, mais aussi le principe de conservation de l'énergie sont déjà préfigurés dans ses textes (sans que la communauté scientifique n'y aperçût à l'époque leur vraie portée). Presqu'à la même époque, les naturalistes français, et en particulier Lamarck, jettent les bases du transformisme biologique. Et de même que, chez Carnot, le cadre théorique gardait encore certaines inconsistances (dont la fausse hypothèse sur "l'indestructibilité du calorique", héritée de l'ancienne physique), le transformisme de Lamarck restait, lui aussi, sous l'influence des schémas explicatifs antérieurs (dont l'idée du caractère projectif, téléologique, des processus évolutifs).

Les vrais fondements des deux sciences font leur apparition, en même temps, au milieu du siècle dernier. L'introduction du concept d'entropie par Clausius et strictement contemporaine de l'élaboration par Darwin de sa théorie sur l'évolution des espèces par la sélection naturelle. La technicité supplémentaire du formalisme thermodynamique réalisée par Clausius trouve son parfait pendant

dans la technicité des considérations biologiques de Darwin et l'argumentation soutenue qui constitue la substance de son "Origine des espèces". Enfin, avec le darwinisme social et cosmologique, d'un côté, avec l'énergétisme et la théorie de la "mort thermique" de l'Univers, de l'autre, le développement des deux sciences entre dans une étape péri-scientifique et idéologique, avec tous les défauts qu'entraînent ce genre de généralités et d'extrapolations hardies.⁴

C'est à travers cette histoire parallèle qu'une nouvelle compréhension du temps arrive à réclamer sa prise en considération. L'ancienne image statique d'un monde temporellement homogène doit faire place à l'idée d'une évolution ascendante en biologie et à celle d'une involution entropique et thermodynamique. Toutes les deux relèvent d'une dimension nouvelle de la temporalité, que le savoir positif tendait plutôt à ignorer auparavant (bien qu'elle fût l'une des acquisitions ancestrales de l'expérience subjective du temps), à savoir son caractère irréversible et orienté. Darwin et Clausius deviendront aussitôt synonymes des deux visions différentes, voire opposées, concernant la "flèche du temps" et le "sens du devenir universel".

Depuis la fin du XIX^e-ième siècle, l'épistémologie et la cosmologie n'ont pas cessé de s'étonner devant ce conflit inter-théorique. Si la tendance physique fondamentale était bien celle qui menait à la "dégradation" successive des formes d'énergie, comment expliquer l'accroissement continu des degrés d'organisation chez les êtres vivants? Le problème dispose de nos jours d'un dossier impressionnant, qui recueille de nombreuses solutions pour répondre à cette question. L'intérêt de cette étude n'est pas de les passer en revue, fût-ce brièvement.

Au contraire, on a généralement prêté trop peu d'attention aux types de découpages anté-théoriques qui sont à la base de l'acte même d'identification des faits considérés comme pertinents pour chacune des deux sciences. En effet, la positivité de toute science repose sur une catégorie de données, qu'elle prend pour son fondement empirique, et laisse de côté une série indéfinie d'autres faits et aspects de la réalité, qu'elle considère dépourvus d'importance, ou de faible pertinence pour ses propres buts explicatifs. Or, ce découpage initial du domaine de la positivité n'est pas sans liaison avec les jugements de valeur et les "préjugés" axiologique. Pour la plupart des cas, la valorisation fondatrice du domaine de la positivité demeure implicite, et les savants mêmes n'en sont pas conscients. Elle est, bien plus, soigneusement dissimulée derrière les déclarations méthodologiques qui accompagnent les protocoles expérimentaux. Mais son apport devient clair si l'on regarde non pas les affirmations explicites des auteurs qui cherchent toujours à garder l'apparence d'une neutralité axiologique, mais des indices plus subtils, tels que sont les images et les métaphores qu'ils utilisent pour illustrer leurs théories.

La démarcation différente des domaines de positivité est facilement justifiable et complètement compréhensible lorsqu'il s'agit de deux sciences radicalement distinctes, comme par exemple la physique, dans son ensemble, face à la biologie et à l'histoire naturelle. Elle est cependant plus problématique si elle

⁴ Voir aussi Alin Nemeçz, "Science et idéologie du temps au XIX^e-ième siècle", *Studia Universitatis Babeş Bolyai, Series Philosophia*, XXXVIII, no.1, 1993, pp. 33-50.

est opérée à l'intérieur même d'un corpus déjà constitué, qui bénéficie d'un découpage antérieur des faits considérés comme pertinents. De ce point de vue, le rapport de la thermodynamique à la mécanique rationnelle, à l'intérieur même de la physique, est encore moins intelligible que son rapport extérieur à l'évolutionnisme. L'irréductibilité des principes de thermodynamique aux lois générales de la dynamique classique, galiléo-newtonienne, l'impossibilité de "construire" le temps orienté des processus irréversibles à partir du temps parfaitement symétrique des trajectoires mécaniques représentant autant de points d'interrogation qui soulèvent la question plus radicale encore: à savoir, si les deux théories peuvent encore être prises pour vraies en même temps. Mais en fait, s'agit-il bien encore du même temps? Le temps impliqué dans les formules de thermodynamique n'est-il pas autre que celui des calculs de mécanique?

LA CHUTE ET L'ARBRE DE LA VIE

Une conclusion semble toutefois être assurée d'emblée: c'est que le découpage des faits théoriquement pertinents est différent chez les mécaniciens et les thermodynamiciens. Prenons un exemple classique qui devrait illustrer le type d'intérêts théoriques et de valorisations qui animent la démarche des mécaniciens: la chute des corps. Une anecdote longuement reprise par les historiens de la vulgarisation scientifique (bien qu'elle soit strictement fautive⁵, ce qui ne la rend pas moins instructive pour le cas de figure discuté ici), nous montre Galilé en haut de la Tour de Pise, jetant ses boulets de canon et mesurant le temps de leur chute, pour vérifier la célèbre formule qui devra plus tard porter son nom. Personne ne raconte cependant comment procédait-il pour faire monter ces mêmes boulets, afin de les relâcher et reprendre son expérience. On aurait dû remarquer, autrement, qu'à chaque reprise du cycle il y avait un gaspillage inévitable de la "force", définitivement irrécupérable, et que les deux voies, ascendante et descendante, n'étaient jamais équivalentes.

Ce n'est pas que la mécanique de moyens pour s'intéresser à la "voie inverse"; au contraire, l'antique obsession pour les machines "simples" et pour le calcul du rendement, ainsi que le spectre éternel des "*perpetua mobilia*", démontrent qu'il y avait chez les mécaniciens une certaine préoccupation pour les cycles fermés. En revanche, le mouvement du pendule, qui est un autre fétiche de Galilé et du XVI^e siècle, nous montre également dans quelle perspective regardait-on ces cycles, et comment faisait-on pour éluder, à proprement parler, ce qu'on tenait pour leurs "imperfections". La mécanique procédait **comme si** les deux voies **étaient** strictement équivalentes; il était présumé que la même force, agissant dans le sens inverse, et dans les mêmes conditions, devait arriver à refaire ce qui était défait auparavant par le déroulement direct du processus. C'était là une condition d'intelligibilité absolue, du même type que les idéalizations qui rendent possible l'application des mathématiques à l'étude des mouvements réels; on savait bien qu'il n'y avait pas de lignes, de points, de triangles et de

⁵ Cf. Arthur Koestler, *The Sleepwalkers*, 1959, le chapitre consacré à Galilé (traduction roumaine: *idem*, Lunaticii, Editura Humanitas, București, 1995, p. 334) et sa note 4, qui renvoie à ce sujet au travail de Lane Cooper, *Aristotle, Galilei and the Tower of Pisa*, Ithaca, 1935.

parallélogrammes "sensibles" dans ce monde, et pourtant, on procédait comme si il y en avait.

Ces idéalizations, qui visent à la récupération d'un mouvement plus "réel" que le réel même, ne sont admissibles que si l'on déclare, au préalable, tout écart éventuel qui puisse intervenir dans l'observation comme étant non-pertinent pour la théorie. Les écarts du mouvement sensible par rapport au mouvement intelligible n'intéressent pas la mécanique, et c'est pourquoi elle finira par devenir une "mécanique rationnelle", laquelle représente une branche des mathématiques plutôt qu'une vraie partie de la physique empirique. Le temps envisagé à travers ce découpage est donc bien un temps "intelligible", dont l'écoulement doit laisser intacts les systèmes et les processus qui lui sont soumis.

Quand c'est la thermodynamique qui s'intéresse à la chute, elle le fait d'une manière différente; ou, plus correctement, quand la manière de considérer la chute n'ignore plus les écarts, mais les traite pour des aspects pertinents de la réalité, on a enfin à faire avec une pensée de type thermodynamique. L'histoire de la "chute thermodynamique" passe d'ailleurs par l'intermédiaire de l'hydrodynamique, qui fut la première à exercer cette nouvelle approche et à mettre en évidence l'opposition des deux perspectives⁶.

Il convient de se rappeler ici combien le jeune Sadi Carnot des "Réflexions sur la puissance motrice du feu" devait à son père Lazare Carnot et à ses considérations sur les machines hydrauliques. Tous les deux étaient des "ingénieurs", dont la démarche analytique, non conventionnelle, différait radicalement de celle réalisée par la mécanique rationnelle. Carnot le père introduit la notion de "mouvement géométrique" pour pouvoir rendre compte des cycles réversibles et graduels qui interviennent dans le fonctionnement des machines à l'eau, et la même démarche sera appliquée par son fils pour rendre compte des machines à vapeurs. A croire Charles Gillispie, "we can easily that Sadi's model of the flow of heat as a real fluid falling from a higher to a lower temperature was essentially that of a hydraulic machine and that his model for equilibrium in heat was water seeking its own level"⁷.

C'est en quelque sorte une rude ironie de l'histoire initiale de la thermodynamique le fait qu'une fausse représentation, telle que fut l'assimilation de la chaleur à un "fluide" qui tombe du haut en bas, puisse conduire à la découverte des lois fondamentales de ce nouveau domaine. Mais cet emploi de la "chute" n'est pas tout à fait accidentel, et la persistance d'une vision "descendante" tout au long de l'histoire de la thermodynamique prouve que cette métaphore fondatrice contenait en elle-même le destin entier de la science de la chaleur. On peut, certes, "sauver" l'analogie et la rendre indépendante de la fausse hypothèse du fluide calorique; quelle que soit la nature de la chaleur, parler de sa "chute" est une expression justifiée lorsqu'elle doit décrire le passage d'une haute à une basse température (le "haut" et le "bas" de la température étant définis par rapport à son niveau zéro).

⁶ Pour une "préhistoire hydrodynamique" de la thermodynamique voir la velle analyse de Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Editions de Minuit, Paris, 1977.

⁷ Charles Gillispie, "The scientific work of Lazare Carnot and its influence on that of hie son", in *Sadi Carnot et l'essor de la thermodynamique*, Editions du C.N.R.S., Paris, 1976, p.27.

Ce n'est pourtant pas cette justification qui assure la longévité de la métaphore de la chute. A l'époque de Clausius, par exemple, la question du "signe" mathématique qui devait être attribué à la nouvelle grandeur de l'entropie était une question de pure convention. Clausius a d'ailleurs longuement hésité, et il a changé d'avis concernant le sens de l'inégalité qui servait de définition pour sa nouvelle grandeur⁸. Il a finalement choisi comme sens "positif" de l'entropie le sens du déroulement spontané des processus irréversibles, et comme sens "négatif" le contraire (bien qu'il aurait pu faire l'inverse). Et pourtant, d'une manière également ironique, on ne cesse pas de parler de la "chute entropique", alors même qu'il s'agit en effet d'un accroissement continu et irréversible de cette grandeur. Une expression telle que "l'ascension de l'entropie", bien que rigoureusement exacte du point de vue des valeurs mathématiques, manquerait complètement de communiquer notre sens axiologique de la situation.

Dans le style de pensée et de valorisation propres à la thermodynamique on appelle "chute" ce qui correspond aux écarts spontanés des mouvements naturels par rapport à notre attente idéale et aux exigences de la parfaite réversibilité. "Spontané" veut dire ici "arrivé avec le temps", car on ne peut indiquer d'autre cause pour la "dégradation" de l'énergie que le simple passage du temps. Le temps perçu ici comme "ennemi", car c'est bien lui qui s'oppose à la reconstitution "spontanée" des états initiaux, et à nos efforts humains de les recouvrir. Le temps de la thermodynamique est le temps du "définitivement perdu". Il n'est pas étonnant que cet aspect de la temporalité soit une découverte des ingénieurs et des constructeurs de machines. La technique toute entière, en tant qu'anti-nature, est soumise à un projet d'opposition au passage du temps. Tout calcul de rendement est une tentative de soustraction à cette fatalité.

Quand, à une époque ultérieure de la pensée thermodynamique, les savants vont se lancer "à la recherche du temps perdu" et s'efforceront de récupérer le sens axiologique positif de ce que l'entropie n'exprimait que négativement, ils seront facilement séduits par l'idée de "l'ordre" ou de "l'organisation". La célèbre formule de Boltzmann, qui donne l'expression statistique et probabiliste de l'entropie, permettra bien plus d'espérer que "l'information" sera l'équivalent cherché de cette "néguentropie". Mais ces tentatives⁹ appartiennent à un âge différent, et l'on ne peut ici entrer dans les détails de leur analyse.

Ce qui était déjà clairement compris avec la thermodynamique du XIX^e siècle, c'est qu'il n'y avait pas d'apparition spontanée de l'ordre; ou alors, non pas dans les cadres décrits par cette science. Car la thermodynamique était la science d'une "chute" qui, en tant qu'antérieure à toute tentative de remonter le temps, était définitive et irréversible, et cela par le découpage même des faits significatifs considérés. C'est un choix axiologique qui intervient, et Ilya Prigogine et Isabelle Stengers ont raison de remarquer¹⁰ combien cette évolution vers la l'homogénéité

⁸ Voir à cet égard l'analyse de D.S.L. Cardwell, *From Watt to Clausius. The Rise of Thermodynamics in the Early Industrial Age*, Heinemann, London, 1971, pp. 260-277.

⁹ Pour l'identification de la négentropie thermodynamique avec l'information, voir Léon Brillouin, *Vie, matière et observation*, Albin Michel, Paris 1959 et François Bonsack, *Information, thermodynamique, vie et pensée*, Gauthier-Villars, Paris, 1961.

¹⁰ Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Editions

et la mort résonne avec de très anciens archétypes mythiques et religieux. On peut, bien sûr, y déceler aussi les répercussions culturelles de la mutation sociale et économique de l'époque: la transformation rapide du monde technique de l'insertion dans la nature, le progrès qui s'accélère au XIX^{ème} siècle, et qui soulève une sorte d'inquiétude dont témoignent aujourd'hui encore le succès des propositions telles que "limite à la croissance" ou "croissance zéro". Mais, de tout façon, le choix qui s'exprime dans la constitution de la thermodynamique renvoie déjà à une valorisation pré-scientifique du temps.

Pour le cas de l'évolutionnisme, on peut également mettre en évidence une certaine résonance avec des anciens mythes, cette fois-ci de fertilité et de croissance (tandis qu'au plan social, il pourrait se nourrir de l'idéologie progressiste d'une civilisation capitaliste en ascension). Sa métaphore fondatrice est "l'arbre de la vie". Cette image plastique exprime de manière caractéristique toute la vision temporelle qu'adopte l'évolutionnisme: "De même que, pendant leur croissance, les bourgeons en produisent de nouveaux qui, à leur tour, lorsqu'ils sont vigoureux, poussent en tous sens des rameaux qui dépassent et étouffent les rameaux plus faibles, je crois que la génération en a agi de même pour le grand arbre de la vie, dont les branches mortes et brisées sont enfouies dans les couches de l'écorce terrestre, pendant que ses magnifiques ramifications vivantes et sans cesse renouvelées, en couvrent la surface"¹¹.

La longue histoire de cette image remonte, à travers les taxonomies biologiques, jusqu'à son ancienne utilisation, dans la théorie de la connaissance, pour exprimer l'idée de classification. Parmi ses ancêtres, elle peut compter "l'arbre de Porphyre", ayant comme branches les genres et les espèces logiques, mais aussi "l'arbre de Descartes" qui décrivait les divisions de la philosophie. Mais l'arbre phyllogénétique des espèces dot tout autant aux diagrammes utilisés par les généalogistes, avec lesquels il partage aussi l'idée de filiation. Ce qui s'avère encore une fois ironique, au sujet des usages pervers de ces images de la temporalité, c'est que l'idée de filiation s'exprime d'habitude par le terme de "descendance" (et c'est bien le terme employé par Darwin lui-même, y compris dans le titre de la "Descent of Man"); mais dans l'orientation de la phyllogenèse évolutionniste, cette "descendance" doit recevoir une interprétation ascendante!

A cet égard, il est intéressant de rappeler que la première illustration qui a été donnée par Darwin à ses explications du chapitre IV, portant sur "la sélection naturelle ou la persistance du plus apte", avait dans l'édition princeps de son "Origine" un sens descendant: du tronc commun, situé en haut de la page, "descendaient" les branches de plusieurs "phyla". Ce n'est qu'ultérieurement, grâce à Huxley très probablement, que cette planche a été renversée et mise en accord avec le sens "ascendant" de l'évolution. Pour Darwin, la progression des êtres vivants n'avait pas d'autre sens que celui qui était impliqué par la

Gallimard, Paris, 1979 (trad. roum. Ed. Politic³4, Bucureşti, 1984, p. 170).

¹¹ Charles Darwin, *L'origine des espèces*, Editions La Découverte, Paris, 1985, p. 187 (traduit de l'anglais par Edmond Barbier: "As buds give rise by growth to fresh buds, and these, if vigorous, branch out and overtop on all sides many a feebler branch, so by generation I believe it has been with the great Tree of Life, which fills with its dead and broken branches the crust of the earth, and covers the surface with its everbranching and beautiful ramifications.").

diversification des espèces et par leur meilleure adaptation. Aucune autre hiérarchie de "perfection" n'était compatible avec sa théorie. Si pourtant on continue de représenter l'arbre phyllogénétique de manière ascendante, c'est qu'une autre image, quelque peu moyenâgeuse, empruntée à la tradition de la *Naturalis historia*, vient s'y interposer: la "*scala naturae*" des êtres créés, qui situait l'homme au sommet de la hiérarchie des "*corporalia*", juste au-dessous des anges.

A la différence de la "*scala naturae*", qui demeurerait essentiellement statique, l'arbre de la vie doit marquer une ascension dans le temps. Une fois de plus, c'est par le découpage différent des faits considérés comme pertinents que l'on a tranché la dispute entre le fixisme et le transformisme en biologie. Tandis que pour les fixistes c'était l'évidence banale de la reproduction de chaque être vivant, par la reprise exacte de son "type" spécifique, qui prévalait, pour les transformistes c'était, au contraire, la possibilité des petits écarts, qui s'accumulaient dans le temps.

Mais l'essentiel pour cette tentative de "temporalisation" de la "grande chaine de l'être" était de pouvoir disperser les divers niveaux hiérarchiques de l'échelle comparative synchrone au long de la succession des époques historiques¹². La géologie stratigraphique fit ici l'office d'intermédiaire (rôle semblable à celui joué par l'hydrodynamique dans le cas précédent de la thermodynamique): pour la stratigraphie, "plus profond dans les couches de la terre" signifiait "antérieur dans le temps" et "inférieur dans la hiérarchie des espèces" - et les trois relations d'ordre devaient se correspondre strictement. La dernière corrélation n'était pas évidente, cependant, et si l'on croit Gertrude Himmelfarb¹³, certains des catastrophistes étaient prêts à soutenir le contraire, à savoir que l'antériorité dans le temps indiquait la supériorité hiérarchique des êtres.

Parmi les transformistes, le progressisme le plus marqué fut celui professé par Lamarck; "S'il est vrai que tous les corps vivants soient des produits de la nature, on ne peut se refuser à croire qu'elle n'a pu les produire que successivement et non tous à la fois dans un temps sans durée; or, si elle les a formés successivement, il y a lieu de penser que c'est uniquement par les plus simples qu'elle a commencé, n'ayant produit qu'en dernier lieu les organisations les plus composées"¹⁴. Cette expression de principe d'une apparence apriorique s'associe, chez Lamarck, avec le téléologisme déjà mentionné et repose sur l'hypothèse de l'hérédité des caractères acquis. Quant à Darwin, il a beaucoup hésité, partout dans son oeuvre, devant la tâche de ranger les espèces selon une progression en complexité. Cela ne l'a pas empêché, cependant, d'avoir pratiqué lui-aussi une vision propre de cette hiérarchie, sous la forme du progrès "adaptif".

Dans la théorie évolutionniste de Darwin, il y a deux facteurs qui doivent expliquer ce progrès: un facteur de diversification aléatoire des espèces (qui assure un écart non-orienté à la forme d'origine) et la sélection naturelle (qui arrive à orienter, retrospectivement et de manière purement négative, ce processus). Le

¹² Cf. François Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Editions Gallimard, Paris, 1970, pp. 146-195.

¹³ Gertrude Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution*, W.W. Norton & Co., New York, London, 1968, pp. 236-237, cite le nom de Hugh Miller.

¹⁴ Jean-Baptiste Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris, édition 1873, tome I, p. 268.

premier est celui qui exprime le passage même du temps, car la diversification des espèces survient spontanément. C'est le hasard qui produit toute la diversité du monde vivant, et pour ce faire il a de son côté le temps. On reconnaît ici un ancien argument, résumé déjà par Hérodote dans son célèbre aphorisme: "Qu'on prodigue le temps, tout le possible arrive". Arthur O. Lovejoy a dressé la longue histoire de cette idée¹⁵, qu'il appelle "principe de plénitude", pour lequel il a mis en évidence ses liaisons avec "la grande chaîne de l'être" et la "*scala naturae*", mais aussi avec l'optimisme et la théodicée du "meilleur des mondes possibles".

Quant au thème qui fait l'objet de cette étude, l'important est de saisir le caractère axiologique des choix qui s'expriment à travers les métaphores de la temporalité utilisées par la thermodynamique, d'un côté, et l'évolutionnisme, de l'autre. Toutes les deux invoquent une "action" du temps, traduite en une certaine forme de "spontanéité", qui ne peut rester "neutre" par rapport au sujet humain. Elle doit travailler soit en faveur du sujet axiologique, soit à sa défaveur. En biologie, le temps devient synonyme de la vie, du pouvoir créatif, de la croissance et de la génération - et donc passage irréversible est connoté positivement; en thermodynamique, le temps devient synonyme de l'effort, de la perte et du gaspillage, et donc son irréversibilité est, au contraire, connotée négativement. Temps-allié, d'un côté - temps-ennemi, de l'autre.

ΠΑΤΕΡ ΚΑΙ ΠΟΙΗΤΗΣ

En guise de conclusion, et très brièvement, on peut essayer de projeter les deux images opposées de la temporalité sur la toile de fond d'une vision anthropologique plus générale - et aussi plus ancienne. Dans cette perspective, les deux nouvelles sciences du XIX-ème siècle cessent d'être simplement des "sciences de la nature", car c'est l'homme qu'elles parlent finalement, chacune de sa manière. Toute l'histoire de la "nature" n'est qu'une histoire humaine¹⁶, et elle ne fait que refléter une certaine image de l'humanité. La thermodynamique reflète l'humain à travers son mode technique d'insertion dans le monde, et c'est pourquoi sa temporalité est bien celle d'un "milieu résistant". D'un certain point de vue, la thermodynamique est toujours demeurée ce qu'elle était dès son début: une science des machines, c'est à dire de l'artificiel, soumis à un projet d'utilisation et à un calcul d'utilité. En revanche, l'évolutionnisme est une science de la vie, qui parle de l'humain en tant que porteur "naturel" du principe de son propre "mouvement".

Les termes de cette dernière description sont délibérément empruntés à Aristote et à son analyse de la φύσις. Ils reprennent la distinction du livre B de la "Physique" (que Heidegger a rendue encore plus célèbre qu'elle ne l'était avant son commentaire¹⁷), entre les φύσει οντα et les ποιούμενα. Les premiers, étant conformément à la nature, contiennent en eux-mêmes l'ἀρχή de leur "mouvement";

¹⁵ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1936.

¹⁶ Cette idée a été exploitée de manière exhaustive dans le livre de Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Editions Flammarion, Paris, 1977.

¹⁷ Martin Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, 1958 (trad. fr. "Ce qu'est et comment se détermine la ΦΥΣΙΣ", dans Martin Heidegger, *Questions I et II*, Editions Gallimard, Paris, 1968, pp. 471-582.).

les seconds, en tant que produits de l'art humain, n'ont pas leur "point de départ" en eux-mêmes, mais ils présupposent un *αρχιτεκτον* extérieur. Seul l'homme se trouve placé, en quelque sorte, des deux côtés - car le médecin peut bien être "la cause" de sa santé, et pourtant il ne l'est pas toujours en tant que médecin¹⁸.

Dans cette distinction aristotélicienne, on voit d'habitude une simple classification des "étants" autres que l'homme, qui se divisent en "naturels" et "artificiels" à travers l'opposition de la *φύσις* à la *τεχνη*. Mais c'est plutôt de l'homme que parle cette opposition elle-même, et des deux façons dont l'être humain dispose pour engendrer: la voie "physique" (ou "naturelle") et la voie "poiétique" ("technique" ou "artificielle"). On retrouve ici les deux archétypes du créateur invoqués déjà par Platon, dans son mythe cosmogonique du "Timée". Le créateur du monde est effectivement appelé par Platon "père et auteur" (*πατερ και ποιητης*)¹⁹; et ce n'est que par la suite du mythe que la figure du "demiurge" l'emportera sur celle du "parent".

Tant qu'il s'agit de l'*architekton* divin, cette prédominance de l'aspect "technique" de la création n'est pas tellement problématique, car les conditions de cette *poiésis* sont des conditions idéales: la "fabrication" est parfaite. Et bien que, dans un autre mythe du "Politique, le demiurge doit encore intervenir pour faire remonter le "mécanisme" du monde, lequel serait autrement menacé de graves dérèglements²⁰, il est généralement supposé que "l'horloge" universelle fonctionne sans failir. Dans l'héritage direct de cette *poiésis* divine se situeront plus tard la mécanique moderne, son déterminisme universel et la métaphore physico-théologique de "l'horloger"²¹, si puissante au XVII-ème et XVIII-ème siècle.

Mais quand c'est l'homme qui joue le rôle de l'artisan, ses artifices sont toujours marqués d'une certaine imperfection; en tant que "cause" extérieure de ses *ποιημενα*, il n'arrive pas à les faire interioriser ce "principe du mouvement", de façon qu'à la longue, ce sera toujours leur propre "principe" qui l'emportera. Et c'est précisément parce que le matériel de toute *poiésis* humaine est pré-existant et parce qu'il dispose déjà, au préalable, d'un auto-dynamisme qui lui est propre et qui ne saura pas être complètement chassé par aucune intervention de l'homme. Tout matériel "résiste" à cette intervention. Il n'y a que la "fabrication" *ex nihilo* qui pourrait éventuellement aspirer à la condition idéale du parfait fonctionnement mécanique.

A la suite du sophiste Antiphon, Aristote se posera la question si la nature est plutôt "forme" ou "matière"²². Il est bien entendu que la nature ne puisse

¹⁸ Aristote, *Physica*, 192 b - 193 b.

¹⁹ Platon, *Timaeus*, 28 c (trad. roum. dans Platon, *Opere*, Ed. Științifică, București, 1993, vol. VII, p. 143).

²⁰ Le mythe du *Politique*, 269 b - 274 e, est une préfiguration de la pensée thermodynamique moderne, en ce qu'il propose d'imaginer les conséquences d'une éventuelle remontée du temps vers son origine (éd. roum. citée, vol. VI, pp. 414-420).

²¹ Pour les implications épistémologiques de la métaphore moderne de "l'horloge" voir l'excellente étude de Larry Laudan, "The Clock Metaphor and Hypothesis: The Impact of Descartes on English Methodological Thought, 1650-1670", in *idem*, *Science and Hypothesis. Historical Essays of Scientific Methodology*, D. Reidel publ. Co., Boston and London, 1981, pp. 27-54.

²² Aristote, *op. cit.*, 193 a 9-21.

résider que du côté de ce qui se perpétue, par une reprise de soi-même. Est-ce donc plutôt la "matière" ou bien la "forme" qui se perpétuera dans le cas d'un hybride artificiel, produit de l'action humaine exercée sur un matériel pré-existant? Il arrive que l'exemple discuté par Antiphon et Aristote soit de la même famille que nos métaphores antérieurs: ce n'est pas "l'arbre de la vie", mais c'est quand-même un arbre vivant soumis, en tant que matériel, à l'action de l'ébéniste qui en fera un lit. Maintenant, que va-t-il arriver si ce même lit est enterré et que le temps passe? La forme artificielle du lit, son organisation par l'artisan, seront soumises à la dégradation et périront tôt ou tard; au contraire, le bois qui faisait la matière du lit, d'il est encore vivant, engendra par bourgeonnement du bois nouveau. Et c'est seulement le bois qui, à travers l'arbre vivant, "produira" toujours de nouveaux arbres et du nouveau bois, qui auront en eux-même le "principe" de leur reproduction.

De manière semblable, l'homme peut engendrer l'homme, et ce faisant il perpétue sa "forme", sans que le passage du temps puisse l'empêcher - bien au contraire: à l'aide du temps, et grâce à son passage. Si c'est une autre "forme" qu'il essaie d'imposer aux choses naturelles, elles ne vont pas lui obéir parfaitement, mais tôt ou tard, le temps rapportera l'ancien mouvement dont le "principe" était inscrit en elles-mêmes. "Car un homme naît d'un homme, mais non un lit d'un lit"²³. C'est à travers cette ancienne "antiphonie" anthropologique du lit et du bois que l'on peut comprendre la vraie portée du double temps conçu, au XIX-ème siècle, en tant que "chute" et "arbre de la vie":

Ετι γενετι ανθρωπος εξ ανθρωπου, αλλ'ου κλινη εκ κλινης.

²³ *Ibidem*, 193 b 8-12; la traduction française est empruntée à Octave Hamelin.

IUBIREA ȘI COMUNIUNEA CA INTERSUBIECTIVITATE LĂRGITĂ

SANDU FRUNZĂ

RÉSUMÉ. *L'amour et la communion comme intersubjectivité élargie.*

Le spécifique de l'amour chrétien se retrouve dans sa forme la plus haute qui est l'agapé, ou la communion. Celle-ci présuppose essentiellement trois dimensions: un Archétype trinitaire qui modèle l'ensemble du système relationnel du devenir humain; un idéal humain qui s'actualise toujours comme intersubjectivité; et une nature transfigurée dans la perspective d'une intersubjectivité élargie. Toutes ces trois dimensions sont modelées de manière dogmatique car l'existence humaine et cosmique est une existence théandrique à l'intérieur d'un horizon dogmatique. Le caractère doublement trinitaire de la personne fait que l'amour devienne le signe de la présence d'un sujet intentionnel qui engage l'existence toute entière dans la perspective d'une "intentionnalité vers la communion". La réalisation de la communion équivaut à un acte créateur à travers lequel la personne humaine totalise l'ensemble de l'existence dans une relation dialogale avec la personne divine.

Există mai multe moduri deschise unei abordări filosofice a problemei iubirii creștine fără a se ajunge la o îndepărtare prea mare de spiritul intrinsec al orizontului care asigură consistența realității abordate, păstrând astfel întreg adevărul său. Ea poate fi făcută în termenii unei metateologii care să armonizeze tendințele speculative cu nevoia de rigoare dogmatică reclamată imperios de exigențele discursului de tip creștin. Folosim aici termenul de metateologie într-un sens asemănător cu cel în care suntem deja obișnuiți să vorbim de metafilosofie. Nu e vorba de o analogie a obiectului acestora, ci, până la un punct, de un demers similar cu cel al metafilosofiei.

Dacă acceptăm că problema teologică poate fi discutată în termeni de metadiscurs, trebuie să avem în vedere un sens larg și un sens mai restrâns al acesteia. În sens restrâns, teologia se constituie ca un nivel superior al reflexiei religioase care sintetizează, clarifică și instituie principii generale, care se sedimentează în urma analizelor pe care le întreprind diversele domenii regionale ale reflecției religioase. Astfel, ea problematizează atât conținuturile, cât și metodele de adevărat a discursului teologic la realitățile pe care încearcă să le exprime. În sens larg, vorbim de metadiscursivitatea teologiei având în vedere caracterul imperialist al teologiei. Ea încearcă să se instituie ca un domeniu explicativ nu numai al vieții religioase, nu numai asupra spiritualității în sens larg, ci își propune un effort explicativ al întregii existențe.

Problemele apar pentru filosof, însă, de îndată ce observă că dincolo de acest effort comprehensiv ce încearcă să teoretizeze asupra întregii sfere a realului, teologia, și în special teologia răsăriteană, se revendică în permanență ca

fiind un act de trăire. Teologia se vrea domeniul prin excelență al experienței lui Dumnezeu. De aici derivă sensul mistic al teologiei¹.

Este evident că aici mijloacele distructive, chiar purtând o amprentă teologică, își pierd din importanța și eficacitatea pe care le-o acordă filosoful. Dar cu toate acestea, mistica nu este un teren străin gândirii filosofice. Ea prezintă interes filosofic cel puțin din perspectiva unei teologii a incognoscibilului și din cea a mecanismelor medierii între imanență și transcendență. Teologia, chiar în sensul ei mistic, presupune o serie de structuri și date ale experienței pe care filosoful poate să le abordeze în perspectiva unui domeniu regional al filosofiei religiilor.

O altă abordare este posibilă de pe pozițiile specifice unei antropologii a religiilor în perspectiva căreia experiența religioasă creștină este o formulă particulară a experienței religioase în general. Rămâne atunci la latitudinea cercetătorului dacă se situează pe o poziție a multiplicității formulilor experienței religioase și recurge la un demers critic al experienței religioase creștine; sau acceptă la început domeniul său de studiu în modul în care el se autoprezintă și apoi să încerce printr-un effort explicativ interior să dea seama asupra specificității experienței religioase creștine și să o proiecteze în cele din urmă pe imensul ecran al experienței religioase în general.

În analiza pe care o întreprindem, vom încerca o variantă a exegezei antropologice care se exprimă discursiv din interiorul realității abordate. Neputând face abstracție de faptul că o antropologie creștină nu poate fi decât una modelată teologic, ne vom asuma caracterul regional al antropologiei creștine, atât în raport cu abordările filosofice ale fenomenului religios, cât și în raport cu celelalte discipline teologice socotite ca un ansamblu unitar, dar nu vom eluda necesitatea asumată de Creștinism de a construi o antropologie al cărei discurs să aibă în centrul preocupărilor sale ființa umană ca ființă supusă presiunii de a trăi inevitabil într-un anumit orizont dogmatic. Ca atare, iubirea este și ea modelată dogmatic, deoarece întreaga existență creștină este asumată în acest fel.

1. O precizare terminologică. Revelația noutestamentară este cea care clarifică specificul iubirii creștine. Putem observa că Noul Testament încearcă să dea un concept al iubirii care se subîntinde celui al comuniunii prin conturarea unui

¹ Acest sens îl putem reda prin cuvintele lui Nichifor Crainic: "Termenul $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ nu are aici sensul de participare științifică la tezaurul revelației, ci pe acela de participare harică și personală la viața intimă și tainică, la viața lui Dumnezeu. În graiul bisericesc "a teologhisi" nu înseamnă a dezbate probleme teologice, ci a trăi în Dumnezeu, a-l experimenta în mod viu, nemijlocit și personal. A studia teologia nu înseamnă cu necesitate un act religios, fiindcă poate s-o studieze și un credincios și un necredincios, fie cu scopul de a adera la ea, fie cu scopul de a o combate. Studiul teologic începe să aibă o valoare religioasă numai din clipa în care subiectul aderă la adevărul lui prin credință, îi îmbrățișează cu nădejde binele făgăduit până dincolo de veac și se înflăcărează de dragoste pentru frumusețea-I nemărginită. Între a studia și a trăi sau a "teologhisi" e o distanță ca de la pământ la cer." (N. Crainic, *Sfințenia – împlinirea umanului în Dumnezeu (Curs de teologie mistică)*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p. 110.)

sens propriu, diferit de cele care în circulație în limba greacă. Putem distinge patru cuvinte grecești care-și pot găsi corespondent în "a iubi" din limba română².

1) Cuvântul **erōs** are în limbajul laic o nuanță pasională accentuată, fiind folosit pentru a exprima dragostea sexuală și implicând întotdeauna o relație predominant fizică. De altfel corespondentul său în limba ebraică, termenul **do** este singurul din familia de cuvinte care exprimă iubirea pe care Biblia nu-l folosește pentru a exprima dragostea de Dumnezeu. Dar dincolo de acest "eros pământesc" se vorbește de un "eros ceresc". El își găsește corespondent în înțelesul erosului la Platon unde, pe lângă impulsul de a urma dorințele instinctuale, întâlnim și o pulsione izvorâtă dintr-o lipsă pe care omul simte că și-o poate înlătura doar printr-o tendință de a se reintegra în ordinea spirituală. Încărcat cu aceste conținuturi și trecut în registrul Creștinismului, "erosul este iubirea ca mijloc de înălțare a omului prin el însuși spre Dumnezeu"³. El joacă rolul unui factor median care izvorând din umanitate încearcă să se instituie ca spațiu al împlinirii prin întâlnirea omului cu divinitatea. Erosul platonician presupunea o dublă activitate: "o comunicare cu lumea transcendentă a eide-lor și un avânt către ea, și în același timp este o revărsare în sufletul celui îngrădit, a cărui frumusețe (măculină) este o imagine a Zeului, a acelor "izvoare ale Zeului" ce pătrund în sufletul îndrăgostitului"⁴. Însă odată pătruns în limbajul Creștinismului, eros are ce referent tensiunea umană spre transcendent, dar el nu poate fi confundat cu dragostea care coboară de la Dumnezeu pentru a da consistență acestui spațiu median. Pentru că "una este dragostea de jos în sus: dragostea firească, oarbă, EROS, și alta este dragostea de sus, darul lui Dumnezeu, îndurarea lui de creatură, LOGOS"⁵.

2) Cuvântul **philia** aparține îndeosebi limbajul nereligios și se bucură de o mare considerație deoarece descrie o relație "intimă, delicată a trupului, a minții și a spiritului". El descrie gradul cel mai înalt pe care iubirea umană îl poate atinge, dar philia rămâne o dragoste egoistă, schimbătoare și trecătoare care contribuie mai degrabă la fericirea proprie decât la fericirea celuilalt. Ea este descrisă mai degrabă ca o atenție plină de bunăvoință care nu cuprinde iubirea, în special iubirea înțeleasă ca o comuniune între persoane, deoarece se păstrează mereu o distanță în atitudini și acțiuni care sesimte atât pe plan afectiv cât și pe plan existențial.

3) Cuvântul **storge** se limitează la dragostea dintre membrii familiei, definind dragostea dintre frați, copii și părinți, dragostea dintre rude. Noul Testament folosește termenul **philia sau phileo** pentru a exprima sentimentele de prietenie însoțite de gesturi de afecțiune specifice prieteniei și mai ales celui al familiei.

² Analiza de față are ca punct de plecare pozițiile exprimate în: W. Barclay, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois U.S.A., 1992; D. Belu, *Despre iubire*, Ed. Omniscope, Craiova, 1997; M. Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, Ed. Humanitas, 1997; *Dicționar Biblic*, vol. II, Ed. Stephanus, București, 1996.

³ D. Belu, *Despre iubire*, ed. cit., p. 55.

⁴ Fr. E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 100.

⁵ M. Vulcănescu, *Logos și eros*, Ed. Paideia, București, 1991, p. 40.

4) O noutate în câmpul semantic al limbii grecești aduce cuvântul **agape**, a cărui semnificație nouă se naște în interiorul religiei creștine revelate, purtând o puternică amprentă spirituală și morală. El exprimă iubirea care transformă din interior întreaga structură a relațiilor sociale. Lui agape putem să-l găsim o înrudire în limba ebraică unde cuvântul **hésed**, tradus cel mai adesea prin îndurare, exprimă și dragostea și bunăvoința divină manifestată în cadrul legământului cu Israel și o evlavie înflăcărată din partea omului. Dar cei doi termeni nu se suprapun, deoarece termenul ebraic este mai restrâns, lipsindu-l aspectul lărgirii iubirii spre comuniune.

Agape este o stare ce angajează întreaga persoană, ea fiind un act de voință prin care "inima" și "mintea" sunt corelate într-o inepuizabilă bunăvoință de a face totul pentru împlinirea aproapelui. Ea este un act de aducere în existență a celuilalt deoarece a-l ibi pe celălalt înseamnă a-i da un plus de consistență ontologică. Această victorie asupra eului personal prin care celălalt este întărit în existență, face ca întregul exercițiu al iubirii să se instituie ca normă existențială.

Agape se deosebește de dragostea umană în primul rând prin modelul divin al acestei iubiri, iar în al doilea rând prin valențele etice pe care le presupune. Dumnezeu creștin revelat ca Dumnezeu al dragostei determină, prin maxima apropiere manifestată în Iisus Hristos o transformare a vieții interioare a creștinismului. În centrul acestei vieți nu se mai află nevoile stricte ale individului, ci toate acestea sunt modelate în funcție de întregul pe care-l face subiectul iubirii cu celălalt ca subiect atras în actul iubirii. De aici și valențele etice pe care iubirea le implică: generozitatea, iertarea, credința că fericirea celuilalt este suportul real al fericirii personale, etc. Idealul moral al creștinismului presupune cultivarea unui maxim de iubire care să cuprindă în formula unei relații intersubiective atât relațiile interumane cât și o relație intersubiectivă lărgită spre ordinea divinului și spre întreaga ordine a creației.

În acest fel agape are și o puternică dimensiune creatoare deoarece proiectându-se asupra celuilalt, individul restaurează caracterul personal al acestuia, restaurându-și în același timp și propria natură personală și recreând unitatea originară pe care ființa personală o presupune. Regăsindu-se ca o persoană, omul se regăsește pe sine ca ființă dialogată integrată arderii divine împreună cu întreaga ordine a creației pe care o subiectivizează prin actualizarea "rațiunilor divine" semănate în aceasta. Analiza repercursiunilor existențiale pe care această "regăsire" le implică, ne va conduce spre o identificare a "comuniunii" cu forma cea mai deplină a iubirii. Altfel spus, iubirea asumată ca "agape" dă înțelesul comuniunii ca intersubiectivitate lărgită.

2. Exigența existențială a asumării dogmatice. Aducând în discuție problema dogmaticului și a dogmei pentru a da contur atât conceptului de persoană, cât și manifestării persoanei ca realitate dinamică intersubiectivă, nu ne vom opri strict la sensul eclesial al dogmei înțeleasă ca adevăr de credință formulat de Biserică și care se instituie ca normă obiectivă a mântuirii. Vom încerca o înțelegere a dogmei în marea complexitate pe care ea o presupune, chiar dacă este evident că sensul dogmei este în esența sa eclesial. Acesta este și motivul pentru care ne simțim obligați să recurgem la sensul tradițional al dogmei care prin

el însuși ne conduce cel puțin la trei înțelesuri ale dogmei. Ele vizează în mod substanțial realizarea persoanei ca ființă destinată comuniunii înțeleasă ca intersubiectivitate lărgită. Cele trei înțelesuri ar putea fi sintetizate astfel: **1)** ca paradigmă teologică, dogma trasează liniile unei ontologii soteriologice; **2)** ca instanță metafizică dogma este o matrice a autentificării; **3)** în plan mistic ea are virtuți transfiguratoare și vizează o antropologie a desăvârșirii.

1) Dogmele fiind adevărurile credinței dogmatizate de către Biserică, e firesc ca în planul teoretizărilor să transpară în primul rând sensul teologic al acestora. De altfel, această desriere eclesială, dă sensul fundamental al dogmei. Aici trebuie găsit punctul de plecare cât și cel de sosire al oricărei analize a dogmei. Caracterul fundamental eclesial, de altfel, este factorul prim care creează imposibilitatea unei antropologii creștine fără o puternică amprentă teologică. În plan teologic putem observa împreună cu Petru Svetlov că dogma e în primul rând un adevăr indiscutabil și obligatoriu pentru toți credincioșii. În această calitate însușirile esențiale ale dogmei sunt: a) ca instanțe teoretice sau speculative dogmele apar ca adevăruri de credință în care Dumnezeu se revelează ca realitatea personală în relațiile sale cu omul și lumea; b) dogmele sunt fie adevăruri de credință revelate de Dumnezeu, fie adevăruri care se regăsesc în revelație; c) pot fi considerate dogme doar acele adevăruri care sunt formulate de Biserică și sunt predate ca atare de aceasta. Abia în momentul în care Biserica infailibilă exercită actul dogmatizării asupra unui adevăr cuprins în revelație, acesta devine dogmă⁶.

Aceasta nu înseamnă că dogmele ar trebui să constituie unicul obiect al vieții religioase, sau că simpla lor asumare plasează individul în unicul tărâm spiritual dezirabil. Obsesia dogmaticului poate crea la nivelul comunității religioase o ruptură între adevărul de credință și trăirea acestuia în maniera sesizată de Vladimir Soloviov într-o fază a dezvoltării dogmatice când "discuțiile despre dogme au devenit pentru nobilime și pentru popor un fel de sport de amatori în rând cu alergările de cai", când accentul cădea numai pe litera dogmei, pe detaliile tehnice ale expresiei ei și nu pe conținutul adevărilor teologice și pe armonizarea comportamentelor umane cu exigențele trăirii religioase cuprinse în acestea⁷.

Prin urmare, dacă dogma apare la început ca o problemă a elitelor angajate în dispute ereziologice, de îndată ce ea își preia caracterul său esențial de "inimă" a trupului viu al Tradiției bisericești devin un fenomen care vizează individul mediu al colectivităților angajate într-o trăire religioasă autentică. Caracterul comunitar al dogmei îi asigură acesteia caracterul viu. De îndată ce devine apanajul unor straturi elitiste, ea se transformă fie în simplu joc al speculației intelectuale, fie într-o formulă osificată care nu mai răspunde exigențelor intime ale experienței religioase. Așa se face că nu de puține ori astăzi firile speculative, considerându-se singurele capabile să mai acceadă la structura paradoxală a dogmei, încearcă să convingă asupra anacronismului gândirii dogmatice și să reclame nevoia unei înnoiri dogmatice a Creștinismului în așa fel încât să poată răspunde nevoilor cotidiene ale omului sfârșitului celui de-al doilea

⁶ P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, Tipografia Tiparul Moldovei, Chișinău, 1935, p. 267.

⁷ VI. Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 235.

mileniu creștin. Aceștia fac, desigur, o regretabilă confuzie între dogme, canoane și tradiție, tratându-le indistinct în corpusul învățaturii eclesiale. Este evident că dogmele, în infinitatea lor interioară, mereu reclamată de gândirea teologică, sunt oaze de spiritualitate care își relevă frumusețea și autenticitatea de îndată ce cuprinsul lor este reînsuflețit de conștiința simbolică a omului religios care vede că dogma nu este rigidă pe linia prohibitivă. Ea trebuie văzută mai degrabă ca un orizont existențial pe care omul religios îl trasează neîncetat cu propria sa viață.

De fapt, atunci când vorbesc despre dogmă, teoreticienii anacronismului dogmatic au în vedere mai degrabă canoanele Bisericii care se referă la o serie de reguli și norme care se instituie într-o "formă sau un cadru în care se aplică doctrina" și care "nu poate fi considerat în mod teoretic și nici ca o autoritate suplimentară"⁸. Canoanele, ținând de istoricitatea Bisericii pot face obiectul unei înnoiri odată cu înnoirea epocilor istorice, atunci când autoritatea instituțională bisericească ia o hotărâre în acest sens⁹. Desigur, au existat voci chiar în interiorul Bisericii care au reclamat nevoia înnoirii dogmatice. Deși este conștient de faptul că nu există decât un număr limitat de definiții dogmatice care formează învățătura de credință obligatorie, Serghei Bulgakov are și el tendința de a identifica dogmele cu canoanele prin afirmațiile sale legate de caracterul istoric al dogmelor și de nevoia "de dezvoltare a dogmelor" pe care o cunoaște Biserica. Deși sesizează cu multă finețe faptul că dogmele răspund unei nevoi istorice de traducere în limbaj a misterului de nepătruns al transcendenței, Serghei Bulgakov, în încercarea sa de a arăta că dezvoltarea Bisericii în istorie corespunde unei realizări a conținuturilor sale supraistorice, face o inexplicabilă confuzie între dogme și canoane atunci când afirmă că "Dogmele se nasc din trebuința de a înțelege din nou și de a reinterpretă într-un sens nou datele experienței Bisericii"¹⁰.

Or, tocmai "conținutul supraistoric" face ca dogma să nu fie supusă uzurii istorice. Istoricitatea se manifestă în mod evident doar la nivelul canoanelor și al tradiției înțeleasă ca "manifestare exterioară, fenomenală, a unității Bisericii interioare, numenale". Astfel caracterul ei istoric și deschis se relevă în faptul că "tradiția este neîntreruptă și inepuizabilă; ea nu este numai trecutul, ci și prezentul, în care locuiește viitorul... Tradiția nu este ca o carte care ar fixa un anumit moment din dezvoltarea Bisericii, ci o carte care se scrie mereu"¹¹.

⁸ I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic, București, 1981, art. Canoane, pp. 82-83.

⁹ P. Evdokimov arată că: "Scopul canoanelor este să circumscrie, în epoca respectivă, ființa dogmatică a Bisericii și astfel să-l ajute pe credincioși să o întrupeze în viața lor. În acest mod ordinea canonică este totdeauna în funcție de învățământul dogmatic". El precizează foarte clar raportul dintre dogmă și canoanele bisericești: "Dogmele prezintă esența neschimbată a revelației, iar canoanele ceea ce se mișcă în formele istorice și nu trebuie să confundăm niciodată aceste planuri deosebite, mai ales să nu dogmatizăm canoanele. Cu această precizare, trebuie să relevăm legătura directă care ne arată că dogmele și canoanele se infuiețează reciproc. Canoanele sunt expresia externă, vizibilă, istorică și mobilă a ceea ce este imobil, neschimbabil". (P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 203.)

¹⁰ S. Bulgakov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 38.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 32-33.

Evident, dogmele sunt și ele entități deschise, dar nu înspre reluarea procesului de dogmatizare, ci deschise în infinitatea semnificațiilor lor interioare¹².

2) Semnificația metafizică este legată de caracterul bazilar al dogmei. Etimologia grecească a cuvântului *δογμα* ne pune în fața unei realități absolute, a unui adevăr indiscutabil, cu alte cuvinte ea deja sugerează sensul teologic al dogmelor ca "adevăruri de credință cu valoare absolută", ca "elemente constitutive și normative ale credinței: regula de credință"¹³. Dar mai mult decât simplă regulă de credință, dogmele sunt esențialmente reguli existențiale. Putem spune chiar că ele se instituie ca un spațiu metafizic care organizează orizontic întreaga sferă a realului în funcție de principiul central și modelator al revelării Sfintei Treimi. Acestei exigențe modelatoare îi răspunde teologia atunci când creează "limba metalogică" a dogmelor. Un asemenea spațiu nu mai este doar unul al ideilor, nu mai este doar câmp de manifestare a ideilor filosofice sau religioase. Este un spațiu întemeietor care într-o formulă antinomică și punctuală actualizează o realitate transcendentă¹⁴.

O asemenea participare în adevăr la imediatul existenței este vizată și în disputabilul act al excomunicării. Paul Evdokimov sesizează într-un mod admirabil faptul că anatemizarea nu trebuie văzută ca o pedeapsă. Ea trebuie înțeleasă mai degrabă "ca proclamare a unei rupturi care s-a produs în momentul în care cineva se desparte de mărturisirea comună și-și dă el însuși seama că nu mai face parte din Biserică"¹⁵. O poziție similară putem găsi și la Serghei Bulgakov, unul din marii ereziahi ortodocși ai acestui secol (în câteva puncte esențiale ale gândirii sale) pentru care "erezia nu este o eroare dogmatică, ci o corupție a acestei viețiadevărate, "corupție" prin care conștiința dogmatică s-a detașat de unitatea Bisericii"¹⁶.

Este evident că, în esența sa, căderea din credință trebuie interpretată ca o cădere din existență. Creștinul își devorează propriul fundament metafizic, intrinsec oricărei năzuințe de conviețuire creștină, de îndată ce părăsește tărâmul asumării dogmatice a existenței. Segmentarea asumării dogmatice rupe unitatea interioară a persoanei. În perspectiva gândirii creștine tot ceea ce se întâmplă în mediul adevărilor de credință are repercursiuni asupra individualităților umane. Orice perturbare în adâncul unui orizont dogmatic atrage după sine o anulare a armoniei interioare sub presiunea unor forțe necaracteristice.

Nu întâmplător una dintre posibilele definiții ne spune că "cuvântul erezie înseamnă alegerea, selectarea și preferința doar a unei părți a adevărului, în

¹² "Creștinii veacurilor noi nu sunt osândiți nicidecum la rolul de păzitori de arhive și muzee ale formulelor dogmatice antice" (N. Chițescu, Is. Todoran, I. Petreună, D. Stăniloae, *Teologia dogmatică și simbolică*, Ed. Institutului Biblic, București, 1958, p. 290.)

¹³ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic, București, 1996, p. 189.

¹⁴ Un mod similar de abordare a problemei putem desprinde și din cuvintele lui Ch. Yannaras: "Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai "granița" adevărului, "veșmântul" sau "paza" adevărului. Adevărul este realitatea care nu se dezmente pe sine – adevărul ultim este viața care nu poate fi abolită de moarte. De aceea și cunoașterea adevărului nu se poate înfăptui prin înțelegerea formulărilor lui, ci prin participarea la evenimentul adevărului, la adevărul vieții, la imediatul experienței" (Ch. Yannaras, *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 185.)

¹⁵ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 189.

¹⁶ S. Bulgakov, *Ortodoxia*, Ed. Paideia, București, 1994, p. 40.

dauna adevărului întreg, a adevărului plenar. Erezia este opusul plenarului, al integrității"¹⁷. Cu o astfel de perspectivă depășim problema asumării dogmei doar în perspectivă teoretică. Ea nu vizează doar o atitudine teoretică, filosofică, nici măcar una de filosofie creștină, nu vizează o problemă de impropriere speculativă a regulii de credință, ci o interiorizare a energiilor infinite ale câmpului dogmatic într-un act existențial al individului creator într-o comunitate concretă.

3) De caracterul deschis al dogmei se leagă nu numai efortul explicativ al teologilor din fiecare epocă istorică, ci și caracterul apofatic al dogmei care se deschide înspre planul mistic la înțelegerea dogmei. Dogmele deschid înspre o antropologie a desăvârșirii în virtutea faptului că deși se manifestă ca "icoane verbale", ele nu sunt simple "cuvinte omenești". Ele sunt "coincidențele de contrarii" care în manieră simbolică ne ajută să întrezărim ceva din lumina divină. În perspectivă apofatică dogmele își relevă valoarea lor antropologică deoarece astfel "dogmele apar în adevărata lor semnificație: forma lor negativă face relativă orice teologie a conceptelor, de fapt "teologie a simbolurilor", iar pe de altă parte, forma lor pozitivă postulează schimbarea, metanoia minții omenești în fața întunericii, irizări ale luminii dumnezeiești"¹⁸.

3. Omul ca agent creator în orizontul dogmatic. Pe fiecare dintre cele trei nivele ale semnificării dogmei putem găsi o atitudine umană care se manifestă cu preponderență. Dar dacă încercăm să găsim "firul roșu" al trăirii umane în câmpul dogmaticului am putea să-l identificăm cu destinul creator al omului. Chiar dacă nu ne lăsăm ispitiți de tentația de a identifica în totalitate ceea ce numim "chipul dumnezeiesc din om" cu capacitatea acestuia de creație, nu putem face abstracție de valoarea creatoare a ființei umane care nu este legată neapărat de continuarea unei creații nedesăvârșite a unui Dumnezeu creator, nici de o manieră faustică a creației ființei umane autonomizate. Ea vizează mai degrabă o antropologie a epectazei în care "chipul dumnezeiesc" e dat ca actualitate a naturii, pe când "asemănarea" este dată ca ceva de înfăptuit pe fondul unui dat ancestral.

Interpretându-l pe Maxim Mărturisitorul, Vladimir Lossky arată că destinul creator al omului se deslușește cel mai bine printr-o comparație cu creația realizată de Dumnezeu. Fără a fi în vreun fel divergente, cele două tipuri de creație își dovedesc convergența antropologică în planuri în aparență diferite, dar între care există o comunicare deosebit de coerentă. Astfel "dacă Dumnezeu creează prin diviziune succesivă, la nivelul umanului creația trebuie să se desfășoare sub semnul unificării în sine a întregii creații"¹⁹. Ca să înțelegem diviziunile succesive ale creației divine e îndeajuns să răsfoim Cartea Genezei pentru a vedea cum se succed abiectele creației divine. Diviziunea creatoare se manifestă și la nivelul umanului care nu numai că este separată exterior în funcție de sex, dar este divizată și în interior ca ființă alcătuită din trup și suflet. Dacă pornim o analiză de la acest punct al creației prin diviziune a lumii și a umanului, pentru a ne întoarce în cele din urmă la sensul unificator al creației specific umane, observăm că teologia

¹⁷ Ch. Yannaras, *Abecedar al credinței*, ed. cit., p. 25.

¹⁸ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 193.

¹⁹ Vl. Lossky, *Introducere în teologie ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 100.

ne învață că omul este o ființă alcătuită din trup și suflet. Dar deși ambele sunt create de Dumnezeu, deși sufletul este imaterial, el nu este de natură divină.

Prima grijă a teologiei care vorbește despre participarea ființei umane la misterul ființei divine este aceea de a înlătura orice formă de panteism. Fundamentul antropologic al perspectivei creștine este unul personalist, bazat pe diferența ontologică dintre Creator și creatură. Pe coordonatele disputei dintre diferență/identitate, personal/impersonal se conturează întregul proces de constituire a imaginii antropologice. Aceasta stă sub semnul autenticității sau inautenticității în funcție de asumarea uneia sau alteia dintre condițiile de posibilitate ale fundării existenței care pot fi derivate din dualitatea exclusivă instituită de coordonatele sus amintite. Acest fundament personalist este cel care dă gândirii creștine caracterul unei teologii a comunicării între entități ce se constituie ca diferențe, ca persoane calitativ distincte. Nu dezvoltăm aici problema diferenței ontologice în formula propusă de reflecția creștină, amintim doar că ea impune luarea în calcul cel puțin a trei dimensiuni pe care trebuie să se desfășoare construcția teoretică: a) dimensiunea teologică ce obligă la formularea unui apofatism antropologic ce prezintă omul ca taină inepuizabilă care trebuie să-și găsească sensul ființei sale în transcendent; b) dimensiunea teologică ce reclamă trecerea de la instrumentalizarea limbajului la cuvântul care semnifică în manieră creștină; c) dimensiunea simbolică prin care se valorizează în chip iconic, înțelegând-o ca pe o suprafață semnificativă cu resorturi transmundane²⁰.

O problemă pe care o ridică teologia creștină asupra sufletului este cea a negării teoriei transmigrării sufletului. Spre deosebire de gândirea orientală care crede într-o pre existență a sufletelor care sunt supuse unor succesive reîncarnări și treceri prin ciclul samsarei până la eliberarea de conținuturile karmice, Creștinismul exclude posibilitatea ca sufletul să vină în trup dintr-un loc celest, teoretizând asupra creației sufletului de către Dumnezeu "în chiar clipa zămislirii"²¹. În acest fel sufletul apare ca fiind congeneric cu trupul.

O altă problemă în care Creștinismul își afirmă specificitatea în raport cu alte viziuni asupra sufletului privește situația acestuia în "postexistență". Dacă suntem obișnuiți cu doctrinele orientale care pătrund tot mai mult în comunitățile creștine deformându-le viziunea asupra sufletului prin propovăduirea învățaturii privitoare la metempsihoză sau cea cu privire la "o postexistență fără o existență reală", creștinul încearcă să retraseze cu linii îngroșate modul propriu de concepere a vieții veșnice afirmând că în perspectivă eshatologică odată cu reînvierea "trupurilor transfigurate, sufletul va fi împreunat din nou cu trupul în așa fel încât această stare eshatologică a trupului omenesc va fi corespunzătoare proiectului divin inițial"²².

Panteismul, metempsihoza, postexistența fără existență personală fac obiectul criticii creștine asupra teologiei sufletului. Perspectiva critică pune în evidență o diferență între viziunile specific orientale bazate pe identitatea ontologică și cele specific occidentale, de sorginte iudeo-creștină, bazate pe

²⁰ Mai pe larg în Sandu Frunză, *O antropologie mistică. Introducerea în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Omniscope, Craiova, 1996.

²¹ P. Deseille, *Nostalgia ortodoxiei*, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 85.

²² P. Deseille, *Nostalgia ortodoxiei*, ed. cit., p. 87.

diferența ontologică. În contextul actual, când "colonizarea spirituală a orientului în occident" se manifestă cu tot mai multă pregnanță se reclamă dezvoltarea unei teologii critice care să diferențieze formele sincretice – care încep să-și traseze conturile în formula a ceea ce începe să se consacre drept "sentimentul religios difuz" sau "nebulosa mistico-esoterică" – de perspectiva tradițională asupra doctrinei creștine. Punctul de la care trebuie să pornească un asemenea demers este acela al unei abordări filosofico-religioase care să releve incompatibilitatea absolută dintre o mistică a identității și o mistică a diferenței înțeleasă ca intersubiectivitate.

O problemă ridicată de reflecția asupra sufletului, de data aceasta în perimetrul general al creștinismului, este legată de caracterul diadic sau triadic al ființei umane. Cu alte cuvinte se ridică întrebarea dacă omul este format din trup și suflet sau din trup, suflet și spirit. Tradiția răsăriteană a creștinismului repetă mereu că ființa umană are o structură diadică. Placide Deseille arată că atunci când Sfinții Părinți vorbesc de existența spiritului ca un al treilea element alcătuitor al ființei umane, ei nu au în vedere crearea în manieră triadică, prin acest al treilea element înțelegând doar "partea superioară a sufletului", "înțeleg duhul, energia necreată a Sfântului Duh, care vine să umple de viață sufletul creat"²³.

În sprijinul unei asemenea interpretări vine și Dumitru Stăniloae care observă că "pentru învățătura creștină spiritul nu este în om o entitate deosebită de suflet, ci reprezintă funcțiile superioare ale sufletului, dedicate mai puțin îngrijirii trupului și mai mult gândirii care se poate înălța până la gândirea Creatorului său"²⁴.

Paul Evdokimov sprijină și el acest înțeles patristic al relației dintre trup, suflet și spirit: "După Biblie, sufletul dă viață trupului, îl face 'suflet viu' și duhul 'înduhovnicește' întregul ființei umane. Trupul și sufletul există unul într-altul, fiecare fiind condus de propriile sale legi; duhul nu este o a treia sferă, ci principiul de clarificare care se exprimă prin sufletesc și trupesc, făcându-le duhovnicești"²⁵.

Această structură diadică a omului nu ne oprește însă ca atunci când tratăm problema omului în termeni psihologici să vorbim de o structură triadică a aparatului psihic. Folosindu-se de învățătura despre suflet a Sfinților Părinți, de date ale psihologiei moderne și ale filosofiei religiei, Dumitru Stăniloae teoretizează, alături de zona conștiinței și de cea a subconștientului (ca "pivniță întunecoasă a conștiinței"), și asupra unei zone a supraconștientului sau a transconștientului în care "stau depozitate și lucrează energiile superioare", putând inunda viața conștientă. Această parte "mai de sus" este considerată ca fiind și cea mai lăuntrică pentru că, în concepția Sfinților Părinți, ceea ce este superior este mai lăuntric²⁶.

Structura diadică a ființei umane nu numai că nu exclude o structură triadică a aparatului psihic, dar în același timp presupune și o structură triadică a

²³ *Op. cit.*, p. 87.

²⁴ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic, București, 1978, p. 380.

²⁵ P. Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Ed. Asociației Christiana, București, 1995, p. 31.

²⁶ D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, în *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic, București, 1981, p. 73.

sistenului relațional al ființei umane. Ca ființă creată prin raportare la Arhetip, omul se manifestă într-o continuă relație intențională cu planul orizontal al umanității și cu planul vertical al transcendenței spre a-și găsi propria sa identitate personală care participă la Arhetipul întemeietor.

Pentru o înțelegere a acestei relaționări Paul Evdokimov face apel la etimologia latinescului **persona** și a grecescului **prosopon** care au sensul de mască. Deși este riscantă o abordare de suprafață a semnificației persoanei pornind de la sensul etimologic care poate fi asociat unor erezii trinitare cum ar fi cea modalistă, acceptăm sugestia etimologică a lui Paul Evdokimov care apelează la o semnificație intimă a acestui termen, care îl conduce la concluzia "că nu există o ordine omenescă autonomă, căci a exista înseamnă a participa la ființă"²⁷.

Negarea unei ordini autonome trimite implicit la o ordine a comuniunii. Acesta este și sensul pe care îl dă Placide Deseille diferenței dintre individ și persoană ca două realități contrapuse ce țin de două ordini de existență incompatibile deoarece "miza vieții duhovnicești este eliberarea, încă din această viață, de îngrădirile individualității, pentru a parveni la condiția de persoană"²⁸. El arată că distincția esențială între individul conceput în manieră individualistă și individul care se afirmă ca persoană constă în faptul că, dacă individul individualismului încearcă să-și găsească singularitatea prin elementele distinctive care îl deosebesc de semenii săi, individul unui personalism creștin este persoana care "se diferențiază de celelalte persoane nu individualizându-se prin particularități exprimabile, ci în calitate de subiect ireductibil la oricare altul. El se diferențiază de ceilalți doar prin maniera sa personală de a-și asuma ceea ce au toți. De aceea se spune că persoana naște comuniunea"²⁹.

Paul Evdokimov arată și el că persoana nu poate fi redusă la individ, deoarece ea este o totalitate care participă la ființă centrându-se pe propriul subiect ca realitate ipostatică. Aici ipostasul exprimă tendința umană de angajare în "actul propriei sale transcenderi spre Dumnezeu", pe care suntem lăsați să o înțelegem în sens intențional din moment ce autorul afirmă că omul se realizează pe sine doar prin dobândirea conștiinței celuiilalt și a conștiinței lui Dumnezeu despre el; și că omul își redobândește dimensiunea teandrică a realizării sale doar "înăuntrul conștiinței de sine, unde se înfățișează și conștiința divină"³⁰.

Analizând cei doi termeni grecești, **ipostas** și **prosopon**, pe care Formula de la Calcedon îi folosește legat de persoană, Paul Evdokimov arată că aceștia înseamnă, ambii, persoană, dar cu fine nuanțe deosebite. Astfel, **prosopon** ține îndeosebi de aspectul psihologic al ființei umane care trece prin faze succesive ale propriei cunoașteri însușindu-și în acest fel conținuturile intime ale propriei sale naturi cu care umple structurile conștiinței de sine, pe când **ipostasa** se referă la ceea ce în limbaj filosofic am numi caracterul intențional al ființei umane, adică "aspectul ființei deschise" care își asumă în chip teologic natura teandrică prin afirmarea sa continuă ca ființă în dialog cu celălalt pe fondul afirmării continue a Celuilalt absolut.

²⁷ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 83.

²⁸ P. Deseille, *Nostalgia ortodoxiei*, ed. cit., p. 91.

²⁹ *Op. cit.*, p. 90.

³⁰ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 77.

Dar chiar dacă antropologia patristică învață că omul este deiform în structura sa de chip al Arhetipului, înzestrat cu tensiunea interioară de realizare a îndumnezeirii prin asumarea amplificată a legăturii cu Arhetipul transcendent, Paul Evdokimov arată că realitatea "chipului" nu se reduce doar la "funcția formală de legătură dintre Dumnezeu și copia sa"³¹, chiar dacă persoana în sens propriu-zis există doar în Dumnezeu, iar omul "ajunge la persoană și o realizează în comuniune cu Persoana divină"³². Făcând apel la sensul ebraic al cuvintelor **telem** (chipul) și **demuth** (asemănare) teologul arată că sensul chipului este mai puternic, deoarece "face loc prezenței celui pe care-l reprezintă", pe când sensul asemănării ar trimite îndeosebi la conformitate, "îndeamnă la a te considera ca celălalt"³³.

Astfel, dincolo de "funcția formală de legătură", chipul ar trimite la un conținut care-l pregătește pentru afirmarea sa plenară, iar caracterul "metaconceptual" al tezelor afirmate de Sfinții Părinți în discuțiile trinitare și hristologice, care fundamentează conceptul de persoană, dă consistență orizontului dogmatic în care principiul "asemănării" își găsește teren prielnic de afirmare. Dogmele fiind "semnele cifrate ale transcendenței divine", ele se instituie totodată ca jaloane și mediu ale realizării individului ca persoană unică și ireductibilă³⁴.

O asemenea abordare deschide spre o definire a omului ca ființă ce tinde spre autodepășire în virtutea faptului că realitatea "chipului" nu este doar o idee organizatoare sau instrumentală. Ea joacă rolul de principiu constitutiv al ființei umane care are "facultatea înnăscută a teognoziei", deoarece "postulatele cunoașterii lui Dumnezeu se află chiar în structura ființei sale"³⁵.

Dar perspectiva de abordare propusă în aceste pagini ne obligă să ne întoarcem la discuția noastră de început referitoare la creația divină prin diviziune succesivă și creația umană prin totalizare. Caracterul totalizator al creației umane este dat ca o dimensiune ontologică a ființei paradisiatice. Odată cu ruptura ontologică ce-l plasează pe om în existența căzută, acesta nu-și pierde calitatea sa de ființă centrală cu rol de mediere între imanență și transcendență. Dar el se manifestă tot mai accentuat ca ființă care alege între o existență autonomizată și mundaneizată, sau o existență sub semnul "intenționalității spre comuniune", sub semnul reunificării în sine a întregii creații pentru a o reda totalității dialogate prin care el redă vocația paradisiacă a întregii creații.

Pentru a marca această stare existențială a omului, Nicolai Berdiaev arată că ființa umană este o "ființă tragică" descoperindu-se mereu în istorie la granița dintre universul exterior și cel interior. În funcție de universul pe care omul își centrează experiența sa religioasă, Nicolai Berdiaev face deosebire între "omul transcendent" care-și modelează întreaga viață religioasă prin raportare la

³¹ *Op. cit.*, p. 86.

³² *Op. cit.*, p. 74.

³³ P. Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, ed. cit., p. 37.

³⁴ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ed. cit., p. 75.

³⁵ P. Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, ed. cit., p. 35. Toate acestea ne clarifică afirmațiile lui Evdokimov care interpretând spusele Sfântului Fotie, potrivit cărora "omul deține 'enigma Teologiei' chiar în structura sa", înfățișează omul ca "loc teologic prin excelență", ca "teologie vie", afirmații care îl conduc spre concluzia că "antropologia atinge astfel nivelul unei Teologii a omului" (*Op. cit.*, p. 29).

experiența divino-umană care-l umanizează până devine cu adevărat om; și "omul empiriv" "care trăiește în planul religiei obiectivate și socializate, sau în spațiul închis al lumii"³⁶.

Numai omul care se descoperă pe sine ca "ființă transcendentală" poate, pentru Nicolai Berdiaev să-și recapete conștiința de ființă creatoare, de "lume completă în mic" care în calitate sa de microcosmos poate să-și asume macrocosmosul³⁷. Chiar dacă nu suntem de acord cu înțelesul esoteric pe care Berdiaev îl dă destinului creator al omului, nu putem să nu subliniem importanța pe care o acordă acesta calității omului de microcosmos care totalizează în sine întreaga creație.

De la caracterul median al ființei umane și de la caracterul de "microcosmos" se poate porni în formularea exigenței teologice potrivit căreia aceasta "trebuie să învingă tendința de multiplicare la infinit a diviziunilor lumii și să reunească în sine întregul univers creat și să se îndumnezeiască împreună cu el"³⁸.

Într-o generoasă sinteză, Vladimir Lossky formulează această exigență în următorii termeni: ființa umană trebuie să fie mânăta de tendința depășirii separației dintre sexe orintr-o viață castă, astfel încât integritatea să ducă la reintegrare; sufletul și trupul trebuie să realizeze interior unificarea lumii sensibile cu firmamentul; omul trebuie să-și amplifice mereu nostalgia paradisului astfel încât purtând mereu Paradisul cu el să transforme întreg pământul într-un paradis și chiar să pătrundă în cosmosul ceresc trăind pe pământ asemeni îngerilor; recăpătând toate aceste atribute ale unui "Adam cosmic", el trebuie să "institue o ontologie a darului, singura capabilă să învingă separația dintre create și cele necreate"³⁹.

Toate aceste elemente de teologie utopică vor deveni mai concrete cu formularea unei ontologii a iubirii capabilă să concretizeze în termeni mai adecvați atât determinațiile umane ale unei "ontologii a darului", cât și depășirea creației prin diviziune prin afirmarea omului ca ființă destinată intersubiectivității teandrice.

4. O ontologie a iubirii. O analiză cât de sumară a statutului divinității în sistemul de valori al creștinismului ne pune în fața evidenței că Dumnezeu joacă rolul valorii absolute în funcție de care se structurează toate celelalte valori. În privința iubirii este esențial faptul că iubirea este în același timp modul de a fi al divinității, atribut al acesteia și forța modelatoare și unificatoare ce instituie umanitatea. O ontologie a iubirii se fundează pe configurarea întregii realități creștine pe identitatea ce se stabilește între Dumnezeu ca valoare absolută și Dumnezeu existent ca iubire. Iubirea divină ca valoare absolută se manifestă la nivelul umanului ca tendință a acestuia de a reînnoi relația de comuniune cu semenii și cu Dumnezeu. În acest fel, iubirea este atât o valoare a umanului, cât și un mod de situare în existență. Omul are o triplă posibilitate: a) să se situeze pe o poziție contrară valorii, consumându-se într-o existență de inconsistență confuză proprie ținutului antivalorii; b) să încerce să-și modeleze viața în funcție de un reper

³⁶ N. Berdiaev, *Adevăr și revelație*, Ed. de Vest, Timișoara, 1993, p. 14.

³⁷ N. Berdiaev, *Sensul creației*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 68.

³⁸ Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, ed. cit., p. 100.

³⁹ *Op. cit.*, pp. 100-101.

propriu prin "sanctificarea valorilor sensibile în individul uman"⁴⁰, construit undeva în ținutul intermediar al nonvalorii, ceea ce-l împinge spre zona unei severe inconsistențe ontologice specifică nonvalorii⁴¹; c) să actualizeze în viața sa configurațiile care îi sunt date de valoarea absolută și să instituie astfel un spațiu al experienței divinului în care maxima consistență ontologică, proprie valorii, este dată de tendința spre comuniune specifică omului religios.

În acest context instituirea unei ontologii a iubirii ține îndeosebi de rezolvarea dihotomiei instituite de conflictul dintre valoare și antivaloare, dintre nivelul superior al valorilor spirituale și nivelul inferior al lumii sensibile, instituită ca valoare de către om. Actualizarea unei ontologii a iubirii presupune sacrificarea sensibilului în favoarea spiritualului. Ea mai este numită și "ontologia darului" deoarece este bazată pe ideea sacrificiului. Trebuie "sacrificată" întreaga realitate sensibilă a omului, care îl înrobește lumii, în actul unei totalizări a întregii creații spirituale în ființa umană, după modelul sacrificial al dăruirii lui Iisus Hristos ca iubire integrală. Aceasta înseamnă că o existență autentică, o întărire continuă în existență se poate realiza prin sacrificarea valorilor sensibile ale umanului celor spirituale, prin sacrificarea tuturor valorilor relative în favoarea valorii absolute⁴². Odată asumată această atitudine sacrificială, valoarea absolută se revelează nu atât ca principiu de întemeiere metafizică, nu atât ca principiu etic, cât mai ales ca realitate personală.

Reveându-se ca persoană, Dumnezeu instituie o "ontologie a darului" în care umanitatea intră în mecanismul subtil al comuniunii ca intersubiectivitate largită.

Înțelegerea acestei ontologii a darului presupune reluarea discuției asupra relației dintre chip și arhetip. Arhetipul iubirii creștine a fost sintetizat foarte sugestiv de Dumitru Stăniloae care a folosit sintagma: "Sfânta Treime – structura supremei iubiri"⁴³. Ea vine să dea seama despre ceea ce în sens teologic ne interesează ca fiind "preaplinul" iubirii divine care stă la baza actului creator, cât și asupra proniei divine, ca bază de semnificare a întregii istorii. Ca instanță antropologică ea dobândește importanță datorită modelului explicativ pe care modelul triadic al divinității îl presupune în calitatea sa de unitate – relație. Forța explicativă a modelului propus de Dumitru Stăniloae rezidă în faptul că triada creștină este discutată într-un cadru care permite armonizarea ca act real a relației intersubiective cu eliminarea oricărei contradicții în ce privește unitatea de ființă a persoanelor treimice. În viziunea creștină acest model se regăsește multiplicat la

⁴⁰ *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. CII-CIII, Beauchesne, Paris, 1992, aricolul *Valeur*.

⁴¹ Nonvaloarea și antivaloarea pot fi tratate împreună, dacă avem în vedere ruperea de sens pe care ambele o aduc în realitatea presupusă de ontologia creștină, așa cum face *Dictionnaire de spiritualité*, loc. Cit., unde putem citi: "Această sanctificare a valorilor mundane pare, la prima vedere, contrariul consacrării lui Dumnezeu: prima este o primire, cealaltă un refuz. [...] Valorile cardinale sunt considerate nu după piramida unei ierarhii, ci după orizontalitatea inferiorității metafizice, cea care le egalizează oarecum în fața Valorii supreme. În măsura în care fiecare dintre ele nu valorează decât prin proiectul de a servi Dumnezeului bun care le-a oferit oamenilor, se permite acestora să opereze o alegere între ele corespunzând simultan facultăților lor proprii și exigențelor binelui comun."

⁴² *Dictionnaire de spiritualité*, loc. cit.

⁴³ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. cit. p. 282.

scara întregii umanități în virtutea modelării arhetipale a relațiilor interumane. Ea funcționează la nivelul asumării individuale a realității personale a subiectului angajat într-o relație intersubiectivă cu toată imperfecțiunea naturii umane căzute care determină exterioritatea subiectelor și uneori incapacitatea umană de a se integra unui flux dialogal de intensitate religioasă. Ea poate fi regăsită acționând la nivelul comunității parohiale ca bază a trăirii tainei liturgice și mai poate fi regăsită la nivelul comunităților mari îndeosebi în forma comandamentelor etice care nu sunt altceva decât interfața socială a comandamentelor iubirii care modelează comportamentul individual care a actualizat în actele sale calitatea sa de ființă relațională. Structura internă a acestei modelări este triadică pentru că însăși structura arhetipului divin este trinitară. Christos Yannaras arată că "Dumnezeu există ca iubire nu ca individualitate autonomă"⁴⁴. Aceasta este baza intențională a arhetipului trinitar pe care o putem găsi la Dumitru Stăniloae în formula manifestării divinității întotdeauna ca o conștiință a altei persoane. El arată că iubirea dintre două persoane chiar și în planul divin atrage necesitatea unui al treilea ca participant la această taină a iubirii⁴⁵.

Conștiința unei alte persoane este luată aici ca bază a iubirii. Dar această conștiință nu se multiplică nedeterminat odată cu nenumăratele conștiințe aduse în existență. Ea implică două realități subiective care lansându-se una spre cealaltă sunt ocrotite de o a treia conștiință care dă orizont iubirii lor. O multiplicare a structurii relaționale arhetipale dincolo de "trei" nu poate încapa în discuție deoarece în viziunea trinitară a lui Dumitru Stăniloae doar existența a trei persoane poate asigura "pluralitatea în unitate". În opinia sa "în cele trei persoane dumnezeiești este pluralitatea în unitate, sau iubire deplină, realizată în amândouă formele; relația între Persoane, dar trăită în unitate deplină. În cele trei e totul în relație directă, căci Duhul e mereu în Tatăl și Fiul. Dacă ar fi patru, n-ar fi totul în această relație directă neîncetată. Ar rămânea mereu un El exterior. S-ar vedea că cineva rămâne mereu afară. În două Persoane, iarăși s-ar vedea că nu e totul. Că ceva lipsește. În Dumnezeu Trei e totul"⁴⁶.

Analogia chip-Arhetip ne permite să extindem această din urmă afirmație și la nivelul umanului. În ciuda structurii umane constitutive diadice, umanitatea se regăsește toată în "Trei". Sistemul relațional triadic este de fapt atât fundamentul comportamentului etic care este iubirea, cât și corolarul realizării umane care este cea mai înaltă treaptă a iubirii asumate, comuniunea. Iubirea instituită după modelul triadic are un rol fondator în virtutea faptului că, așa cum ne învață teologia, "Dumnezeu este iubire". Christos Yannaras insistă asupra faptului că accentul cade asupra faptului că Dumnezeu este iubire și nu pe faptul că Dumnezeu are iubire. Prin urmare, chiar în modalitatea lui de a fi Dumnezeu este iubirea, aceasta neavând doar un rol atributiv ci unul existențial. De aceea

⁴⁴ Ch. Yannaras, *Abecedar al credinței*, ed. cit., p. 50.

⁴⁵ În sprijinul afirmațiilor sale Dumitru Stăniloae aduce următorul citat din P. Florensky: "Eu vorbesc de numărul "trei" ca de unul imanent adevărului, inseparabil de el, eu nu pot exista în afara relației cu tine și tu în afara relației unui orizont care ne confirmă, ... Numai în unitatea celor trei primește fiecare o unitate absolută. În afară de trei nu există confirmare (în adevăr), nu există subiect al adevărului" (D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic, București, 1993, p. 65).

⁴⁶ D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, ed. cit., p. 67.

Dumnezeu ca sursă Bazilară a existenței nu poate fi despărțit de dinamica iubirii. "Dacă modul în care este Dumnezeu este iubirea și din acest mod de existență izvorăște orice posibilitate de viață, atunci pentru a se realiza viața, aceasta trebuie să funcționeze ca iubire"⁴⁷.

În perspectivă religioasă, omul, fie că se integrează într-o relație cu semenii, fie că integrează ciclul naturii unei relații interumane, el are mereu ca proxim garant și referent relațional pe Dumnezeu. Suportul de fundal al acestei situații este asumarea umanității de către divinitate prin iubirea lui Iisus Hristos. Creația din preaplinul iubirii divine e greu sesizabilă pentru cel care nu este îndeajuns de deprins cu subtilitățile speculației teologice. Dar iubirea devine umană în toată splendoarea ei în cele trei mari tipuri ale manifestării iubirii hristice. Potrivit celor trei "demnități" ale lui Hristos despre care vorbesc teologii, putem descrie trei aspecte ale iubirii. Primul aspect își arată evidența în **iubirea chenetică** ce se revelează în actul întrupării. Ea este iubirea neînțeleasă îndeajuns în actul revelației ca maximă apropiere a divinului de uman. Ea se autoluminează prin luminarea ființei căzute prin punerea față-n față cu o realitate în care cel ce rostește de fapt rostește despre sine și despre existența teandrică pe care o reinstaurează. Aceasta se realizează ca o chemare la iubire. Al doilea aspect privește **iubirea restauratoare** care se manifestă în jertfa lui Iisus Hristos. El nu numai că restaurează cadrul revelațional al unei posibile deveniri spirituale, dar restaurează și întreaga creație având ca centru esențial umanitatea a cărei ființă transistorică și a cărei devenire istorică le rememorează continuu în infinitatea existenței divine. Odată cu jertfa sa, Iisus Hristos devine "centrul ontologic intim al naturii omenești", iar prin înnoirea interioară continuă umanitatea poate deveni centrul totalizator al întregii creații pe care o aduce divinității ca dar după modelul darului adus de Hristos. A treia manifestare a iubirii hristice este **iubirea proniatoare**. Ea ține de realitatea teologică pe care Dumitru Stăniloae o descria ca o deschidere a umanității spre "zona dumnezeirii" odată cu actul prin care Iisus Hristos se ridică cu trupul transfigurat al umanității sale în cerul Sfintei Treimi. Prin aceasta, umanitatea istorică este prezentă prin umanitatea transfigurată în intimitatea Sfintei Treimi⁴⁸.

Această situație ontologică corespunde stării pe care o putem numi **iubirea fundamentală**. Ea deschide umanitatea spre îndeplinirea destinului său hristic. Prin ea, omul preia darul iubirii divine manifestată în creația prin diviziune, îl filtrează prin ființa subiectivă, îi dă consistență personală ca apoi să-l reîntoarcă în formula totalizatoare a creației ca dar spre principiul fondator al iubirii ca dar. Tot acest proces nu are numai un caracter simbolic sau ritualic. El este un act de existență care germinează întregul univers uman, umple toate golurile existenței căzute și realizează la nivelul umanității individuale ceea ce restaurarea teandrică a lui Iisus Hristos a realizat la nivelul existenței în general. Această ieșire din fragmentare e posibilă și datorită stării existențiale pe care o numim **iubirea liturgică**. Ea se manifestă la nivelul umanității ca o zonă a misterului. Acest mister poate fi cunoscut ca mister trăit al Bisericii în toate cele trei sensuri pe care

⁴⁷ Ch. Yannaras, *Abecedar al credinței*, ed. cit., pp. 50-51.

⁴⁸ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1943, p. 353.

gândirea creștină le aduce în discuție: omul ca lăcaș euharistic, sensul eclesial al Bisericii și cosmosul ca lăcaș liturgic.

Una din marile tentații ale teoreticienilor este aceea de a trata iubirea în termeni de cunoaștere. Cu aceasta se ajunge la o altă putere creatoare a persoanei, **iubirea mistică**⁴⁹. Iubirea și cunoașterea se regăsesc pe fondul unei unități spirituale a acestora care le plasează dincolo de tărâmul trăirii sau cunoașterii propriu-zise. Am putut observa că iubirea este o relație între două subiecte susceptibile de "intenționalizare reciprocă". Dar ceea ce le dă caracterul unei realități noi, determinată de unitatea pe care cele două subiecte o constituie, nu e producerea de cunoștințe pe care întâlnirea intențională le-ar putea aduce. Ea vizează realizarea unei comunități de iubire cu valențe existențiale sporite⁵⁰.

Nae Ionescu arată că actul iubirii nu poate fi conceput decât ca având doi poli care asigură realizarea personalității umane și împiedică destrămarea individului. Iubirea nu poate sta sub semnul monopolității deoarece atunci ar duce la o atitudine panteistă⁵¹. Dar gânditorul nu înțelege tripolaritatea iubirii creștine. Îl amintim aici deoarece la noi atunci când se vorbește de iubire și cunoaștere deja orice auditoriu fuge cu gândul în primul rând la Nae Ionescu, dar trebuie precizat că filosoful se oprește la bipolaritate mai întâi datorită unei false distincții și apoi dintr-o neînțelegere a necesității convergenței dintre cunoaștere și acțiune în procesul iubirii creștine. O înțelegere mult mai adecvată o putem găsi la Petru P. Ionescu, pentru care intenționalitatea iubirii se manifestă în raporturile de iubire și posesiune față de ființa umană, față de obiectele propriu-zise și față de Dumnezeu⁵².

Dincolo de iubirea omului pentru ființele umane sau de cea a iubirii omului pentru Dumnezeu, iubirea creștină include și iubirea lucrurilor sau mai exact a lumii. Exigența desprinderii de valorile sensibilului, a refuzului de a înrobi individul lumii, nu se traduce printr-o atitudine nihilistică în fața lumii create. Am văzut că umanitatea trebuie să-și manifeste darul creator improprindu-și întreaga ordine a creației. Prin urmare, între lume și om trebuie să se realizeze o relație de comuniune după modelul comuniunii Treimice. Dar iubirea ordinii create nu înseamnă adâncirea în lume. Ea presupune o continuă valorizare a lumii în perspectiva rațiunilor divine ale creației. Căutând reverberațiile Logosului creator în întreaga ordine a lumii, omul o subiectivizează și o include într-o relație intersubiectivă în care Dumnezeu, omul și lumea se integrează într-o totalitate restaurată. Se actualizează în acest fel ceea ce Dumitru Stăniloae numea caracterul dublu trinitar

⁴⁹ Împotriva tendințelor de a da un sens peiorativ misticii, folosim aici termenul în sensul său veritabil, de "evidență imediată, contact cu obiectul cunoașterii în mod nemijlocit de categoriile obișnuite ale intelectului, sesizare substanțială a obiectului și îmbrățișare a lui, pe toată întinderea valorii lui concrete, prin toată întinderea structurală a spiritului total" (P.P. Ionescu, *Iubire și cunoaștere*, în *Saeculum*, nr. 6, 1943, p. 23.) Deși avem o atitudine critică față de analizele eterodoxe ale lui Nae Ionescu trebuie să recunoaștem că el a avut intuiția că "Mistica este o depășire a personalității umane, pe latura trăirii întregii realități existente" (N. Ionescu, *Curs de metafizică*, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 115.)

⁵⁰ M. Vulcănescu, *Logos și eros*, ed. cit. pp. 24-25.

⁵¹ N. Ionescu, *Curs de metafizică*, ed. cit., pp. 115-128.

⁵² P. P. Ionescu, *Iubire și cunoaștere*, loc. cit., pp. 28-29.

al persoanei⁵³. Aceasta are în vedere realizarea omului ca ființă personală prin realizarea pe de o parte a comuniunii sale cu semenii și Dumnezeu, iar pe de altă parte a comuniunii cu ordinea creată și Dumnezeu. Trebuie subliniat că ambele fețe ale comuniunii au Subiectul divin ca referent și garant al menținerii și al extinderii relației intersubiective. Realizarea caracterului dublu trinitar al persoanei este esența iubirii cu forma sa cea mai înaltă care este comuniunea în înțelesul de intersubiectivitate lărgită.

Iubirea mistică este terenul cel mai favorabil relevării acestei comuniuni, deoarece după etapa purificării și atingerea stării de nepătimire, angajarea mistică presupune parcurgerea unui lung drum cunoscut în literatura mistică drept etapa iluminării. În această fază a experienței divinului are loc armonizarea vieții religioase a omului prin dobândirea unei conștiințe simbolice a lumii. Cu ajutorul acesteia ființa umană, în Actul cunoașterii spirituale, depășește caracterul de "lume înconjurătoare" al lumii ajungând la cunoștința lumii ca "lume creată". Conștientizarea în profunzime a caracterului creat al lumii conduce spre transformarea acesteia într-un spațiu al cunoașterii prin iubire și într-un element constitutiv al unei ritualizări a întregii existențe umane. Într-o "ontologie a darului", în care lumea devine element al unei intersubiectivități lărgite, lumea capătă o valoare euharistică.

Desigur, cunoașterea lucrurilor, cu toate resorturile ei transcendente, este diferită de cunoașterea persoanelor. Cunoașterea interpersonală presupune o relație în care cele două subiecte intenționale se "interiorizează reciproc". Ele ajung astfel la un plus de cunoaștere pe care o dă această întâlnire într-o totalitate în care cele două subiecte, deși sunt unite, nu-și pierd individualitatea, ci mai degrabă și-o afirmă prin raportare permanentă la subiectul divin al iubirii.

În cazul particular al relației dintre bărbat și femeie, totalizarea prin iubire reface unitatea spirituală originară a bărbatului și a femeii care-și întăresc bipolaritatea în unitate prin raportare continuă la un al treilea element care intervine în cuplu pentru a-l întări și care niciodată nu poate fi altul decât Dumnezeu. În cadrul căsătoriei, al treilea element poate fi fie Dumnezeu ca orizont al iubirii, fie copilul ca prezență a lui Dumnezeu în lume sub forma chipului dumnezeiesc⁵⁴. Unitatea pe care iubirea o restaurează în relația cuplului nu poate fi pusă în termenii androgeniei originare. Există tendința de a interpreta pasajul biblic al creării femeii în perspectiva mitului androgenului⁵⁵. Dar o asemenea interpretare e total

⁵³ D. Stăniloae, *Omul și Dumnezeu*, ed. cit.

⁵⁴ Dumitru Stăniloae arată că "iubirea între persoanele umane sporește unitatea iubitoare între persoanele sporește unitatea iubitoare a ființei umane tot mai mult din unitatea iubitoare a ființei divine, datorită faptului că ființa umană e opera actului creator și susținător al ființei iubitoare divine, care este un act de iubire continuă. Dar, așa cum iubirea persoanelor umane față de Dumnezeu e nedespărțită de credința în El și de nădejdea unei tot mai mari comunicări a iubirii Lui și a ajutorului în creșterea iubirii lor față de El, așa și iubirea între persoanele umane crește prin credința ce și-o comunică unele față de altele că-și vor spori iubirea întreolaltă" (*Omul și Dumnezeu în Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1993, p. 207.)

⁵⁵ M. Eliade, *Drumul spre centru*, Ed. Univers, 1991, pp. 376 și urm. Un asemenea punct de vedere e ridiculizat în folclorul românesc unde prezentându-se actul creației de către

inadecvată. Ea poate fi acceptată doar într-o manieră simbolică în care să se evidențieze principiile unei androginii spirituale. Este esențial de subliniat că "androginia creștină" nu este bipolară ci tripolară, ea fiind o ipostază a realizării caracterului dublu trinitar al persoanei.

Dar forma plenară a iubirii mistice e atinsă în întâlnirea "față către față" a omului cu Dumnezeu, sau altfel spus în etapa cunoașterii sau a "vederii luminii dumnezeiești." După ce a parcurs treapta iluminării pe care era întărit în comuniune prin cunoașterea pozitivă și cunoașterea negativă a lui Dumnezeu, omul se găsește în situația de a nu mai putea depăși acest stadiu prin propriile sale forțe. Dar o dorință nestăvilită a lui Dumnezeu atrage după sine un act de iubire din partea divinității care realizează o răpire a misticului în "interiorul tainei treimice". În felul acesta ființei umane I se deschide orizontul contemplării "luminii dumnezeiești" prin care Dumnezeu I se face cunoscut. Dacă parcurgerea etapelor purificării și iluminării au dus la restaurarea ființei umane, intrarea în cea de-a treia etapă a realizării mistice duce la "îndumnezeirea" ființei umane⁵⁶. Ea nu trebuie înțeleasă într-o manieră pateistă, ci trebuie conotată antropologic. Îndumnezeirea este idealul antropologiei creștine care vizează realizarea plenară a ființei umane prin trecerea sa de la caracterul de ființă creată "după chipul" la ființa pornită pe calea "asemănării" cu Dumnezeu. "Îndumnezeirea" nu înseamnă în Creștinism altceva decât restaurarea omului în umanitatea sa de ființă teandrică.

Caracterul teandric al ființei umane e în corespondență nu numai cu modelul umanității integrale revelată prin modelul hristic, dar e în corespondență și cu caracterul său de ființă destinată să trăiască într-un orizont dogmatic și să se autodepășească într-un act de creație comunitară. Este evident că orizontul dogmatic este o creație teandrică atât pe latura formulării sale teoretice cât și pe cea a canonizării sale eclesiale ca orizont existențial. De altfel aceste două laturi își dovedesc unitatea teandrică în actul cunoașterii.

Deși are o importanță dimensiunea teoretică, speculativă, cunoașterea dogmatică se reclamă ca fiind o cunoaștere prin iubire: "în cunoașterea intelectuală îl coborâm pe Dumnezeu în tiparele minții noastre; în cunoașterea prin iubire ne urcăm noi la El, căutând să depășim marginea noastră, și trecând în nemărginit"⁵⁷.

Dumnezeu a femeii, se povestește că "După ce Dumnezeu l-a adormit pe Adam, i-a luat o coastă și punând-o pe o masă alături, s-a apucat să coasă locul unde i-a scos-o... Când fu Dumnezeu gata cu cusutul, hai să se apuce să o facă și pe Eva, când colo, ia coasta, de unde nu-i... Pasă-mite credea c-o fi căzut pe jos, când colo vede câinele rozând un os. Atunci înțelese Dumnezeu că diavolul îi făcuse șotia, și se ia după câine. Fuge câinele, fuge Dumnezeu și la o cotitură, Dumnezeu prinde câinele de coadă. Trage Dumnezeu, întinde și câinele, întinde Dumnezeu, trage câinele, până ce se rupe coada câinelui din mâna lui Dumnezeu... și s-a mâniat Dumnezeu de s-a-nnourat tot cerul și s-au încrâncenat toate apele, și nu știa ce să mai facă. Altfel îi fusese planul și almintrelea îi ieșise. -atunci Dumnezeu supărat, odată trănțește coada câinelui de pământ și poruncește: 'Din coadă de câine să te faci, femeie!' și cum a zis așa, s-a făcut." (M. Olinescu, *Mitologie românească*, Ed. Casa Țoalelor, București, 1943, p. 132.)

⁵⁶ VI. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, f. a.; D. Stăniloae, *Curs de ascetică și mistică creștină*, Casa Cărții de Țiință, Cluj, 1993.

⁵⁷ N. Chițescu, Is. Todoran, I. Petreună, D. Stăniloae, *Teologia dogmatică și simbolică*, ed. cit., p. 144.

Cunoașterea dogmatică, înțeleasă ca un exercițiu plinar al iubirii, nu-și mai propune să scoată în evidență reflecțiile proprii unei persoane, cât mai ales, folosindu-se de limbajul simbolic sau cel filosofic doar ca de niște "veșminte pentru învățătura dumnezeiască", încearcă o adâncire în realitatea interioară a iubirii divine spre a scoate de acolo lumina care dă contururi iubirii umane. Astfel, Creștinismul reclamă o strânsă relație între cunoaștere, iubire și trăire deoarece "prin iubire 'a cunoaște' se preface în 'a fi'"⁵⁸.

Împingând pe un plan secund speculația teandrică, Creștinismul încearcă să facă din cunoașterea dogmatică, și axul ei fundamental care este iubirea, un factor de continuă întemeiere ontologică a persoanei angajate în actul creator al iubirii. Iubirea devine semnul totalizării ființei umane în matricea comuniunii teandrice. Astfel, dincolo de diversele forme ale iubirii pe care le-am putea invoca și prin care nu facem decât să descriem situații existențiale particulare, există o stare de fundal care-l ajută pe om să circumscrie întreaga existență unui creator totalizator și care e asigurată de mediul iubirii divine.

⁵⁸ *Op. cit.*, loc. cit.

AZ ÉRTÉKTARTALMÚ KULTÚRAFOGALOM NÉHÁNY SAJÁTOSSÁGÁRÓL

VERESS KÁROLY

ABSTRACT. Features of a Value-Centered Concept of Culture. This study starts from the premise that concepts of neo-kantian philosophy of culture which are based on the concept of value are of great importance in 20th century theories of culture. Windelband, Rickert, Scheler and others frame a value-centered concept of culture. The value-apriorism that develops around this concept and the value-empirism that develops against it can be considered theoretical attitudes that are accompanied by certain intellectual forms of behaviour which emphasize the moral or social dimensions of cultural creation.

The last part of the study deals with the possible ways these intellectual forms of behaviour affect, later on, the dichotomous, conceptual contrasting of culture and civilisation in philosophical and sociological views on culture.

Egy kiemelkedő kortárs kultúrfilozófus, G. Uscătescu összegezése szerint a mai kultúraelméletek három kulcsfogalma köré szerveződnek: az *érték*, a *norma* és a *jelentés* fogalma köré¹. Ezek körül épülnek fel azok a jelenkori kultúrkoncepciók, amelyek mindenike a kultúra jelenségeggyüttesének egy-egy sajátos nézőpontból és szemléleti alapon történő megközelítését teszi lehetővé: a *kultúrfilozófiai*, *szociológiai* valamint a *szemiotikai-hermeneutikai* kultúrafelfogások.

A századfordulón és a későbbi évtizedekben kibontakozó kultúrfilozófiai kultúrafelfogás az érték fogalmára épül, ezért *értéktartalmú kultúrafogalom*nak nevezem. Tanulmányomban ennek néhány sajátosságát próbálom szemügyre venni.

Az értéktartalmú kultúrafogalom legteljesebb és legrészletesebb kidolgozását a neokantianus filozófiának a Badeni Iskola nevű vonulatában találjuk. Az ide tartozó gondolkodók, elsősorban W. Windelband és H. Rickert, Kantnak *A gyakorlati ész kritikája* c. művére támaszkodva *értékfilozófiai* nézőpontból alapozzák meg a kultúra és a történelem filozófiáját².

A neokantizmusban kidolgozott és forgalmazott kultúrafogalom egyik jellegzetessége abban áll, hogy szematikai mélyrétegeiben megőrzi a *kultúra* kifejezés eredeti jelentéstartalmát. A kultúra specifikusan emberi tartalmú realitás, amit az ember önmagából állít elő, saját benső, szubjektív lényéből ad hozzá a világhoz. Ez olvasható ki abból a meghatározásból, amelyben Windelband a kultúra kanti koncepciójának lényegét összefoglalja. Eszerint kultúrán nem egyebet

¹ Vö. Uscătescu, George, *Ontologia culturii*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, 65.

² Vö. Boboc, Alexandru, *Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarkistă din secolul XX*. Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, 39.

értünk, "mint annak összességét, amit az emberi tudat az ő eszes meghatározottságánál fogva az adottságból kidolgoz"³.

Hasonlóképpen, a latin "colere" kifejezés eredeti jelentéstartalmára utalva, a kultúrát Rickert is a "gondozó" tevékenységgel hozza összefüggésbe. Azért kultiválunk, gondozunk valamit, mert értékeket, javakat akarunk létrehozni. Az ápoló-gondozó emberi beavatkozás eredményeként az immanens létezés értelemmel és értéktartalommal telítődik. Az ember a kultúra révén kapcsolatba kerül az értékek univerzumával, amelyek életének értelmet biztosítanak. Az értékeknek ahhoz, hogy hozzáférhetők, fellelhetők legyenek az ember számára "testet kell ölteniük" a kultúra javaiban. Ezért a kultúra előbbi aktív és szubjektív tartalmú meghatározása mellett lehetséges egy tárgyi-materiális tartalmú meghatározás is. Eszerint a kultúra olyan tárgyak összessége, amelyek egy értékrendszer segítségével rendelhetők egy átfogó fogalom alá.⁴ Más szóval: a kultúra *értéktárgyak* összessége, vagyis olyan tárgyaké, "amelyekhez általánosan elismert értékek tapadnak és amelyeket ezen értékekre való tekintettel ápol az emberiség"⁵. Ennélfogva a kultúra "értékfogalom", melynek kidolgozásához valamilyen "átfogó értéktanra" van szükség.

Érték és értékelés

Rickert felhívja a figyelmet arra, hogy a kultúra problematikájának megközelítése két irányból lehetséges. Egyrészt a kultúra értékösszetevői az *értékelés* tárgyai. Másrészt a tudományos kutatás számára – itt Rickert elsősorban az antropológiára gondol – a kultúra a *kutatás* tárgya, "empirikusan adott matéria"⁶. A kultúra tehát olyan ontikus szféra, amelyhez két nézőpontból lehet egyaránt és egyszerre közelíteni: az értékelés *szubjektív-egyediesítő* és a tudományos kutatás *objektív-általánosító* nézőpontjából. Ennek alapján Rickert – Diltheyhoz hasonlóan – mind tárgyi, mind pedig módszertani vonatkozásban a természettudománnyal szemben megkülönbözteti a kultúrtudományt. E megkülönböztetés alapját nem egyszerűen a természet-kultúra oppozíció alkotja. Ugyanis itt különbséget kell tenni a természet ontológiai és episztemológiai (logikai) fogalma között.

Ontológiai értelemben a természet-kultúra oppozíció lehetősége már a latin "nasci" és "colere" kifejezések eredeti jelentéstartalmában adott. A "nasci" (=natura) kifejezés egy olyan alakuló valamire utal, ami emberi beavatkozás nélkül, önmagától jön létre és fejlődik. Tehát természetesen az önmagunktól keletkező és önfejlődésben levő dolgokat értjük. Ezzel szemben a "colere" mindannak foglatatát jelöli, amit "gondozunk"⁷. A kultúra nem más mint azon dolgok összessége,

³ Windelband, Wilhelm, *Kultúrfilozófia és transzcendentális idealizmus*. In "Preludiumok". Franklin Társulat kiadása, Budapest, é.n., 163.

⁴ Vö. Rickert, Heinrich, *A filozófia alapproblémái, Módszertan - ontológia - antropológia*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987, 193-196.

⁵ Rickert, Heinrich, *Kultúrtudomány és természettudomány*, Franklin Társulat kiadása, Budapest, 1923, 28.

⁶ Vö. Rickert, Heinrich, *A filozófia alapproblémái*, 195-196.

⁷ Vö. uo. 193.

amelyeket az ember az értékteremtés szándékával közvetlenül létrehoz, vagy ha már megvannak, akkor a hozzájuk tapadó értékek kedvéért "ápol". Tehát minden kultúrfolyamatban az ember által elismert értékek testesülnek meg, s ha valamely kultúrtárgytól "lefejtjük" ezt az értékvonatkoztatást, akkor pusztán "természetté" válik⁸.

Rickert ezzel az al gondolással meghaladja a fevilágosodáskori természet-kultúra oppozíció metafizikai tartalmát. Itt a kultúra és a természet nem két különálló léttartományként állítódik egymással szembe. A kultúrtárgyak a természeti tárgyaktól nem tárgyi-dologi mivoltukban különböznek, hanem abban a sajátosságukban, hogy emberi léttartalmak hordozói, megtestesítői. A kultúra a tapasztalati világot alkotó létezők *értékdimenziója*, olyan *ontikus többlete*, amelyben az emberi létezés értékei és értelme fejeződnek ki. Ebben az értelmezésben benne rejlik annak az elgondolási lehetősége is, hogy ugyanazon dologi létező különböző értékrendekben és kultúrákban más-más értelemben funkcionál kultúrtárgyként, vagyis más-más értéktartalom hordozója lehet, ami igen lényeges szempontot kínál a kultúrtárgyaknak (elsősorban a hagyományos számos elemének) a különböző társadalmi csoportok kultúrájában való eltérő értékelése vizsgálatához. Ez a megközelítési mód fontos előrelépést jelent a szemiotikai kultúraelméletek irányába is.

Az előbbi kultúrafelfogást egy olyan gondolat is alátámasztja amely átvezet a természetfogalom *episztemológiai* értelméhez. Eszerint a természet-kultúra ellentétpárban nem az anyagi-szellemi metafizikai ellentéte húzódik meg, úgy ahogy azt hagyományosan a testi-lelki ellentéteként értették és kezelték. Hiszen a természettudományi vizsgálódás számára egyáltalán nem lehet megkülönböztetni a tárgyak két olyan egymást kizáró osztályát, mint test és lélek, különösen akkor, ha a tapasztalati tudomány a lelki jelenségek vizsgálatához is a maga természettudományi módszereivel közelít. Csak egyféle tapasztalati tudomány van, mivel csak egyetlen tapasztalati valóság létezik. Episztemológiai értelemben tehát a főellentét nem a természet-kultúra oppozícióban húzódik meg. Ugyanis a természet episztemológiai (logikai) fogalmával csak episztemológiai (logikai) fogalom alkothat ellentéte. Más szóval a természetmegismeréssel mint módszertani problémával csak egy másfajta megismerési mód állítható szembe. Ez pedig nem más mint a *történelmi* módszer⁹.

E tekintetben Rickert Dilthey nyomdokain halad. A történelem *formailag* (alakilag) különbözik a természettől. Nem valami merőben más természetű létezők tárházát, hanem egyazon tapasztalati világhoz tartozó létezők más módszertani perspektívába való helyezését jelenti. Rickert számára - akárcsak egyébként Dilthey számára is - az egyedi-általános, történeti-történelemfeletti ellentéte nem metafizikai, hanem *nézőpontbeli, megközelítési módbeli* ellentétként tételeződik. A természettudományi, illetve történelmi módszer különbözőségének lényege abban áll, hogy a dolgoknál ugyanarra az osztályára más-más rálátást kínálnak, és eltérő értelmezési perspektívákat nyitnak meg. A dolog teljesebb megismerése és megértése tekintetében ezek voltaképpen nem annyira ellentétes, mint inkább *komplementer* nézőpontok és perspektívák.

⁸ Rickert: *Kultúrtudomány és természettudomány*, 22.

⁹ Vö. uo. 15-23.

Rickerttől errefelé - írja Uscătescu - a kultúra problematikáját az *érték* vonatkozásában fogták fel. A kultúra "logikai" (episztemológiai) összetevőit nem metafizikai entitások, hanem értékek alkotják¹⁰. A kultúra mint ontikus szféra nem tárgyi-dologi létezők sokaságából épül fel, hanem: bármely tárgyi-dologi létező azáltal és annyiban válik a kultúra alkotóelemévé, amennyiben értékvonatkozásban áll, értékdimenzióval rendelkezik. Sőt, Rickerről elmondható, hogy a kultúrát egyenesen azonosítja az értékkel. Egyik frappáns meghatározás szerint a kultúra nem egyéb, mint "a javak értéktartalma". Ennek megfelelően egy igazi kultúrfilozófia központi részét szerinte értékfilozófia kell hogy alkossa¹¹. Ezért itt nem kerülhető meg az érték fogalmának vizsgálata.

Az érték fogalmának tisztázásához mérvadónak számít Rickert két gondolata: 1) Az értékekről nem mondható az, hogy vannak vagy nincsenek, csak az, hogy érvényesek vagy nem érvényesek. 2) Az érték a valóságokat (a tárgyi-dologi létezőket) a természetből kiemeli és kultúrjavakká teszi¹². Ezáltal Rickert egyrészt az értékeket elhatárolja a dologi létezőktől, másrészt megvilágítja az értékek és a dologi létezők kapcsolatát. Szerinte az érték lényege *érvényességében* áll és nem a valóságosan létező voltában.

Valójában Rickert az értéknek egy kettős fogalmával operál. Szűkebb értelemben az érvényes érték tagadása jelentheti a semmit, de jelentheti a negatív értéket, vagyis az érvénytelenit is. Ebben az esetben a pozitív érték szemben áll a negatív értékkel. Szélesebb értelemben azonban mind a pozitív, mind pedig a negatív érték az érték fogalmkörébe tartozik - az értékébe, amely így nem a nem-értékkel, hanem a dologi létezővel áll szemben¹³. Ez a szembenállás pusztán logikai. T'enylegesen az érték és a dologi létezők kapcsolatáról van szó. Az értékek önmagukban véve nem tartoznak sem a valóságos szubjektumokhoz, sem a valóságos dolgok világához, hanem egy, a szubjektumokon és objektumokon túli, önmagáért-való világot alkotnak. A valós világgal úgy kerülnek kapcsolatba, hogy tárgyakhoz, dolgokhoz tapadnak, s ezeket javakká változtatják. A javak olyan valóságos dologi létezők, amelyekhez értékek kapcsolódnak, értékeket hordoznak, tehát valamilyen érték vonatkozásában állnak¹⁴. Az értékek csak annyiban relevánsak, amennyiben bizonyos alanyok tényleg értékeknek fogják fel azokat, s ennél fogva bizonyos tárgyakat tényleg javak gyanánt, vagyis értékekre vonatkoztatott tárgyaknak ismarnak el. Ugy tűnik, ezzel a gondolattal Rickert megnyitja az utat a későbbi értékelméletek alternatívái, az értékapriorizmus és az értékempirizmus kettőssége előtt.

Az *értékvonatkozás* fontos eleme Rickert értékelméletének. Erre a gondolatra Rickert egy egész történelemkoncepciót épít. Szerinte a történelem nem véletlenszerű események halmaza, s a történelmi fejlődés nem tetszés szerinti

¹⁰ Vö. Uscătescu: *I.m.* 56-57.

¹¹ Vö. Rickert, Heinrich, *kant als Philosoph der modern Kultur*, I. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, 7.

¹² Vö. Rickert, *Kultúrtudomány és természettudomány*, 22.

¹³ Vö. Boboc, *I.m.*, 43.

¹⁴ Vö. Rickert, *I.m.* 82, Boboc, *I.m.*, 45.

ismétlődés. A történelemben meghatározó szerepet játszanak a kultúrértékek, amelyek az értékek sorában kitüntetett helyet foglalnak el. A történelmi események jelentősége az uralkodó kultúrértékekre való vonatkoztatás által fejeződik ki. A történelmi fejlődés egyszeri létezésemet a maga különbségében, amelyet az események kultúrértékekre való vonatkoztatottsága fog össze egyedi fejlődéssé. A történelemben megvalósuló haladás az értékekben történő előrehaladás, a kultúrjavak értékének emelése¹⁵.

Ezekkel a gondolatokkal Rickert egyrészt egy olyan történelemkonceptiót vázol fel amely, Dilthey törekvéséhez hasonlóan, a történelmi tudományok sajátos megismerési módját hivatott módszertanilag alátámasztani. A történelmi tudományok tárgyak - a történelem - egyszeri fejlődését a maga különös és egyedi mivoltában mutatják be.

Másrészt itt egy olyan történelemkonceptió körvonalazódik, amely az értékfogalom köré szerveződő kultúraelméletek sajátja. Ez a felfogás a kultúrának központi szerepet szán a történelemben. Az alapvető emberi léttartalmak történelmi kibontakozását elsősorban a kultúra terén és a kultúra által látja megvalósulni. Ezáltal a kultúra és annak értéktartalma az emberi létezés alapvető, meghatározó ontikus dimenziójává válik, egy embercsoport, egy emberi közösség történelmi létének és fennmaradásának a letéteményesévé. Ugyanakkor - mivel a kultúra érték, és az érték a magánvaló létezővel, a "van"-nal szemben a "kell" birodalmához tartozik¹⁶ - ez a koncepció a kultúra művelését, a kulturális értékalkotás és értékmegőrzés melletti elkötelezettséget imperativuszként, legfőbb erkölcsi parancsként tételezi, amelynek teljesítésén múlik egy emberi közösség történelmi fennmaradása. Ebben a kontextusban az erkölcsi imperativusz egyszersmind léparancs, teljesítése-teljesülése az egyéni és a közösségi létezés ontikus szükségszerűsége. A kultúra és a hozzá való viszonyulás ilyenformán a morál szféráját meghaladó alapvető emberi lét-dimenzióként tételeződik. Ugyanakkor a kultúrához való aktív viszonyulás mindazok számára, akik résztvevői a kultúra alkotásának és fenntartásának – vagyis a kultúraalkotó értelmiség számára – a pusztán benne való élés lehetőségein és feltételein túlmenően az emberi személyiség formálását alapvetően meghatározó morális kötelességgé is válik.

Ezen a ponton a javakban megtestesült értéktartalmak rendszereként felfogott objektív kultúra koncepciójához újból hozzáadódik a kultúrának a művelés-nevelés-képzés hármasságában kifejeződő egyéni-pedagógiai és szubjektív-dinamikus összetevője. Mindazok a későbbi kultúrstratégiai koncepciók, amelyek a kultúrához, az értékkeremtéshez és a kultúraalkotó értelmiség aktív

¹⁵ Vö. Rickert, uo. 84-94.

¹⁶ A "van" és a "kell" e kettősség'et, Kantot követve, már Windelband határozottan leszögezi: "Az érték lényegéhez tartozik, hogy az ezt meghatározó normát nem magától és nem mindenütt töltik be. Kellésnek és Létnek, értéknek és valóságnak különbözniük *kell* egymástól". (Az én kiemelésem -V.K.) - Windelband, Einleitung in die Philosophie. Tübingen, 1914, 422. Mint látjuk, maga a "van" "es a "kell" *különbözősége* is a kellés területéhez tartozik, ami önmagában is megerősíti a "kell" nézőpontjának elsődlegességét a "van"-nal szemben.

szerepvállalásához kötik egy emberi közösség létalapját és történelmi fennmaradási perspektíváit, erre a kultúrfilozófiai beállítódásra vezethetők vissza.

Értékapriorizmus és értékempirizmus

A neokantiánus filozófia nyomdokain haladó értékfilozófiai koncepciókban Rickert után is az *értékapriorizmus* marad meg domináns beállítódásként. Ennek kiemelkedő képviselője M. Scheler. Rickerthez hasonlóan Scheler is különbséget tesz a javak és az értékek között. A javak szerinte *értékdolgok*, vagyis a tárgyi-dologi létezők formájában "valóságossá" váló értékek. A javakról viszont "nem szabad azt gondolnunk, hogy mintegy a dolgokon alapulnak, s így mindennek előbb dolognak kell lennie ahhoz, hogy 'jóság' lehessen". A javak esetében tehát nem a dologság az elsődleges, meghatározó oldal, hanem az értékminőség. A javak értékminőségek, amelyek a "dologszerűség"-ben empirikusan megnyilvánulnak. De a dologság számops attributumával rendelkező javak mégsem azonosak a természetes dolgokkal (a holmikkal), mivel voltaképpen szubsztanciájukat tekintve nem dolgok, hanem dologi formában megjelenő értékek, értékminőségek "dologszerű" egységei¹⁷. Innen világosan következik, hogy az értékeknek van egy, a dolgokétól és a javakétól különböző, nem-tapasztalati létformájuk is, s ez elsődleges és meghatározó minden tapasztalati létezéssel szemben. Az értékek léteznek, abban az értelemben ahogy a platóni idák léteznek. Örökérvényűek, s minőségük és összefüggésük független a tapasztalattól. Megragadásuk – az értékézés – is intuitív aktus, az egyén belső képessége, amely kommunikálhatatlan.

Az értékek tehát Scheler szerint a *prioriak*. Számos ponton igyekszik alátámasztani a tapasztalati világtól független létezésüket. Ezt annal igazolásával is megerősíti, hogy valójában nemcsak az értékek, hanem az értékek rangsora is "a *priori* a javak világához képest", és "a *javak világának* bármifajta kialakítását – (...) – már *irányítja az értékek valamilyen rangsora*"¹⁸. Az értékapriorizmust Scheler az akarat erkölcsi értéke apriorizmusának kanti tételével is alátámasztja. A kultúra és civilizáció vívmányaiként megjelenő javak világa történelmileg változó, vagyis megsemmisíthető, de fejleszthető, tökéletesíthető is. Az akarat erkölcsi értéke megmutatkozik abban, ahogyan "fenntartja", "elősegíti" a javak világát, de hozzá képest változatlan, örökérvényű marad. Egy olyan felfogás, mely szerint a javak világának megváltozásával a jó és a rossz értelme is megváltozna, etikai relativizmushoz vezetne¹⁹.

Akaratunk erkölcsi értéke tehát nem függ a javak világának történelmi változásától. E tapasztalati világ *a priori*, nem-tapasztalati előfeltételét alkotja, amely nem változik e világgal együtt, de folytonosan megmutatkozik benne. A tárgyi-dologi értelemben vett objektív kultúrát alkotó javak történelmileg folytonosan változó világának nem-tapasztalati létalapját, másra vissza vezethető

¹⁷ Vö. Scheler, Max, *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika*, "Gondolat" Kiadó, Budapest, 1979, 47-49.

¹⁸ Vö. uo. 50-52.

¹⁹ Vö. uo. 31-32.

szubsztancialitását az értékek világa adja. Ennek *a priori* rendje és hierarchiája mutatkozik meg tapasztalatilag a kultúrában. Hasonlóképpen, a szubjektív oldalon is, kultúrateremtő akaratunk erkölcsi értéke *a priori* feltételét alkotja minden empirikus kultúrateremtő gesztusnak. A kultúrateremtő emberi igyekezet a körülményektől, valamint a létrejövő javak változatosságától és változékonyságától független feltétlen értékkel bír, és bármely alapvető emberi léthelyzetben erkölcsi parancsként, imperatívusként jelentkezik.

Az értékapriorizmus egy másik jeles képviselője, N. Hartmann megkísérelti áthidalni a valóság és az értékvilág közötti szakadékot. Hartmann is fenntartja az értékek tapasztalati levezethetetlenségének tételét, mivel – a létevel szemben – egy "legyen"-t fejeznek ki²⁰. Az értékekhez való morális kötődés szerinte az érzelmileg erősen színezett *értékérzés*ben nyilvánul meg. Addig míg az akaratunk szabadságot élvez az értékekkel szemben, érzelmileg erőteljesen kötődünk hozzájuk. Cselekedhetünk az értékek ellenében, de velük kapcsolatban nem érezhetünk másképp.

Hartmann, Rickerttel szemben, különválasztja az értékességet és az érvényességet. Az érték érvényessége az *elismert* értékességet jelenti, s mint ilyen korhoz kötött. Ha az értékek maradandók is, érvényességük az értéktudatban változó. Ezzel kapcsolatban használja Hartmann az "értéklátás" és az "értékvakság" fogalmait. Az értékérzés "felmondhatja a szolgálatot", kihagyhat, "érzékletlen lehet meghatározott pontokon, vagyis "vak lehet az értékek iránt". Hartmann ezzel kapcsolatban arra is rávilágít, hogy itt nem egy szubjektív hozzáállás, szabad választás eredményéről van szó. Meghatározott történelmi korok, vagy azokon belül embercsoportok, emberi közösségek "vakok az értékek iránt az értékek birodalmának különféle zónáiban, s mindig csak néhány zónában 'értéklétők'"²¹.

Ezáltal Hartmann lényeges engedményeket tesz az értékempirizmus és értékrelativizmus irányába, s egyúttal megnyitja az utat az értékehez való emberi viszonyulás szociológiai hátterének feltárása felé. Bár az értékek birodalma magánvalóságában állandó és örökérvényű, a rá irányuló emberi rálátás konkrét körülmények által meghatározott, s e birodalomnak mindig csak egyes zónáit világítja meg. Az időtlen érték és az időben változó értéktudat e sajátos kettősségében újból előtérbe kerül a kultúra paradigmatis jellege. Az a jelenségegyüttes, amit általánosságban egyetemes kultúrának tekintenek, voltaképpen embercsoportok és emberi közösségek meghatározott tudattartalmi, és a konkrét történelmi és társadalmi léthelyzeteket kifejező nézőpontok által

²⁰ "Az értékek nem reális dolgok – írja Hartmann – nem is reális hatalmak, amelyek keletkezhetnek és elpusztulhatnak, hanem teljességgel ideális hatalmak, és a belőlük származó követelmények szintén ideális jellegűek". –Hartman, Nicolai, *Eszétika*, Magyar Helikon, Budapest, 1972, 553.

²¹ Vö. uo. 530. Egy másik helyen ezzel kapcsolatban Hartmann a következőképpen fogalmaz: "Nem maguk az értékek keletkeznek és pusztulnak el, hanem csak érvényességük az értéktudatban. Ami változik, az az emberek fogékonysága, az értéklátás és az értékvakság viszonya. És ez a változás sem önkényes, nem szabad döntés eredménye, hanem aszerint megy végbe, hogy mennyire időszerűek az egyes értékcsoportok egy meghatározott történelmi helyzetben" – uo. 556.

sávokra, zónákra, paradigmaticus egységekre, kultúrszférákra szabdaltnak terület. Az értékek ideális formája mindenik kultúrszféra számára ugyanaz és eleve adott, de az empirikus értéktartalom, amellyel e formák feltöltődnek, esetenként változó. Az értékpriorizmusnak azzal a problémájával, hogy az ideális értékforma és az empirikus értéktartalom miként kapcsolódik össze az értékeknek valamilyen valós rendszerévé Hartmann is szembesül és nem talál rá kielégítő megoldást.

Egy hasonlóképpen megoldhatatlannak tűnő probléma az *értékempirizmus* nézőpontjából is felmerül: az empirikus kultúrszférák miként kapcsolódnak egymáshoz és hogyan valósulhat meg közöttük az érdembeni kommunikáció? Az értékempirizmus az előbbi beállítódással ellentétben, az értékek megragadását pszichológiai tapasztalatok révén, az értékátélés tényeiből kiindulva látja elérhetőnek. Eszerint az érték feltételezi az értékelést, ez pedig az értéklőt, valamint azt az axiológiai szabályrendszert, amely alapján az érték azonosítható. Az egyes értékítéletek sohasem elszigetelt teljesítmények, mivel egy meghatározott értékrendszeren alapulnak, amely lehet hogy legtöbbször tudattalan, de mindig szilárdan az egyén, vagy egy emberi közösség szellemi életében gyökerezik. Az értékempirizmus képviselője ilyenformán mindig azt kérdezi, hogy mely értékelő nézőpontjából és milyen általa érvényesített értékrendszer alapján minősül valami értéknek?²²

A következőket végigvitt értékempirizmus nem vezet valamiféle *értékrelativizmushoz*. Bármennyire is függjön az érték az értékelőtől, mégsem az ő találmánya, vagy teremtménye, s nincs tetszőleges hatalma felette: nem hozhatja létre, vagy nem szüntetheti meg, legfennebb felismerheti, értékelheti, vagyis realizálhatja a maga számára. Az értékempirizmus sem tagadja, hogy az érték az egyes ember szubjektív intencióit meghaladó módon, a kultúra objektív tartalmaként létezik, mindig olyanként, ami túlmutat és túlel a valóság közvetlen, empirikus értelemben vett dologi létezők által kitöltött körén. Az érték ebben a kontextusban is megőrzi a normaív attribútumait, horizontszerűségét és követelményjellegét. Olyasmiként jelenik meg a tapasztalatban, amihez fel kell emelkednünk, aminek az elérésére törekednünk kell, ami kiemel, fölébeemel a közvetlen tapasztalatunkban feltáruló valóságnak, s emberi létünknek egy transzcendens dimenziójaként tűnik fel számunkra. Amikor éppen nincs jelen, akkor a hiánya figyelmeztet a létezésére.²³

Az értékempirizmus csupán az értékek valamiféle önálló, tapasztalatfeletti, platóni világának a lehetőséget vonja kétségbe, azt, hogy az érték az értékelőtől és az értékelés műveleteitől függetlenül létezne. Az érvényességet az érvényesülés lehetőségeitől teszi függővé. Az viszont nem vonja kétségbe, hogy az értékelési folyamatban konstituálódó érték olyasmi, ami a közvetlen tapasztalat körén túlmutatóan, a maradandó érvényesség formájában létezik. Egy emberi közösség vagy egy történelmi korszak értéktudatában, értékelési tapasztalatában megjelenő értékek mint maradandó érvényességek rendszere alkotja az illető közösség vagy korszak kultúráját.

²² Vö. Veres Albert, *Irodalomértelmezés és értékorientáció*, in: A strukturalizmus után. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992, 240-241.

²³ Vö. uo. 242.

Ily módon az értékpriorizmus egyetemes, de paradigmaticus kultúrkörökre szabdaltnak koncepciójával az értékempirizmus az egyes kultúraalkotó szubjektumok értékelési tapasztalatában formálódó saját (sajátos) kultúrák sokaságát és sokféleségét állítja szembe. Az egyes kultúrák az értékeknek egy meghatározott és (valakik számára) érvényes rendjét képviseli, anélkül, hogy létezne az értékeknek egy eleve adott egyetemesen érvényes rendje. Az értékek feltétlen érvényességgel rendelkeznek ugyan, de csak annak a számára, aki elfogadja és csak addig, amíg elfogadja őket. Minden kultúra egy meghatározott nézőpontot épít magába. A *nézőpont* "az érvényesség gyakorlati korlátait jelzi"²⁴, és paradigmaticus jelleget kölcsönöz az egyes kultúráknak. Az értékeknek a már meglévő, az előzetes értékalkotási tapasztalatok folyamatában kialakult rendje megszabja az új értékalkotás körülményeit, behatárolja az újabb értékelési tapasztalatokat. Más szóval az így tételezett kultúrák is mint értékrendek az értékelési tapasztalatok paradigmaticus kereteit alkotják.

Az értékempirizmus megnyitja az értékelés szociológiai hátterének vizsgálatához vezető utakat. A *tudásszociológia* a kultúra szociális tartalmi és történetiségének nézőpontjából bírálja az értékforma és értéktartalom kettősségének az értékpriorizmusban felmerülő koncepcióját. K. Mannheim szerint a szociológiai elemzésben kiderül, hogy az "értékformák", a "formális értékek" nem mások "mint a mi kulturális struktúránk hiposztázisai". Hasonlóképpen, a "kulturális képződmények" "érvényességi" átélésének a paradigmája is "csak a 'kultúra' eredendő átélési módjának kategoriális lefedése"²⁵. A tudásszociológiai elemzés fényében az a felfogás mely szerint "az egész kulturális élet az objektivált normákhoz igazodik" voltaképpen egy "modern-racionalizáló" elgondolási módnak bizonyul, amely "elfedi azokat az ősi struktúrákat, amelyekben az ember sokkal eredendőbbben viszonyul a maga 'világához'". Ez a gondolkodási mód önmagát időtlennek és történelemfelettinek tekinti, örökérvényű igazságok hordozójának, holott nemcsak tartalmilag, de formai tekintetben sem vonatkoztatható el az időhöz kötöttségtől, a történelmi változástól. A kultúrának az "érvényesség" és az "érték" jegyében való szemlélete gondolkodásunknak egyik leginkább időhöz kötött mozzanata²⁶.

Ezekkel a gondolatokkal Mannheim és az általa megalapozott tudásszociológia két fontos irányban nyitja meg a kultúrára vonatkozó gondolkodás útját. Egyrészt felhívja a figyelmet arra, hogy a hagyományos racionalista gondolkodásmód általánosító, sematizáló és időfeletti struktúrái mögött mindvégig feltáratlanok maradnak az élet valóságos folyamata, holott kultúraszemléletünk

²⁴ uo. 244.

²⁵ Mannheim Károly, *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Budapest, 1996, 100.

²⁶ "Ahogyan a 'kultúrát' az 'érvényesség' és az 'érték' jegyében látjuk, - írja Mannheim = a gondolkodásunknak nem időtlen vonása, hanem éppenséggel a leginkább időhöz kötött mozzanata. Ha csak egy pillanatra is elfogadnánk ezt a megfogalmazást, akkor bizonyos érdekszférák felbukkanása és mindenkor konkrét felépítése is csak abból a konkrét helyzetből és élményanyagból volna megérthető, amelyre - (...) - vonatkozva érvényesek); éppígy a formális érvényesség (az érvényforma) sem választható le időtlenül azonos mozzanatként a történelmileg változó anyagról". - uo. 100-101.

voltaképpen ezekben gyökerezik. Az "életvilág struktúráinak" feltárásával a későbbiekben a fenomenológiai szemléletmódot és a tudásszociológiai nézőpontot ötvöző *fenomenológiai szociológia* fog részletesebben foglalkozni. Másrészt arra irányítja a figyelmet, hogy a kultúrára irányuló szemlélet mint kognitív beállítódás valójában mindig egy konkrét kultúrán belüli szemlélet, s – amennyiben "a tárgy megközelítésének a módja a szubjektum konstitúciójától függ"²⁷ – egyúttal az illető kultúra "ideológikus"²⁸ önszemlélete is. Ez a szemléletmód Mannheim szerint nem relativizmushoz, hanem *relacionizmushoz* vezet, ami "minden értelmi elem egymásra vonatkoztatását jelenti, továbbá egymást kölcsönösen megalapozó értelmességüket egy meghatározott rendszerben". Ez a rendszer azonban "csak arra a meghatározott jellegű történelmi létre nézve lehetséges és érvényes, amelynek egy ideig az adekvát kifejeződése. Ha elmozdul a lét, elidegenedik az általa korábban 'nemzett' normarendszer is"²⁹. Ennek a gondolatnak egy sor következménye van az értékelési folyamatok szociológiai vizsgálatára nézve. Eszerint az értékek érvényességét a történelmileg létrejött közösségi értékrendek jelölik ki és szabályozzák több-kevesebb tudatossággal. A korábban elismert értékek ismételtén értékesnek kell bizonyulnia ahhoz, hogy továbbra is érték maradjon. Az értékrend stabilitását a szokások és az intézmények biztosítják. Az újabb nemzedékek felé mindenkor a kollektív tapasztalat közvetíti az értékeket, s számukra a közösségi értékrend elsajátítása a szocializáció részét képezi és együtt jár a nyelv elsajátításával. Ugyanakkor az értékrendek nem statikus alakzatok. Egyaránt tartalmaznak tartós és gyorsan változó értékeket. Vannak olyan stabil értékek is, amelyek majd minden értékrendben helyet kapnak. Megvalósulásuk körülményei azonban történelmileg igencsak eltérőek lehetnek. A szociológiai szemléletmódnak azzal a ténnyel is számot kell vetnie, hogy egy meghatározott történelmi korszak vagy emberi közösség kultúrájára az értékek heterogenitása és pluralitása jellemző, ami együtt jár az értékrendek közötti konfliktusokkal, s az egyének számára a különböző értékrendek közötti választás nehézségeivel. Ebben a vonatkoztatásban az egyes társadalmak és kultúrák zártságuk vagy nyitottságuk foka tekintetében különböznek egymástól. A tradicionális társadalmak általában zárt értékrenddel rendelkeznek, amelyben az érték mindenki számára egyértelműen belátható evidenciaként és nem problémaként jelenik meg³⁰. A modern társadalmakra jellemző *nyitottság* és *értékpluralitás* körülményei között elkerülhetetlenné válik az egymással versengő értékfelfogások együttélése, s ezáltal az *értékprobléma* megjelenése. A társadalom egyénei és egyes embercsoportjai gyakran a különböző értékrendek közötti választás kényszerhelyzetébe kerülnek, ami mind a köztudatban, mind pedig a

²⁷ Vö. uo. 104.

²⁸ Az "ideológikus" ebben az esetben azt jelenti: a léttel összefüggő.

²⁹ Vö. Mannheim, I.m. 104.

³⁰ Ebben a kontextusban az értékpriorizmus olyan álláspontként is felfogható, "amely – a tapasztalható valóság ellenében – kitart a zárt értékrend eszményének érvényessége mellett". A lehetetlent kísérli meg, amikor egységbe akarja foglalni "az eszményt és a valóságot, a régi és az új érték szemléletet, a hajdan volt és a ténylegesen megélt érték tapasztalatot". – Vö. Veres, I.M. 243.

tudományos megismerés számára felveti az értékek érvényességére és érvényesítésére vonatkozó elméleti kérdéseket³¹. A társadalom nyitottsága éppen azon mérhető le, hogy mennyire képes intézményesen kezelni-feloldani a különböző értékrendszerek közötti konfliktusokat. Hasonlóképpen, a társadalom nyitottsága abban is megmutatkozik, hogy mennyire képes integrálni a jelentkező új értékeket, a fiatalabb nemzedékek által szorgalmazott újfajta értékrendeket.

A történelmi átalakulás általában *értékváltást* is maga után von, az értékrend fokozatos és részleges vagy teljes átalakulását. Az átalakulás nemcsak időbeni értelemben, hanem az egyes értékrendeken belül folyamatosan is megvalósul azáltal, hogy egyes értékek folytonosan leépülnek és újakkal cserélődnek fel. Ezek a folyamatok a történelemben és az emberi közösségek életében nem mennek végbe zökkenők, zavarok nélkül. Az értékváltás sokszor *értékválsággal* jár együtt, amennyiben az alapértékek kétségessé válnak, vagy az új értékek követése ellenszegül a többség által elfogadott normáknak, s kikényszeríti az értékhierarchia gyökeres átrendeződését. Az értékválság olyankor is felüti a fejét, amikor a leépülő értékek helyébe nem lépnek újak, s ily módon *értékhiány*, értékvesztés keletkezik. Ugyancsak gyakori jelenség – főleg a nyitott társadalmak és kultúrák esetében – az értékrendszerek keveredése. Egyes egyének vagy embercsoportok élettevékenységei egyszerre több kultúrához, vagy kultúrszférához is kapcsolódhatnak, s az élet különböző síkjain más-más értékrendek érvényesülhetnek. Így gyakran megtörténhet, hogy egyes egyéni- vagy csoportmagatartásokban "két vagy több értékrendszer ötvözete érvényesül", s az is, hogy "az egyén az élet egyes területein az egyik, más területein a másik értékrendszert használja"³².

A szociológiai megközelítés az értékpriorizmus és érékempirizmus korábbi ellentétét egy "*mérsékelt értékempirizmus*"-ban oldja fel, amely számot vet az értékjelenség "paradox jellegével". Ez egyrészt abban nyilvánul meg, hogy a számunkra érvényes értékeket egyik vonatkozásukban túlságosan törekenyeknek tapasztalhatjuk meg, s úgy tűnik, hogy egyedül rajtunk múlik, hogy holnap is érvényesek lesznek-e, egy másik vonatkozásukban viszont túlságosan stabilaknak látszanak, olyanoknak, amelyek túlélhetnének történelmi helyzeteket, kultúrákat, s az ítéleteinkben, értékeléseinkben akarva-akaratlanul a foglyaik vagyunk. Másrészt a paradox jelleg abban is megnyilvánul, hogy "az értékjelenség értelmezése maga is értékjelenség"³³, más szóval egy kultúra értéktartalmához való értelmező viszonyulás szükségképpen a kultúrán belül marad, az illető kultúra önértelmezésévé válik.

Ebben az összefüggésben érthetővé lesz egy későbbi gondolat is. Eszerint a kultúra értékdimenzióját kihangsúlyozó, normatív egyetemességgel felruházott értéktartalmú kultúrafogalom – a kultúra megtestesíti vagy megközelíti "az emberi tökéletességet és kiválóságot, amire mindenkinek törekednie *kell*" – a nyugati modern társadalmak önértelmezésének "egyik legfontosabb fogalmi eszköze",

³¹ Vö. Váriné Szilágyi Ibolya, *Az ember, a világ és az értékek világa*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1987, 43.

³² Kapitány Ágnes, Kapitány Gábor, *Értékrendszereink*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1983, 215.

³³ Vö. Veres, I.m. 243.

amely azt az "utópiát" vagy inkább "feladatot" képviseli, "hogy a szocializáció különböző folyamatainak és gyakorlatainak javarészt spontán összjátékán át valódi társadalmi összetartozás és integráció jöjjön létre"³⁴. Márkus György a modern európai kulturális fejlődés és az ehhez kapcsolódó kultúrakoncepciók problématicuságát elsősorban a "normativitás" és a "tényszerűség" közötti feszültségben látja. A kultúra normatív és paradigmatis követelményeivel általában szembekerülnek a valós élet tényei, amelyek természetüknél fogva sohasem illeszkednek teljesen bele a kulturális normaként általánosan elfogadott értékrendszerbe. Tények és értékek rejtett vagy nyílt konfliktusa elméleti síkon kultúra és élet, kultúra és civilizáció metafizikai töltetű oppozícióiban jelentkezik, illetve él tovább.

Kultúra és civilizáció dichotómiája

Miért éppen a századfordulón és a 20. század első évtizedeiben került előtérbe az értékprobléma? Ez a kérdés egy sajátos és ebben a korszakban még újszerű tapasztalattal függ össze. Az egymás mellé tevődő különböző értékrendek alkotóelemei kizárni látszanak egymást. Ez a szembenállás elsősorban az ún. *önértékek* és bizonyos célok megvalósítására szolgáló *eszközértékek* viszonyában válik különösen szembetűnővé. Ez utóbbiak olyan javakhoz kötődnek, amelyek a modern technikai civilizáció vívmányai. Az előbbieket viszont a szellemi kultúra hagyományos értékrendjéhez tartoznak. Tehát a jelzett szembenállás egy másik oppozíciót is magába foglal: a kulturális hagyomány és a modern civilizációs fejlődés szembenállását. A fenti kérdés ennek alapján ily módon is megfogalmazható: van-e helye a humanista tradíciónak a modern civilizációban?³⁵

Ebben a kérdésben a kultúra és civilizáció felvilágosodáskori oppozíciója egy új formában elevenítődik fel. Az önérték és eszközérték szembeállítás és a kultúra és civilizáció szembenállásának ebből való levezetése már Rickertnél is megfogalmazódik. Rickert az értékek két osztálya alapján – "önértékek" és "feltételtől függő értékek" – a kultúrjavak két osztályát különbözteti meg: vannak olyan javak, "amelyekhez önértékek tapadnak" és olyanok, amelyek "a természeti lét fenntartási eszközeként jönnek számításba". Ez utóbbiak "eszközök megvalósítására szolgáló eszközök". A technika esetében olyan eszökről van szó, amely értéke csak annak a célnak az értékétől függ, amelyet szolgál. Az ilyen eszközöknek kulturális értékek szolgálatában kell állniuk, ahhoz, hogy javakként legyenek értelmezhetők. A civilizációs javak ilyenek. Ezekre úgy kell tekintenünk, mint "az értelemmel és értékekkel bíró célok teljesítésének pusztá eszközeire". Ezzel szemben az igazi kultúrjavak "túlmennek az élet pusztá fenntartásán", s akkor is javak maradnak, ha nincs jelentőségük az élet szempontjából³⁶. Ennek alapján Rickert felteszi a kérdést: amennyiben a civilizációt elválasztjuk a szűkebb értelemben vett kultúrától, vajon a "tulajdonképpen" értelemben vett kultúra nem csak ott kezdődik-e, ahol az ember olyan javakat gondoz, amelyek túlnyúlnak a

³⁴ Vö. Márkus, I.m. 250.

³⁵ Vö. Veres, I.M. 250.

³⁶ Vö. Rickert, *A filozófia alapproblémái*, 204-206.

civilizációban megjelenő minden létfenntartás-mozzanaton és létkövetkezmenyen? Itt tehát Rickert a kultúrának egy "szűkebb" értelmét határozza meg amely, szerint a kultúrát az olyan javak összessége alkotja, amelyek nem vezethetők le az "emberi természetből" és egy bizonyos absztrakciós szinten "történelemfelettiként" is értelmezhetők. Ez nem jelenti azt, hogy ne ismerné el a kultúra történetiségének és konkrétságának az alapvető voltát, de kiemeli, hogy az így felfogott kultúra olyan realitás, amely nem értelmezhető természettudományos és empirikus pszichológiai fogalmak segítségével. Ahhoz, hogy a kultúrának ezt a természettől és a civilizációtól különböző, általános érvényű értelmét megérthessük, egy általánosító antropológiai elméletet kell létrehozni³⁷. Egy ilyen elmélet lenne képes a kultúrát a szellemi alkotások (objektívációk) összességéként megragadni, ami antropológiai értelemben az ember nembeliségének, a létezés specifikusan emberi dimenziójának és humán tartalmainak a létrehozójaként és kifejeződéseként értelmezhető.

A német gondolkodásban ez a gondolat a kreativitás, az emberi (érték)alkotó képesség értelmezése kapcsán részletesen is kimunkálódik. E. Cassirer felfogása szerint végső fokon minden olyan emberi cselekvő megnyilvánulás, amely kulturális aktusnak tekinthető, az emberi kreativitás megnyilvánulása. A kreativitás pedig nem más, mint az emberi szellem exteriorizációja, objektívációja, amelynek folyamatában lépésről-lépésre felszabadítja magát az élet kötöttségeiből és belső tartalmi gazdagságát kibontakoztatja a világban, Cassirernél ez a gondolat történelmi perspektívába helyeződik. Eszerint az emberi kultúra mint egész "az ember előrehaladó önfelszabadítási folyamatként" fogható fel. Ebben a folyamatban az ember új erőket fedez fel és értékesít magában, s általuk saját univerzumot, egy "eszmei" univerzumot teremt³⁸. Így válik a humán kultúra, vagy a szellemi kultúra fogalma a kultúra lényegének hordozójává, szemben a civilizációval, amely az általános értelemben vett kultúrának inkább a materiális, technicizálódott és intézményesült elemeit öleli fel.

A kultúra-civilizáció fogalmi dichotómia vázára egy egész sor kultúrfilozófiai és szociológiai elmélet épül fel, amelyek két szembenálló társadalmi-szellemi szféraként kezelik e fogalmak valóságtartalmát. O. Spengler *A Nyugat alkonya* c. művében elveti az emberiség lineáris fejlődéstörténetének pozitivista gondolatát. Szerinte az emberiség történetében minden kultúra a "létezés organikus logikáját" hordozza magában, s "mindegyik kultúrának szükségképpen kell hogy legyen saját sorseszmeje", mivel "az összes nagy kultúra voltaképpen nem egyéb mint egy egyedi s egyedülálló lélek megvalósulása és formája"³⁹. A kultúra ebben a filozófiai elgondolásban az egyedi létezés *formájaként* értelmeződik. Az egyes emberben bennefoglaltató, illetve az őt meghaladó (univerzális) egyediség egyaránt a kultúrában ölt formát. A kultúrában valósul meg "a legmagasabb rendű emberi individualitás"⁴⁰. Ennélfogva minden kultúra a többihez képest meghatározott

³⁷ Vö. uo. 207-208.

³⁸ Vö. Cassirer, Ernst, *Eseu despre om. O introduce în filosofia culturii umane*, Humanitas, București, 1994, 314.

³⁹ Vö. Spengler, Oswald, *A Nyugat alkonya*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 219.

⁴⁰ Vö. uo. 267.

individuális jegyekkel bír⁴¹. Az egyes kultúrák ciklikus fejlődési folyamatában a kulturális fejlődés, a belső lelki kibontakozás szakaszait a civilizációban megnyilvánuló hanyatlás korszaka követi. A civilizációban az értékalkotó belső lelki fejlődés helyét a létfenntartási javak előállítására irányuló technikában megtestesülő intellektulizmus és instrumentalizmus, a piaci termelés elidegenítő mechanizmusai és az emberi életet eldologiasító intézmények világa veszi át. Spengler központi gondolata szerint a Nyugat fejlődése már meghaladta a "kultúra" alkotó korszakát, s bekövetkezett a "civilizációnak" nevezett, anyagi kényelmet nyújtó korszak, amelyben a Nyugat jövője csakis a hanyatlás lehet⁴².

Spengler elmélete beleilleszkedik abba a századunk harmadik évtizedébe kibontakozó kultúra-konceptióba, amelyet a kultúra *morfológiájának*, a kultúrformák elméletének nevezünk. A kultúra morfológiájának elméletei ellenreakcióként fejlődtek ki azokra az antropológiai és szociológiai kultúraértelmezésekre, amelyek a német idealizmus által kiteljesített 18. századi hagyományhoz kapcsolódva a szellem fogalmában mintegy feloldották az intellektuális és a lelki szféra szembenállását a kultúrában. A kultúra morfológiája a szellem fogalmával szemben újra felfedezi a lélek fogalmát, amely megadja a nagy történelmi és kulturális alakzatok formáját és vitalitását⁴³.

A kultúra morfológiája kifejezést először Leo Frobenius használta. Frobenius arra törekedett, hogy egy olyan elméletet alapozzon meg, amely számba veszi és rendszerezi az egész világon létező kultúraformák és – típusok külső megnyilvánulásait. A különböző kultúrstílusok tér-időbeli meghatározottságának megértésére irányuló törekvése leginkább a *Paideuma c.* könyvében fejeződik ki. Szerinte a kultúra mint entitás túllép a magánvaló emberi élet közvetlen körén⁴⁴. Frobenius meghaladja a korszakra jellemző biologizáló pozitivistá szemléletet és nyelvezetet, amelyben a kultúrát saját fejlődéstörvényekkel rendelkező élő organizmusként írták le. Szerinte a kultúra morfológiájának különböznie kell a kultúra mint organizmus anatómiájának és

⁴¹ Spengler felfogásában számunkra az is fontos, hogy a kultúrákban megvalósuló egyediség nem csak a létezés formai jegyeinek sajátosságaiban rejlik, hanem az egyes kultúrák által képviselt *nézőpontok* egyedisége is. Mindenik kultúra egy *egyedi világlátást*, képvisel, s ennek megfelelően szervezi a létezés természeti feltételeit, körülményeit egy sajátos formának megfelelő rendbe. Az egyediség kifejeződéseként felfogott kultúra mélyebb értelme éppen az általa világra nyitott perspektíva egyediségében rejlik. "Valamennyi kultúrában – írja Spengler – kialakul a legteljesebb mértékben *egyedi látásmódja* (Az én kiemelésem – V.K.) annak, hogy miként tekint a világra mint természetre, s hogyan ismeri meg azt, vagy, másként szólva, mindegyik kultúra sajátos, egyedi színezetű természettel rendelkezik, amit pontosan ugyanabban a formában egyetlen másféle ember sem vallhat a magáénak" – uo. 222.

⁴² Vö. Dollot, Louis, *Culture individuelle et culture de masse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974, 27.

⁴³ Vö. Uscătescu, I.m. 59.

⁴⁴ "Nem az ember 'csinálja' a kultúrát – írja Frobenius -, inkább a paideuma formálja az embert, vagy ha úgy tetszik a zsenit. A zseni egy része, kifejeződése, a legfőbb megtestesülése a paideumának" – *Paideuma, Schiță a unei filosofii a culturii*, Editura Meridiane, București, 1985, 174.

fiziológiájának belső elemzésétől. A morfológia a formákról szóló tanítás, amely a kultúrát egyéneknél is dinamikus alakzatok és mozgások összességékként fogja fel.

A kultúra morfológiája a szociológia területére is átnyúlik. Alfred Webernél a kultúra morfológiája egy totális kultúr- és történelemszociológiává válik, amely egyaránt átfogja a társadalmi és civilizációs folyamatokat, valamint a kulturális változásokat. A Weber felfogása szerint a kultúra alkotóelemei a vallások, az ideológiai rendszerek, a művészeti alkotások – a formává átalakult lélek kifejezési módzatai⁴⁵.

A weberi kultúrszociológia azonban nem választható le a kultúrfilozófiai előfeltevéseiről, amelyekkel a lélek fogalma összefügg. Amennyiben ebben a morfológiai kontextusban nem pszichológiailag, hanem metafizikailag kell értelmezni a lélek fogalmát, az alapvető problémafelvetések filozófiai síkon maradnak. Ez megmutatkozik a kultúra és civilizáció fogalmainak weberi szembeállításában is. A kultúrát és a civilizációt Weber a történeti valóság két alapvető területékként különbözteti meg, amelyet később a társadalmi folyamattal egészít ki. A weberi felfogás szerint a kultúra az örök érték, az emelkedettség, a szép és a jó területe, míg a civilizáció az emberi élet intellektualizálásának és racionalizálásának folyamataként határozható meg. Jellemző, hogy ebben a felfogásban a civilizáció nem áll szembe a természettel, mivel a biológiai alkalmazkodási folyamat meghosszabításaként fogható fel, s felöleli a természet meghódításának technikai, gazdasági, politikai, intézményes eszközeit, a kultúra ellenben radikálisan szembeállítódik a természettel. A kultúra ott bontakozik ki, ahol megszűnnek a biológiai szükségszerűségek, s életünk olyan célok megvalósítására törekszik, amelyek mindenféle biológiai célszerűség felett vagy azon kívül állnak. A weberi felfogás szerint a kultúra az olyan cselekvésre való készséget feltételezi, amely az ember fizikai léte szempontjából teljesen érdektelen, sőt megköveteli az egzisztenciális érdekek feláldozását a legmagasabb rendű, az emberi élet valóságos értelmének tekintett feladatok érdekében. Az így felfogott kultúra lényege a metafizikai érzés, míg a civilizáció ismérve a technikai ráció. Ebből kifolyólag bár a kulturális értékek értelmezése koroktól függően változik, a kultúra vonatkozásában – ellentétben a civilizációval – nem beszélhetünk haladásról⁴⁶.

Élet és kultúra elszakadásának és szembekerülésének gondolata G. Simmelnél jelentkezik a legerőteljesebben. Az emberi élet Simmel felfogása szerint nem egysíkú és önmagába záruló folyamat. Az élet mindig "azonos önmagával, és több is mint önmaga". Lényege abban áll, hogy mindig túllépésben van önmagán. Ugyanakkor minden emberi életmegnyilvánulásnak szellemi dimenziója is van. Az emberi élet szellemi élet, ami azt jelenti, hogy "nem jelenik meg másként, mint valamilyen formában". Ebben tesz szert individualitásra. A közvetlenül megélt élet tehát ellentmondásos egység: az individuális megformáltság és a folytonos túlhaladás egysége⁴⁷. Az életnek az "önmagán-túl-nyúlása" nem valami külsődleges

⁴⁵ Vö. Uscătescu, I.m. 59.

⁴⁶ Vö. Koloskowska, Antonina, *A kultúra értelmezése*. (Részlet a szerző Tömegkultúra c. művéből). II. (Lengyel kultúraelméleti tanulmányok), Tankönyvkiadó, Budapest, 1981, 103-104.

⁴⁷ Simmel, Georg, *Életszemlélet – Négy metafizikai értekezés*. In: *Ész – Élet – Egzisztencia. A ráció és határai*. II-III. Társadalomtudományi Kör kiadása, Szeged, 1992, 170-173.

hozzátévődés, hanem közvetlen lényegének a megnyilvánulása: annak, hogy "teremtő élet, s mint ilyen mindig túllép a szubjektív-pszichikain és képes önmagából kifejleszteni valami objektívét, mint a "maga másikat", amelyet önmagával valamiféle fejlődési összefüggésben mutat fel"⁴⁸. Ugyanakkor az élet mint "szellemi élet" ezt az objektívét önálló, individuális formákba öntve hozza létre. E kettős folyamat egysége – az önmagán való folytonos túllépése, a saját "túlíjának" folytonos megformálása – alkotja a kultúrfolyamatot⁴⁹.

Ám az élet nem marad meg egy meghatározott forma keretei között, hanem "szüntelen tovaáramlás, amely nem csak ezen vagy azon a meghatározott formán, hanem mindenféle formán túlrad, éppen mert forma". Az élet képződményei már létrejövetelük, megformálásuk pillanatától "sajátos tárgyi jelentéssel bírnak", "tartósságuk és belső logikájuk van". Ennek következtében szembekerülnek az őket létrehozó élettel⁵⁰. Ebben látja Simmel a szellem, a kultúra tragédiáját. Minel jobban kiépülnek az élet kulturális objektívációi, annál inkább korlátok közé szorítják a szubjektív, teremtő szellemet, s folyton fennáll a megmerevedés, beszűkülés veszélye. A tragikus konfliktus akkor tudatosan igazán, amikor az élet nem egyik vagy másik objektívációval kerül szembe, hanem általában az objektívációval, a kultúrával konfrontálódik, s élet és kultúra elidegenedik egymástól⁵¹. A kultúra zárt formái nem engedik az élet szabad, teremtő kibontakozását, s a korlátok közé zárt élet éltető ereje nélkül maga a kultúra is elsatnyul, leépül.

Weber és G. Simmel felfogása a hasonló típusú korabeli koncepciókkal együtt az emberi lét dichotómikus felosztásán alapul. Eszerint a kultúra szorosabb értelemben vett szférája általában nélkülözi a gyakorlati hasznosságot, mivel olyan értékek tartománya, amelyeket a velük összefüggő belső élmények miatt művelünk és fejlesztünk. A kultúra tartalmát minden korban az álláspontok és értékelések viszonylagosságából eredő differenciáltság jellemzi. Ezeknek az értékeknek a terén nincs kifejezett haladás, ugyanakkor tartósságuk tekintetében felülmúlják a civilizációs javakat, mivel a befogadásuk nem jár együtt az őket elhasználó fogyasztással. Ezzel szemben a civilizáció a természet birtokbavételére szolgáló technikai eszközök és eljárások összessége, tisztán instrumentális, gyakorlati

⁴⁸ Uo. 210.

⁴⁹ A kultúra létrejöttét Simmel a következőképpen összegezi: "Az autonóm formák révén alakulnak ki a tulajdonképpeni kultúrterületek, úgy, hogy alkalmasint azt mondhatjuk: kultúra egyáltalában ott jön létre, ahol az életben és az élet kedvéért létrehozott kategóriák olyan önértékű formációk önálló alkotóivá válnak, amelyek az élettel szemben objektivitással bírnak. A vallásnak, a művészetnek, a tudománynak a lényegét döntő mértékben pszichikumfeletti idealitásuk adja, de az is kétségtelen, hogy a szubjektív élet bizonyos időbeli folyamatai ezek embrionális állapotaiként jelennek meg..." – Vö. uo. 186.

⁵⁰ Uo. 170.

⁵¹ A "szellem tragédiájá"-ról Simmel eképpen ír: "...az élet igen gyakran fájdalmas összeütközésbe kerül a képződményekkel, amelyek mint merev objektívítások emelkednek ki belőle; nem talál bejárást hozzájuk, a maga szubjektív alakjában nem felel meg azoknak a követelményeknek, amelyeket alakjukban kifejlesztett. Éppen ez a fájdalmas bizonyítéka annak, hogy itt (...) igazi objektívításról, nem pedig annak pszichológiai alakjáról van szó" – Vö. uo. 211.

utilitárius jellegű szféra. Fejlődése kumulatív folyamat, amelyben a civilizációs technikák hatékonysága növekedésében kifejeződő haladás mutatkozik. Gyorsan terjedő vívmányai azonban a fogyasztásban megsemmisülnek és állandóan megújításra szorulnak.

Ebben a kultúraértelmezésben – a dilthey-i indítással fokozatosan szembehelyezkedve – élet és kultúra konfliktusa egy olyan *értelmességi önszemlélet* tartalmaként jelenik meg, amely az értelmiségi identitást a kultúrára alapozva definiálja, és ellenérzéseket táplál a kulturális értékeket fogyasztó és romboló civilizációval szemben. Ez az értelmiségi kultúraszemlélet a kultúrát az emberi létezésnek az életet meghaladó dimenziójaként értelmezi. Felfogása szerint a kulturális értékteremtés együtt jár a mindennapokból való kiemelkedéssel, az egzisztenciális problémákon való fölüllemelkedéssel. E szemlélet hívei a kulturális értékalkotásra leselkedő legnagyobb veszélyt az élet lehúzó erejében látják, abban ahogyan az élet a mindennapi léte problémák sokaságával és a civilizáció által teremtett kényelmi állapotok vonzásával elvonja az embert az értékalkotó erőfeszítésektől. Ennek az értelmiségi önszemléletnek az értelmében minél erőteljesebben érvényesül az élet visszahúzó ereje illetve kényelmi csábítása, annál inkább tudatos erőfeszítéssé és morális követelménnyé válik az értékteremtő beállítódás.

Az ezt az értelmességi önszemléletet forgalmazó kultúrakoncepció továbbélte azt a felvilágosodás kori hagyományt, miszerint az emberi létezés alapvető emberi tartalmainak hordozója a kultúra, s a kultúrából kirekedt, kultúra-alatti létezés emberitartalmait és attribútumait veszíti el. Akár egy emberi egyén, akár egy közösség csakis a kultúrában és a kultúra által teljesítheti ki önmaga emberi létállapotát. Ezzel az előfeltevéssel egy olyan értelmiségi attitűd társult, amely az emberi egyénnek és közösséggel szembeni feladatvállalás és felelősségérzet formáját öltötte, s amellyel egy magasfokú értelmiségi hivatástudat, és az értékteremtésben és a hagyományápolásban való közvetlen részvételből származó felsőbbrendűségi érzés járt együtt.

A kultúra és civilizáció 20. századi ellentéte voltaképpen a kultúrán *belüli* ellentétként, a kultúra önmeghasonlásaként, a "szellemi" és az "anyagi" oldal szembeállítódásaként bontakozik ki. Az egyik oldalon – a szellemi kultúra fogalmában – az tematizálódik és konceptualizálódik, ami a kultúra lényege szerint, a felvilágosodás kori eszmények jegyében kellene hogy legyen: az embert nemesítő, ápoló-gondozó, az emberi alkotóerőket és teremtő képességeket kibontakoztató, s ezek érvényesítésével maradandó, időtálló értékeket létrehozó, a létezés autentikus emberi lényegét a legmagasabb fokon megvalósító, az emberi személyiség egészét átfogó és átható tevékenység. A másik oldalon – a civilizáció fogalmában – tematizálódik és konceptualizálódik mindaz amivé az egyéni és közösségi síkon zajló, célokra kitűző és magvalósító, szabályokat alkalmazó, társadalmi intézményeket és szervezeteket kiépítő emberi élet viszonyaiba és az idő történelmi múlásába szervesen integrálódó kultúra válik. Itt voltaképpen nem történik más, mint az, hogy a kultúrának a modern európai kultúrfogalomba sűrítődő kettős és belsőleg ellentmondásos önszemlélete külsődleges szemléleti és konceptuális ellentétekké vetődik ki. A kétféle szemléletmód megőrzi és szembeállítja egymással az eredeti kultúraterminus egy-egy alapvető jelentésrétegét. A szellemi kultúra fogalmában továbbél a modern kultúraterminus

egyéni-pedagógiai, formáló-képző, autentikus szellemi értékalkotó értelme. Az ellenkező oldalon viszont kicsapódnak és a civilizáció kifejezés jelentéstartalmába fogalmilag belesűrítődnek mindazok a jelentéselemek, amelyek a képzés és a szellemi értékalkotás eredményeinek a társadalmi közegben való felhasználásával, alkalmazásával, emberi szükségleteket kielégítő javakban és emberi célok megvalósítására alkalmas eszközökben való objektivációival kapcsolatosak.

Kultúra és civilizáció szembeállításának, alapvető ellentétességük tételezésének magában a kultúrfogalom immanens tartalmi oppozícióiban rejlik az alapja. Az értéktartalmú kultúrafogalom egész önszemléleti problematikája voltaképpen egy alapvető kérdés köré szerveződik: mi a kultúra és mi kellene hogy legyen az európai ember életében? A fentebb jelzett szemléleti és konceptuális álláspontok a kultúrának az emberi életben játszott szerepével kapcsolatos kétfajta beállítódást kifejezői. Az egyik a kultúrát történelemfeletti, maradandó (ön)értékek rendszereként tételező, a tiszta és öncélú kultúrában önmagát megvalósító, olykor a kultúrához menekülő, az alapvető emberi létproblémák fölé emelkedő, illetve azokat a kultúrában megoldani vélő, a magasrendű, autentikus értékeket kultiváló, néha elitizmusba is átcsapó humanista emberi magatartás és társadalmi beállítódás. A másik a kultúrának a társadalom életébe való integrációját tételező, az értékalkotó tevékenység társadalmi hasznosítására irányuló emberi magatartás és beállítódás, amely a kultúra társadalmi aktivitására épül, felelősséget érez a társadalmi bajokért és részt vállal a kultúra eszközeivel ezek megoldásában.

E kétfajta emberi beállítódás bizonyos helyzetekben egymást követő és egymással szembenálló értelmiségi nemzedékek jellegzetes társadalmi és kulturális magatartásává válhat, s ilyenkor a kultúrafogalom immanens tartalmi ellentmondásossága nemzedéki ekklentétek formájában kerül felszínre, a nyilvánosság elé. A nemzedéki konfrontáció a kétfajta racionális beállítódás – a Max Weber-i kifejezésekkel a "célracionális" és az "értékracionális" beállítódás – a szembesüléseként is jelentkezhethet, aminek a lehetőségét az "önérték" és az "eszközérték" fentebb már említett megkülönböztethetősége is magában hordja⁵².

A kultúra tényleges működésében valójában nehéz lenne különválasztani egy tisztán célracionális, vagy egy tisztán értékracionális cselekvő megnyilvánulást. Egy belsőleg hangsúlyozottan értéktöltetű kulturális aktus külsőleg szigorúan célracionális formát ölthet, mivel a kívánt érték egy határozott cselekvési célként tételeződhet. Mint ahogy fordítva, a tisztán racionális cél egyszersmind kulturálisan magasrendű értéket képviselhet, és alapvetően értékracionális viszonyulást válthat ki. Ezért talán a valósághoz közelebb áll az a megkockáztatható hipotézis, hogy a

⁵² Max Webernél a társadalmi cselekvés célracionális és értékracionális típusai kifejezetten az eszközérték és az önérték fogalmi oppozíción alapulnak. A célracionális cselekvést "az határozza meg, hogy a cselekvő milyen viselkedést vár a külvilág tárgyaitól és más emberektől, és mennyiben képes e várakozásokat mint 'feltételeket', vagy mint 'eszközöket' (Az én kiemelésem – V.K.) felhasználni arra, hogy saját racionálisan kiválasztott és mérlegelt céljait sikeresen elérje". A értékracionális cselekvést "egy meghatározott magatartásnak – pusztán mint olyannak, függetlenül attól, hogy sikeres-e – a feltétlen etikai, esztétikai, vallási vagy bármilyen más néven nevezendő önértékébe vetett tudatos hit határozza meg" – Weber, Max, *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 53.

célvezérelt és értékvezérelt racionalitás mintegy önnön szemléleti oppozícióikként kölcsönösen magukba építik egymást, s legfennebb a szemléleti táborokba szerveződő nemzedéki konfrontációkban választódnak külön egymástól, de ott is csak nézőpontbeli különbözőségekként.

Ebben a megközelítésben szemlélve kultúra és civilizáció viszonyát, világossá válik, hogy esetükben mindenféle végérvényes fogalmi elhatárolás csak erőltetett lehet, mivel az empiria síkján megmutatkozó viszonylagos különbözőségük a kreativitásban kifejeződő egységükön alapul. Túlzottan egyoldalú kísérletnek tűnik az emberi(érték)alkotó tevékenység leszűkítése az ún. kulturális (szellemi) értékalkotásra, mivel valójában az emberi kreativitás az emberi személyiség egészére és az élet minden területére kiterjed, így azokra a civilizatórikus megvalósításokra is, amelyeket szembe szoktak állítani a kultúrával. A kultúra nemcsak "objektíválódik" a civilizációban, hanem a különböző civilizációs aktusok "kultúrájaként" (technikai kultúra, viselkedéskultúra, politikai kultúra stb.) is megnyilvánul. Eszerint a civilizációt már nem lehet a kultúra szakaszaként felfogni mint Spenglernél.

Kultúra és civilizáció nem annyira egymásutánisági, mint inkább együttlétezési viszonyban állnak egymással. A kultúra virtuális civilizációnak tekinthető, mint ahogy a civilizáció sem más mint a működésben levő kultúra⁵³. Az értékek előállítás és társadalmi felhasználása nem választható el egymástól egy folyamat különböző szakaszaiként, mivel a valóságos folyamat nem is tagolódik voltaképpen ilyen szakaszokra. Az érték tényleges létezése az értékelési folyamatban történik. A merev szemléleti és fogalmi-nyelvi dichotómia meghaladásának szükségessége/lehetősége egy olyan hermeneutikai perspektívából mutatkozik meg igazán, amely a kultúrát emberi létfolyamatként értelmezi.

⁵³ Biriş, Ioan, *Istorie și cultură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, 39.