

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

1995

CLUJ-NAPOCA

REDACTOR ȘEF: Prof. A. MARGA

REDACTORI ȘEFI ADJUNCȚI: Prof. N. COMAN, prof. A. MAGYARI, prof. I. A. RUS, prof. C. TULAI

COMITETUL DE REDACȚIE AL SERIEI FILOSOFIE: Prof. T. CĂTINEANU, prof. N. TRANDAFOIU, conf. V. MUSCĂ (redactor coordonator), lector P. EGYED (secretar de redacție)

TEHNOREDACTARE COMPUTERIZATĂ: M. TOPLICEANU

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

Redacția : 3400 CLUJ-NAPOCA str. M. Kogălniceanu nr.1 ▶ Telefon : 194315

S U M A R - C O N T E N T S - S O M M A I R E

R.F. HASSING - Modern Natural Science and the Intelligibility of Human Experience (II).	3
D.E. RAȚIU, Peinture, poétique et rhétorique: la théorie de l'art à Venise au XVI siècle ◊ Pictura, poezia și retorica: teoria artei în Veneția secolului al XVI-lea	27
GÉZA BÁNFFY - Categoria cotidianului; perspective teoretico-metodologice contemporane. ◊ The Category of the Daily Life	41
IONEL NARIȚA - Decizia asupra propozițiilor de predicție ◊ Decision on the Predictional Propositions	55
KANTOR IRINA ANA - Teoria legitimării la John Locke ◊ John Locke's Theory of Legitimacy	63
VASILE MUSCĂ - D.D.Roșca, interpret și traducător al lui Hegel ◊ D.D. Roșca, Hegel's Interpreter and Translator	77
GHEORGHE TOMA - Câteva considerații asupra existențialismului ◊ Some Considerations on Existentialism	97
VIRGIL CIOMOȘ - Heidegger și Aristotel (II). Timp și mișcare ◊ Heidegger et Aristote (II). Temps et mouvement	109

MODERN NATURAL SCIENCE
AND THE INTELLIGIBILITY OF HUMAN EXPERIENCE
(II)

R.F. HASSING

4. Evolutionary Holism

"For philosophers, the most important discovery of modern science has been the history of Nature". - Carl Friedrich von Weizsäcker⁵³

The thoughts in this section are tentative and provisional. The dichotomy of species neutral laws of nature and humanly experienced specific difference - the homogeneity of laws and the heterogeneity of kinds⁵⁴ - is the guiding idea. The basic logic is as follows. Universal physical reductionism is species neutral and (obviously) reductionist. It claims (erroneously) that psychic causes of physical motion are impossible, and would thus imply that human experience is unintelligible in the sense described in Section 1. The thesis of the present section is that evolutionary holism is species neutral but nonreductionist. Thus, like physical reductionism, it gives rise to a prejudice towards understanding the human kind in terms of what is common to both man and non-man, towards understanding the rational in terms of the non-rational. But, unlike physical reductionism, it does not compel us to reject the specifically human, for it makes no claim that psychic causes of physical motion are impossible, no claim that opinion cannot be a cause of motion in human bodies. The evolutionist paradigm for unity of the sciences thus permits a relation of problematic compatibility between natural science and human experience. The *compatibility* is as follows. As we have seen, all things having mass, regardless of kind, obey the universal law of gravitation; as we shall see, all systems having energy and definable entropy obey the universal laws of thermodynamics. (The significance of thermodynamics will be explained momentarily). Thus, for example, the operations of a living cell in its environment obey, and

⁵³Forward to Bernd-Olaf Küppers, *Der Ursprung biologischer Information* (Münich: R. Piper & Co., 1986), *Information and the Origin of Life*, trans. Paul Woolley (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), p. xi.

⁵⁴ This rather cryptic but succinct and felicitous formulation is due to the late Thomas Prufer.

in this sense are compatible with, the first and second laws of thermodynamics, yet from those laws alone one cannot derive what is specific to living cells, namely, that nucleotide sequences are the carriers of encoded information⁵⁵. In a similar way, the local motions specific to animals are compatible with, but not derivable from or intailed by, the law of universal gravitational common to all masses. The completion of this analogy is that opinion-based motions specific to human animals (discussed in Section 1) are compatible with, but not derivable from or entailed by, the special-neutral principles of modern natural science. This idea is not new, although its justification by detailed analysis of the natural sciences is regrettably rare⁵⁶. And it may be true, as David L.Hul has remarked, that "compatibility is a weak relation"⁵⁷, but a weak pluralism of the sciences is preferable to a strong but one-sided unity that distorts our selfunderstanding.

What is *problematic* in any species-neutral account of nature is simply this: how is the specific to be understood? Is it a product of chance, possessing only a history, or does it possess its own necessary principles, whereby it has a transhistorical nature? Is a living whole adequately to be understood only in terms of its origins rather than its present characteristics, in terms of the process rather than the product? Must it be so understood precisely because its present appearance and operation are only *per accidens* effect of causes *per se* aimed at something indifferent to the present order of things? Is it thus mistaken to understand man as the animal possessing speech (with all that this definition entails), because this characteristic is posterior to something more fundamental, such as differential reproduction rates, or minimum entropy production, or maximum energy flow? In the modern evolutionary

⁵⁵ The problem of the relation between thermodynamic entropy and biological (intrinsic structural) information is thus central to the research programs aimed at unification of biology and physics. See, for example, D. R. Brooks and E. O. Wiley, *Evolution as Entropy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988), pp. 31-52, and Bruce H. Weber, David J. Depew, and James D. Smith, editors, *Entropy, Information, and Evolution* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).

⁵⁶ The importance of the problem of the specific versus the species-neutral is, in general, recognized by biologically interested scientists; see John H. Campbell, "Evolution as Nonequilibrium Thermodynamics: Halfway There?", in *Entropy, Information, and Evolution*, p. 278, and John Collier, "The Dynamics of Biological Order," pp. 230-232.

⁵⁷ David L. Hull, "Introduction", in *Entropy, Information, and Evolution*, p 2.

universe the problem is acute, because all the species now living did not exist a finite time ago (before the formation of the solar system), *and are, on strictly scientific grounds, candidates for further open-ended changes*⁵⁸. This gives rise to the prejudice that the knowable in nature can only be the common, law-governed evolutive process from which all specific products randomly emerge. The process is necessary and intelligible, the products are accidental; to take them as essential is to be self-deceive⁵⁹. In this sense, the contemporary scientific evolutionary picture of nature, of and by itself, appears to offer no clear ground for the essential status of rationality in the human animal. Let me complete the account by explaining more fully what I mean by evolutionary holism, illustrating the basic logic of my critique by means of excerpts from the burgeoning literature on this subject. The two essential points are that the new unity of science paradigm is (1) species neutral but (2) nonreductionist.

"Evolutionary holism" is a name I have made up to designate a new and, at best, loosely coherent alternative to the traditional reductionist paradigm for unity of science⁶⁰. The term "holism" is provisional, since it is not clear that, within this inchoate understanding, there would be a consensus that natural wholes are ontologically prior to their parts. There is a consensus that many-particle systems open to their environment possess emergent properties that cannot be derived from simpler antecedent components. The new understanding is, therefore, nonreductionist, even if not holist in the strong sense⁶¹.

⁵⁸ "Before us still lies evolution from man to mankind, from single humans with various degrees of social organization to a true human society. ... The process of creation is by no means at an end, although no one can predict what is to come. ... Man is still a relative newcomer to the planet Earth, and the creation of humanity has only just begun." M a n f r e d E i g e n, *Steps Towards Life* (New York: Oxford Univ. Press, 1992), pp. 48-49.

⁵⁹ "The human understanding is of its own nature prone to abstractions and gives a substance and reality to things which are fleeting. ... Matter rather than forms should be the object of our attention, [and] its... law of action or motion; for forms are figments of the human mind. ..." B a c o n, *New Organon* 1.51, p.53.

⁶⁰ On the looseness of the unity, see *Evolution as Entropy*, p.1

⁶¹ See note 5, above. For an important account of the supersession of reductionism *within* physics in favor of "investigation of emergent phenomena" resulting in the stratification of physics itself "into independent levels with stable basic principles," see S i l v a n S c h w e b e r, "Physics, Community and the Crisis in

Despite its present incompleteness, evolutionary holism is significant because it is a view of nature that includes the human, it claims natural science as its warrant, and employs methods recently developed and widely acclaimed, namely, "the new sciences of complexity"⁶². Evolutionary holism is based on (1) a grand empirical fact and (2) a confluence of recent (since the 1940s) theoretical developments. Let us look at these items.

First, a grand empirical fact: the structures we find in the universe are not eternal, but came into being out of simpler materials, which materials in turn came from yet simpler elements. Thus atoms of hydrogen and helium, galaxies and stars, the heavier chemical elements ejected from supernovae, the solar system, the earth's oceans and atmosphere, biopolymers, cells, organisms and the ordered diversity of the biosphere are known with high confidence to have appeared sequentially out of originally uncombined elementary particles and radiation. (Quantum physics is crucial for the processes of combination, and for the specific properties of atomic and molecular structures.) The latter (particles and radiation) are believed to have been ultimately produced in the primordial Big Bang, an event currently dated approximately 15 billion years ago, detailed knowledge of which is unavoidably speculative⁶³. The net directedness of this process is its most striking feature. "For fifteen

Physical Theory," *Physics Today*, November 1993, pp. 34-40.

⁶² "I am convinced that the societies that master the new sciences of complexity and can convert that knowledge into new products and forms of social organization will become the cultural, economic, and military superpowers of the next century." Heinz Pagels, *The Dreams of Reason* (New York: Simon & Schuster, 1988), p.53.

⁶³ Hence the Big Bang itself - the earliest moments of the expanding universe - should be regarded as a hypothesis less corroborated than the formation of the solar system 4.5 billion years ago. The recent (announced April 23, 1992) discovery by the COBE satellite of minute inhomogeneities in the cosmic background radiation strengthens this hypothesis. According to one enthusiast, the COBE discovery "has set the seal on twentieth-century science's greatest achievement - the Big Bang theory which explains the origin of the Universe and everything in it, including ourselves." John Gribbin, *In the Beginning* (Boston: Little, Brown and Company, 1993), p. ix. But the fundamental problem of twentieth-century physics remains unsolved, namely, the failure to synthesize quantum physics and general relativity. We cannot exclude the possibility of a great revolution in physics in the next century, deriving from the solution to this outstanding problem. The Big Bang model is thus subject to refutation. The thermodynamics, biochemistry, and molecular biology of organism, ecosystems and emergence on earth, however, are "intermediate-level" sciences that would probably survive a new "deep-level" physics of quantum gravity. See note 61, above. There would be an exception to this prognosis if a new quantum gravitational theory entailed (somehow) a radical new insight into the role of quantum physics

billion years, matter has been evolving toward ever higher states of organization, complexity, and performance"⁶⁴. We know the *fact* of this extraordinary cosmogony without, however, possessing complete knowledge of *how*, at each and every step, the more complex whole emerged from simpler parts. Gaps in the theoretical understanding of emergence - especially the emergence of life and, above all, of mind - coexist with the empirical facts and partial theories of the evolutionary sequence. The natural sciences can then be placed on the timeline of cosmic history according to the emergent structures and processes with which each science is primarily concerned. Because certain theories of physics are species neutral, they extend over the entire cosmogony (with the exception of the earliest moments), applying to structures on (almost) all scales of size from large to small - galaxies and stars, atoms and molecules, organisms and ecosystems⁶⁵. These theories are gravitation, electromagnetism, and thermodynamics. We could call them "structure-neutral" as an alternative to special-neutral. As briefly discussed in Section 3, quantum physics is not species - or structure-neutral in the sense that nuclei and electrons can combine and can interact with electromagnetic radiation, only in certain ways, namely, as the stable (no-longer evolving) species of atoms and molecules with characteristic discrete energy spectra - the materials of, and radiation from, all the kinds of things we now see in the universe. Major advances, beginning in the 1940s, in the extension of thermodynamics (specifically the law of increasing entropy) to phenomena of spontaneous organization (wherein local entropy decreases) mark the first origins of

in biology. Thus, finally, as Einstein and Infeld have said, "There are no eternal theories in science." *The Evolution of Physics* (New York: Simon and Schuster, 1966), p.75. Regarding John Gribbin's remark, above, it is a principal purpose of this paper to question whether any scientific theory of the *origin* of man could be an adequate theory of the *nature* of man.

⁶⁴ H u b e r t R e e v e w s, *The Hour of Our Delight* (New York: W.H.Freeman, 1991), p.6. I use the term "net directedness" because life on earth seems not to have evolved monotonically: "numerous authorities have argued that after the Cambrian, life on earth has been a matter of ups and downs," David L.Huul in *Entropy, Information, and Evolution*, p.3.

⁶⁵ The limitations involve quantum-gravitational effects and the Plank units of time and distance; see, for example, J o h n D. B a r r o w and F r a n k J. T i p l e r, *The Anthropic Cosmological Principle* (New York: Oxford Univ. Press, 1988), p. 292.

evolutionary holism⁶⁶. The application of the second law of thermodynamics to the expanding universe and, especially, to evolutive processes in the biosphere constitute the research areas most important for the new unity-of-science paradigm. How are the emergence and the evolution of life on earth to be understood in terms of entropy? The attempt to unify physics with biology will be our main focus in the following⁶⁷.

Other specialties are, however, important. The thermodynamics of evolution is one of three major theoretical developments forming the substance of evolutionary holism. The other two are the mathematics of non-linear equations, known popularly as "chaos", and molecular biology, the study of the molecular bases of replication, mutation, and metabolism in organisms. Each of these is today a vast domain of rich and highly specialized scientific research. Brief descriptions are bound to be woefully inadequate to their intellectual charm and importance. For present purposes, however, the following remarks must suffice. I begin with the thermodynamics of evolution or nonequilibrium thermodynamics, also known as self-organizing systems theory.

⁶⁶ E. Schrödinger, *What is Life?* (London: Cambridge Univ. Press, 1945); I. Prigogine and J. M. Wiame, "Biologie et thermodynamique des phénomènes irréversibles," *Experientia* 2(1946), 451-453; I. Prigogine, *Étude Thermodynamique des Phénomènes Irréversibles* (Liege: Desoer, 1947); Alan Turing, "The Chemical Basis of Morphogenesis," *Philos. Trans. Royal Soc. Lond.* B237 (1952), pp. 37-72. Also of importance for the origins of the Brussels School is T. DeDonder, *L'Affinite* (Paris: Gauthier-Vallars, 1927).

⁶⁷ The application of physics to the evolutionary sequence from the Big Bang up to the emergence of life on earth (currently dated about 3.8 billion years ago) is conceptually well grounded. Indeed, the "anthropic principle" can be regarded as a body of research in physics persuasively showing that the fundamental principles of the physical universe - laws, initial conditions, constants - are *per se* aimed at a universe containing all the chemical elements of the periodic table, rather than a universe containing only hydrogen, helium or iron. The extension of physics into biogenesis and biological evolution (see note 55) is not as well grounded due to a diversity of opposed opinions on the correct relation between entropy, information, organization, and complexity. (The terms "order" and "discord," traditional among physicists, are not adequate for the study of biological phenomena.) See, for example, H u b e r t Y o c k e y, *Information Theory and Molecular Biology* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992); also D a v i d H u l l's remarks in *Entropy, Information, and Evolution*, pp. 5-7; also H a r o l d M o r o w i t z, *Beginnings of Cellular Life* (New Haven: Yale Univ. Press, 1992), p. 126. The notion of a law of increasing informational entropy (as opposed to increasing thermodynamic entropy of matter an energy) proposed by Brooks and Wiley, *Evolution as Entropy*, pp. 31-52, is a new departure with respect to conventional physics.

Nonequilibrium Thermodynamics (Self-Organizing Systems). Research on the thermodynamics of chemical reactions, especially by the Brussels School of Ilya Prigogine, features examples of chemical systems in which there emerge remarkable, visible (macroscopic), spatio-temporal patterns of order that are compatible with, but not predictable from, the temporally preceding state of the system⁶⁸. [F]ar from equilibrium, new types of organization of matter appear. ... entirely new properties arise. The structure and properties of the solution below the instability point cannot be extrapolated even in a first approximation⁶⁹. Such spontaneous formation of order from a previously homogeneous state is called self-organization. By "spontaneous" is meant proceeding from sources internal to the system in the given environment. The role of the environment is important.

According to traditional equilibrium thermodynamics, the spontaneous formation of the more complex and differentiated (a chick) from the simpler and more homogeneous (an egg) would violate the second law, the law of monotonically increasing entropy⁷⁰. The organization and evolution of living things thus gave rise in the latter part of the 19th century to a well known perplexity as to whether life contradicts the second law of thermodynamics, and how best to reconcile Darwin with entropy. The discussion continues today⁷¹. Prigogine's generalization of thermodynamics to nonequilibrium (and nonlinear) systems is a major contribution. Systems open to flows of energy and matter from their environment can undergo a decrease in local entropy consistent with a compensating increase in the total entropy of the

⁶⁸ The reactions discovered by Belousov and Zhabotinski, *Biofizika* 9(1964), p. 306, are a paradigm for self-organizing systems theory. Pictures of Belousov-Zhabotinski reaction patterns appear prominently in most of the books by Prigogine and his collaborators.

⁶⁹ P. Glansdorff and I. Prigogine, *Thermodynamic Theory of Structure, Stability and Fluctuations* (London: Wiley-Interscience, 1971), pp. 42-43.

⁷⁰ The cream in our coffee spontaneously mixed until it is uniformly distributed. Were the light brown fluid spontaneously into two distinct layers (of cream and coffee), we would be astonished. We know such processes never occur by themselves, but only by some agent's working on the system and expending energy to reverse its tendency toward homogeneity, e.g. a refrigerator engine expends energy in forcing heat to flow from a lower temperature to a higher one.

⁷¹ Hubert Yockey's charming book, *Information Theory and Molecular Biology* (see especially p. 241), has significant things to say on this topic, pp. 7, 70, 282, 310-313.

system plus environment⁷². They are nonequilibrium systems because the flows that feed increasing internal organization arise from differences in temperature and chemical potential in and around the system, differences maintained and prevented from spontaneously equilibrating by certain constraints imposed on the system. To produce and maintain their organization, such thermodynamically constrained systems must exhaust or dissipate energy in the form of waste heat, and are thus also called dissipative systems. "The study of such a new organization, the so-called *dissipative structure*, arising from the exchange of matter and energy with the outside world, appears as one of the most fascinating subjects of macroscopic physics..."⁷³. Since biological phenomena provide the most vivid examples of organization emerging from homogeneity, e.g. embryonic development, the new thermodynamics suggested the possibility of physics and biology:

We can already feel the possibility of a new, nonequilibrium order principle. ... This is of obvious interest for living systems; the biosphere as a whole is a nonequilibrium system, as it is subject of the flow of solar energy. ... Although much work remains to be done, it already clearly appears that self-organization is an emerging paradigm of science ... in which nonlinear processes and nonequilibrium conditions play a significant role⁷⁴.

⁷² Nicolis and Prigogine, *Self-Organization in Nonequilibrium Systems* (New York: Wiley-Interscience, 1977), pp. 24-25.

⁷³ *Thermodynamic Theory of Structure, Stability and Fluctuations*, p. 73, also pp. 41-43. See also the presentation of chemical cycling in energy flow systems in Harold Morowitz, *Energy Flow in Biology* (New York: Academic Press, 1968), pp. 1-33. The term "self" in self-organization thus refers to the removal of the need within traditional equilibrium and linear nonequilibrium thermodynamics for appeal to the extraordinary (either God or chance) in accounting for evolutive development. The term "self" is thus dependent on the historical context of 19th century physics, and does not refer to our prescientific experience of personal awareness and interiority; i.e. it has no psychological meaning.

⁷⁴ *Self-Organization in Nonequilibrium Systems*, pp. 25 and 474. "Concepts such as coherence, complexity, and order ... have long been an integral part of biology, but until recently they were outside the mainstream of physics. The possibility of using these fundamental concepts to describe the behavior of quite ordinary physical systems as well as living things is a major development that science could not have forecast even just a few years ago." G. Nicolis and Prigogine, *Exploring Complexity* (New York: W.H. Freeman, 1989), p. 13. For recent statements by evolutionary biologists on the status of unification, see *Entropy, Information, and Evolution*, especially David L. Hull's remarks on pp. 2-3.

Therefore, instead of being the result of either extraordinary causality (God) or extraordinarily improbable natural events (blind chance), the emergence and evolution of life would be embedded in the laws of nature as the likely outcome of ordinary physicochemical processes⁷⁵.

Far from being outside nature, biological processes follow from the laws of physics, appropriate to specific nonlinear interactions and to conditions far from equilibrium. Thanks to these specific features, the flow of energy and matter may be used to build and maintain functional and structural order⁷⁶.

It is now widely accepted that the organic must be understood within the theory of dissipative systems⁷⁷. But are nonlinear kinetic equations and nonequilibrium thermodynamic constraints *sufficient* to account for the apparent differences between living and nonliving things? Will these differences then be shown by the theory of self-organizing systems to be

⁷⁵ Concerning ultimate causality, however, there would remain the metaphysical question of the source of the biogenetic laws of physicochemical nature.

⁷⁶ *Self-Organization in Nonequilibrium Systems*, pp. 13-14. In the context of the present discussion, "these specific features" are common to both prebiotic chemical systems and biological organisms. More recently, Stuart Kauffman has suggested that "we can think of the origin of life as an expected *emergent collective property* of a modestly complex mixture of catalytic polymers ... I believe that the origin of life was not an enormously improbable event, but law-like and governed by new principles of self-organization in complex webs of catalysts." *The Origins of Order* (New York: Oxford Univ. Press, 1993), p. xvi. Similarly, "Our view is ... that nonequilibrium models can provide a set of principles showing why the evolution of biological systems is something to be expected, rather than something that needs to be explained against a theoretical background that does strongly anticipate it ..." David J. Depew and Bruce H. Weber, "Consequences of Nonequilibrium Thermodynamics for Darwinism," in *Entropy, Information, and Evolution*, p. 318.

⁷⁷ "Everyone agrees, we presume, that organisms are far-from-equilibrium dissipative structures. By this we mean that organisms are 'working systems' that require a continuous input of free energy in order to maintain themselves in a steady state." *Evolution as Entropy*, p. 33. "All natural organizations (as opposed to machines) are nonequilibrium systems that operate, and autocatalytically produce themselves, by degrading energy resources. ... understanding the organism as an informed dissipative structure is enormously important to the Kantian project of connecting life with the rest of nature, and in making in principle restrictions on the hand of variation in evolutionary processes." Jeffrey Wicken, "Thermodynamics, Evolution, and Emergence," in *Entropy, Information, and Evolution*, pp. 165, 166. "A fundamental problem for statistical mechanics is to explain why dissipative systems (those in which entropy is continually being produced and removed to the surroundings) tend to undergo 'self-organization,' a spontaneous increase of structural complexity, of which the most extreme example is the origin and evolution of life." Charles H. Bennett, "Dissipation, Information, Computational Complexity and the Definition of Organization," in *Emerging in Syntheses in Science*, David Pines, Editor (Redwood City, CA: Addison-Wesley, 1988), p. 215.

merely superficial and no more essential than the difference between celestial and terrestrial motions? As Stuart Kauffman correctly observes, "deeply embedded in the tradition of science from Newton, lay the ideal of accounting for the diversity of superficially heterogeneous phenomena on the basis of relatively few underlying universal principles"⁷⁸. On the molecular level, the most striking organic phenomenon is the genetic code⁷⁹. Does the genetic code amount to superficial or essential heterogeneity? Before turning to molecular biology, we must consider a development in mathematics.

Nonlinear Mathematics (Chaos). The manual analysis of non-linear equations (algebraic and differential) is, in general, prohibitively time-consuming due to the "feedback" terms that make them non-linear. Effective study of these equations, therefore, became possible only with the advent of modern high-speed computers. There resulted the extension of mathematical treatment to phenomena previously regarded as hopelessly random, or chaotic, and thus inaccessible to mathematical modeling. Remarkable regularities (visible not to the eye of the mathematical mind) were discovered to underlie processes that seemed both irregular and unrelated, like turbulent flow in fluids and the variation of insect populations⁸⁰. Among the most interesting results of nonlinear mathematics is the confirmation of the ubiquitous character of "sensitive dependence on initial conditions", an effect originally predicted by Henri Poincare, wherein trajectories initially adjacent (in phase space) rapidly diverge and possess a seemingly random, irregular character⁸¹. This result means that natural processes that are thoroughly deterministic but which possess nonlinear features can become

⁷⁸ *The Origins of Order*, p.4.

⁷⁹ See for example Ernst Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1988), p.2.

⁸⁰ Mitchell Feigenbaum, "Universal Behavior in Nonlinear Systems," *Los Alamos Science* 1 (Summer 1980), pp. 4-27, reprinted in *Physica D* 7 (1983), pp. 16-39; James Gleick, *Chaos* (New York: Viking, 1987).

⁸¹ Henri Poincare, *Science and Method* (New York: Dover, 1950), pp. 67-69; Edward N. Lorenz, "Deterministic Nonperiodic Flow," *J. Atmos. Sci.* 20(1963), pp. 130-141; *Chaos*, pp. 9-32.

completely unpredictable after a finite time. For example, long-term weather prediction has always been impossible, and now, by means of the mathematics of chaos, we understand why this must be the case. The concept of *trajectory*, the fundamental concept of classical dynamics, is thus revealed to be only *partially* applicable to nature, and not full adequate to nature⁸². "Contrary to what Issac Newton may have believed, the deterministic equations of classical mechanics do not imply a regular, ordered universe"⁸³.

A second result of nonlinear mathematics is directly relevant for evolutionary holism. Physicochemical systems governed by nonlinear equations can (under nonequilibrium conditions) exhibit alternative time evolutions, or bifurcations. The system, as it were, comes to a fork in the road, and "chooses" one branch or the other unpredictably⁸⁴. In such cases:

Nothing in the description of the experimental setup permits the observer to assign beforehand the state that will be chosen; only chance will decide, through the dynamics of [unpredictable microscopic] fluctuations. ... the system becomes a historical object in the sense that its subsequent evolution depends on this critical choice⁸⁵.

It is important to ask, what actual physical systems exhibit this behavior? What kinds of natural compounds are self-organizing systems with bifurcation histories determined by chance fluctuations? In general, a great diversity of physical systems exhibit characteristics (such as deterministic chaos, spontaneous pattern formation, and coherent structures) now

⁸² Joseph Ford, "How Random is a Coin Toss?," *Physics Today* 36(1983), p. 40; I. Prigogine and I. Stengers, *Order Out of Chaos* (New York: Bantam Books, 1984), p. 264. Quantum mechanics yields the same conclusion, in the form of the Heisenberg uncertainty principle, but for different reasons.

⁸³ Roderick Jensen, "Classical Chaos," *American Scientist* 75(1987), p. 168.

⁸⁴ *Self-Organization in Nonequilibrium Systems*, pp. 70-71.

⁸⁵ Nicolis and Prigogine, *Exploring Complexity*, p. 72. Similarly: "Evolution of the nonequilibrium structure depends on some singular factor that happens to occur at the right time, at the right place: it depends on chance." Prigogine, "Nonequilibrium Thermodynamics and Chemical Evolution: An Overview," in *Aspects of Chemical Evolution* (17th Solvay Conference on Chemistry), G. Nicolis, editor (New York: Wiley, 1984), p. 48.

described by nonlinear mathematics⁸⁶. For present purposes, three examples, nicely presented by Nicolis and Prigogine⁸⁷, raise with unusual clarity the issue of species neutrality in the evolutionist paradigm for unity of science. They are Benard convection cells in heated liquids, the Belousov-Zhabotinski (BZ) reaction in inorganic chemistry, and the phenomenon of aggregation in populations of the amoeba *Dictyostelium discoideum*, or slime mold.

Benard cells are patterns of contiguous rolling motions in a horizontal fluid layer that is heated from below, and is thus subject to a temperature difference vertically from its lower (hotter) surface to its upper (cooler) surface. The cells appear abruptly as the temperature difference is increased beyond a characteristic critical value. Once formed, alternate cells rotate in alternately clockwise and counterclockwise directions. The formation of the cells can be repeated at will by restoring the temperature difference to zero, and then reheating the liquid from below to the critical temperature difference, at which the spatial structure of Benard convection cells reappears.

This phenomenon is therefore subject to a strict determinism. In contrast, the *direction* of rotation of the cells is unpredictable and uncontrollable. Only chance, in the form of the particular perturbation that may have prevailed at the moment of the experiment, will decide whether a given cell is right- or left-handed. We thus arrive at a remarkable cooperation between chance and determinism, one that is reminiscent of the duality of mutation (chance) and natural selection (determinism) familiar in biology since Darwin's era ... nonequilibrium has enabled the system ... to transform part of the energy communicated from the environment into an ordered behavior of a new type, the *dissipative structure*: a regime characterized by symmetry breaking, multiple choices [bifurcations], and correlations of a macroscopic range. We can therefore say that we have witnessed the birth of complexity. True, the type of complexity achieved is rather modest; nevertheless, it presents characteristics that

⁸⁶ See the concise overview by David K. Campbell, "Nonlinear Science," *Los Alamos Science* 15 (1987), pp. 218-262, reprinted as a *Los Alamos Science* Special Issue.

⁸⁷ *Exploring Complexity*, pp. 8-26, 31-36.

usually have been ascribed exclusively to biological systems. More important, far from challenging the laws of physics, complexity appears as an inevitable consequence of these laws when suitable conditions are fulfilled⁸⁸.

The remaining two examples, the BZ reaction and the aggregation of slime mold, exhibit spontaneous formation of mobile spatial patterns, or waves. In the mixture of inorganic chemicals (far from chemical equilibrium) in the BZ reaction, concentric or spiral waves appear⁸⁹. In the life cycle of a population (about 100,000 cells) of the amoeba, starvation causes the initially independent, and independently functioning, cells to coalesce into a single multicellular body. This aggregate acts as one organism (!), whose cells now perform distinct functions in order to optimize control over scarce food supplies. The condition of starvation is the analogue of a nonequilibrium constraint. During the phase of cooperative behavior, the motion of the whole collection "gives rise to density patterns among the cells that look very much like the wave patterns in the BZ reagent"⁹⁰. Here we find similar visible patterns in two completely different materials (inorganic chemicals and amoebae) under analogous conditions of nonequilibrium constraint. Common to both are nonlinear processes (feedback or autocatalysis). Such examples of physical, chemical, and biological self-organization phenomena and the accompanying mathematical description lead Nicolis and Prigogine to the following remarkable assessment:

If instead of the Benard flow we were interested in the Belousov-Zhabotinski reaction, the aggregation of *Dictyostelium discoideum*, or in practically any other transition phenomena, and if we constructed bifurcation diagrams for these systems, we would find the same qualitative structure. The only differences would concern terminology, which is necessarily specific to each particular problem. Thus we find a deep unity

⁸⁸ *Exploring Complexity*, pp. 14, 15.

⁸⁹ *Exploring Complexity*, p. 22.

⁹⁰ *Exploring Complexity*, p. 35, also I. Prigogine, *From Being to Becoming* (New York: W.H. Freeman, 1980), pp. 74-75.

among widely diverse systems, and this allows us to assert that the passage toward complexity is intimately related to the *bifurcation* of new branches of solutions following the *instability* of a reference state, caused by the nonlinearities and the constraints acting on an open system. ... [Thus] we have succeeded in formulating, in abstract terms, the remarkable interplay between chance and constraint, between fluctuations and irreversibility ... Note the similarity between these ideas and the notion of mutation and selection familiar from biological evolution. As a matter of fact, we can say that fluctuations are physical counterpart of mutants, whereas the search for stability is the equivalent of biological selection. Even the very structure of a bifurcation diagram is reminiscent of the phylogenetic trees employed in biology⁹¹.

Evidently, the terminologies specific to self-organization phenomena in "widely diverse systems", e.g. living and nonliving, do not refer to anything essential. This would mean that what these different kinds of systems have in common (certain nonlinear equations of motion) is more fundamental than what specifically differentiates them. Does the fundamental order underlying what we call "life" then transcend what currently seem to be the specifically organic characteristics - metabolism, replication, variation and selection, in a material basis of informational nucleic acids and proteins? This is the tantalizing suggestion of Nicolis and

⁹¹ *Exploring Complexity*, p. 73. For Mae-Wan Ho, the "similitude between biological and physico-chemical forms [i.e. the visible patterns] demonstrates a deep order in nature that transcends both detailed mechanisms and the particular material substrates involved."

"Reanimating Nature: The Integration of Science with Human Experience," *Leonardo* 24(1991), p. 610. Other specialist are more reserved in their estimation of the biological significance of generalized thermodynamics: "The irreversible behavior of certain biological systems has a quite different basis from that exhibited by purely physical dissipative structures. ... biological systems exhibit order and organization based on properties that are inherent and heritable. Physical dissipative structures lack these characteristics." E. O. Wiley, "Entropy and Evolution," in *Entropy, Information, and Evolution*, p. 176. "Thermodynamics thus allows discussion of evolutionary whys apart from mechanistic particulars, and provides general rules or guidelines for kinds of mechanisms. It cannot comment, however, on their specifics." Jeffrey Wicken, "Thermodynamics, Evolution, and Emergence," in *Entropy, Information, and Evolution*, p. 153. "The richness of biology lies in the molecular hardware, the power of genetic coding, the great historical testing of niches, the remarkable pattern generation of morphogenesis, and other such empirically rooted approaches. There will be theories to make sense of these, but to think in terms of predictive grand, unified theories based on thermodynamics is simply dreaming." Harold Morowitz, *Beginnings of Cellular Life*, p. 77.

Prigogine in the passage above⁹². Stuart Kuffman offers a similar opinion: "the template-replicating properties of DNA and RNA are not essential to life itself (although these properties are now essential to *our* life). The fundamental order lies deeper, the routes to life are broader"⁹³.

But the strongest claims for the new evolutionist paradigm concern its application to human phenomena. "It is, of course, very tempting to apply these considerations ... to problems of sociocultural evolution"⁹⁴. Not all workers in this extremely diverse domain of research succumb to this temptation. It is worth a brief look at some remarks of the Brussels School, for they illustrate the persistence, within the new paradigm, of the basic philosophical problem of modern natural science: the effect it produces on our own self-understanding.

Concerning dissipative systems near a bifurcation point, Prigogine writes that, "a small fluctuation may start an entirely new evolution that will drastically change the whole behavior of the macroscopic system. The analogy with social phenomena, even with history, is inescapable"⁹⁵. Accordingly, Nicolis and Prigogine consider self-organization in human systems:

⁹² Their view is more cautious on p. 32 of *Exploring Complexity*. And, in an earlier work, Nicolis is careful to distinguish dissipative structures in nonequilibrium *chemical* systems from biological organization: "To avoid misunderstanding, it should be stressed that the form of dissipative structures discussed in this review is probably not yet the exact prototype of biological structures in the usual sense of the term (macromolecules, membranes, cells as a whole, and so on). Indeed, the drastic lowering of entropy and the increase of entropy production which characterize these structures does not occur as a general rule in the dissipative structures analyzed [here]. What the theory of dissipative structures can explain, however, are some aspects of functional order, once the existence of macromolecules and their interactions is taken for granted. ... future work may prove that the concept of dissipative structures is even more fundamental, and is one of the necessary prerequisites for life." G. N i c o l i s, "Stability and Dissipative Structures in Open Systems Far From Equilibrium," in I Prigogine and S.A.Rice, eds., *Advances in Chemical Physics XIX* (New York: Wiley Interscience, 1971), pp. 209-323; citation from p. 315.

⁹³ *The Origins of Order*, p. xvi. Note Kauffman's parenthesis: an originally accidental effect can become, in some sense, essential.

⁹⁴ *Self-Organization in Nonequilibrium Systems*, p. 473.

⁹⁵ *Order Out of Chaos*, p.14.

Our everyday experience teaches us that adaptability and plasticity of behavior, two basic features of nonlinear dynamical systems capable of performing transitions in far-from-equilibrium conditions, rank among the most conspicuous characteristics of human societies. It is therefore natural to expect that dynamical models allowing for evolution and change should be the most adequate ones for social systems⁹⁶.

The specifically human is acknowledged as follows:

The evolution of such a system is an interplay between the behavior of its actors and the impinging constraints from the environment. It is here that the human system finds its unique specificity. Contrary to the molecules, the actors in a physico-chemical system, or even the ants or the members of other animal societies, human beings develop individual *projects and desires*⁹⁷.

The plasticity of human desires and projects poses the fundamental question,,

whether ... the overall evolution is capable of leading to some kind of global optimum or, on the contrary, whether each human system constitutes a unique realization of a complex stochastic process whose rules can in no way be designed in advance. In other words, is past experience sufficient for predicting the future or is a high degree of unpredictability of the future the essence of human adventure, be it at the individual level of learning or at the collective level of history making?⁹⁸

There results mathematical modeling based on the logistic equation, a paradigm for nonlinear dynamics and historically used in the study of variations in insect populations. In accounting for the difference between humans and ants, as Nicolis and Prigogine point out in their earlier work, "the main difficulty is to determine the relevant variables. ... one needs to introduce such elusive variables as 'quality of life' [i.e. justice and happiness] which are much more

⁹⁶ *Exploring Complexity*, p. 238.

⁹⁷ *Exploring Complexity*, p. 238.

⁹⁸ *Exploring Complexity*, p. 238.

difficult to handle in a quantitative manner"⁹⁹. Accordingly, a real variable, A_i , is introduced, which represents the *attractiveness* of option i in a set of options, $1 \dots K$. We can easily find examples of contemporary options: dealing drugs, helping the poor, abandoning one's child, being a responsible parent, joining an extremist political faction, or working for democratic pluralism are six typical and timely options for our projects and desires. In the model, the attractiveness of option i is taken to depend, as it should, on the number of people (easily quantified) "envisaging this option", but not on the intrinsic worth of the option ("difficult to handle in a quantitative manner")¹⁰⁰. A complicated set of equations for the number of people in option i as a function of time is then derived¹⁰¹.

As the equations are highly nonlinear, it is expected that there will be several solution branches exhibiting a complicated set of bifurcation phenomena. Different initial conditions will place the system in different basins of attraction, thus switching on different evolutions, different histories¹⁰².

Computer-assisted analysis yields results of interest. "We now have sufficient elements at our disposal to answer the [basic] question", namely, "is past experience sufficient for predicting the future, or is a high degree of unpredictability ... the essence of human adventure"?¹⁰³ The key result is that, in the mathematical model, the spontaneous formation of patterns of populations and options cannot be controlled from initial conditions.

This illustrates the dangers of short-term, narrow planning based on the direct extrapolation of past experience. Such static methods threaten society with fossilization.... The principal message of the dynamical modeling advocated [here] is

⁹⁹ *Self-Organization in Nonequilibrium Systems*, p. 473; also *Exploring Complexity*, p. 218

¹⁰⁰ *Exploring Complexity*, p. 239.

¹⁰¹ *Exploring Complexity*, p. 240, Eq. 6.15.

¹⁰² *Exploring Complexity*, p. 241.

¹⁰³ *Exploring Complexity*, pp. 241 and 238.

that the adaptive possibility of societies is the main source allowing them to survive in the long term, to innovate of themselves, and to produce originality¹⁰⁴.

But can human problems be knowledgeably understood and ameliorated? Can human disasters be averted by wise policy?¹⁰⁵ Or is human society so evolving and open to wholly new futures that there are no abiding problems, no objective meaning to the virtues of courage, wisdom, justice, and moderation - and their corresponding vices? The latter seems to be the preferred answer given by the above variant of the evolutionist paradigm. And so the permanent tension between eros and justice that we learn from Plato's *Republic*, the problem of our partiality that extends through the entire history of political philosophy, the meaning of moderation as a moral condition of judgment in Aristotle's *Ethics*, the crucial importance of institutional arrangements in *The Federalist* - arrangements that not only limit power but promote the conditions of rational deliberation because factional conflict is the greatest threat to democracy - human learning of this type finds no more place in the new unity-of-science paradigm that it did in the old. Is criminal violence in America better understood in terms of logistic equations and attractiveness functions, or in terms of the collapse of the family and the rise of a generation of anomic adolescents? Is the Yugoslav war better understood in terms of entropy production and distance from equilibrium (even granting the exceedingly unlikely assumption that these concepts could be meaningfully defined) or from human accounts like the following?

When Milosevic came into power, he did a very simple thing: he replaced all the key persons in the media. ... And then the big game of openly blaming others, whoever they might be, could start. Of course the name for it was nationalism, ... This was a

¹⁰⁴ *Exploring Complexity*, p. 242.

¹⁰⁵ See, for example, Winston Churchill, *The Gathering Storm* (Boston: Houghton Mifflin, 1948), pp. iv and ix.

process which many faithful totalitarian minds had prepared for over six or seven years. They worked to legitimize national hatred. And they succeeded¹⁰⁶.

Is it not the case that, of the specifically human problems, whatever might be understood in terms of the evolutionary paradigm can be better understood without it?

Let us return from the most radical extensions of the evolutionist paradigm, to the scientists most familiar with the phenomena of the organic: the biochemists and molecular biologists. This is the third major theoretical development on which the evolutionist unity-of-science paradigm is based. Here we find a most appropriate debate, one that is both intrascientific yet germane to our central theme of natural science, essential heterogeneity, and human self-knowledge.

Molecular Biology (DNA). The briefest remarks must suffice. I comment on the recent accounts of the origin of biological information (i.e. the genetic plans encoded in the DNA of organisms) by Bernd-Olaf Küppers of the "Göttingen school" of molecular Darwinism, and Hubert Yockey¹⁰⁷. Molecular Darwinism offers a physico-chemical explanation of the emergence and function of biological macromolecules. It presupposes nonequilibrium thermodynamics and nonlinear mathematics as its theoretical basis. As its name implies, molecular Darwinism extends the Darwinian principles of random mutation and environmental selection back into the prebiotic phase of molecular interactions¹⁰⁸. The

¹⁰⁶ Slavenka Drakulici in *Partisan Review* LIX (1992), No. 4, p. 739.

¹⁰⁷ Hubert Yockey, *Information Theory and Molecular Biology*, and Bernd-Olaf Küppers, *Information and the Origin of Life*. Küppers is a coworker of Manfred Eigen, Director of the Max Planck Institute for Biophysical Chemistry at Göttingen, and founder of the group that has developed the highly influential "nucleic-acids-first" self-organization biogenesis scenario. See especially Eigen, "Self-Organization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules", *Naturwissenschaften* 58(1971), p. 465, and M. Eigen and P. Schuster, *The Hypercycle* (Heidelberg: Springer Verlag, 1979).

¹⁰⁸ "These models of self-organization (so-called hypercycles) are based upon the assumptions that selection and evolution in the Darwinian sense is already effective at the molecular level and that the nucleic acids were able to reproduce themselves in the prebiotic phase of evolution without the help of the proteins". Küppers, *Information and the Origin of Life*, p. 136.

emergence of self-replicating populations of nucleic acids subject to adaptive selection is thereby embedded in the laws of nature as the likely outcome of ordinary physico-chemical processes¹⁰⁹. On grounds of this new account of evolutionary emergence, what then is the status of the universal genetic code (whereby nucleotide triplets code for amino acids)¹¹⁰, and what is the status of the particular genomes of organic species? Are they products of chance, possessing only a history, or do they possess their own specific principles? In other words, of the determinate order of living things that we now see, what can what cannot be explained *scientifically* in the sense of the new unity-of-science paradigm? A complete answer to this question would require an extensive study. Let us give a provisional answer by means of the following excerpts:

Since the elementary events (mutations) that lead to evolutionary change are completely indeterminate¹¹¹, every evolutionary process is historically unique. It is thus clear that the molecular-Darwinistic approach a priori can explain the origin of biological information in itself, but not the detailed structure of this information. ... The modern theory of the origin of life is a physicochemical theory. As such, it attempts to base the historical process of biological self-organization upon its fundamental, unchanging principles and mechanisms. The theory does *not* claim to be able to reconstruct the process in its historical details [thus it does not explain] the origin of a plan [e.g. a specific genome] in its detailed structure. ... [The theory predicts] *that* biological structures exist but not *what* biological structures exist. ...

¹⁰⁹ *Information and the Origin of Life*, Chap. 12.

¹¹⁰ *Information and the Origin of Life*, p. 18.

¹¹¹ *Information*, p. 150. Mutations are completely indeterminate, according to Küppers, because they are "based ultimately on quantum-mechanical uncertainty" (p. 167). Since 1988, however, biologists have been aware of (astonishing) evidence that certain mutations may not be simply random; see J. C a i r n s, J. O v e r b o u g h, and S. M i l l e r, "The Origin of mutants", *Nature* 335 (September 1988), pp. 142-145, and B o y c e R e n s b e r g e r, "Choosing the Right Mutation?", *The Washington Post*, April 20, 1992.

The concrete content of biological information can not be deduced from the laws of physics and chemistry¹¹².

Here, "the historical process of biological self-organization [will be based] upon its fundamental, unchanging principles and mechanisms". And so it seems indeed that the scientifically knowable can only be the common, law-governed evolutive process from which all specific products randomly emerge. Therefore, *insofar as they are objects of scientific explanation*, the genetic code and specific genomes must be taken as products of chance; *insofar as possessing natures*, they are merely objects of "phenomenological description"¹¹³.

It is important to note that Küppers' concept of scientific explanation plays a significant role in his argument. Specifically, his adherence to methodological reductionism while rejecting both ontological reductionism and holistic principles betokens a distinctive (and somewhat perplexing) position¹¹⁴. The point I wish to emphasize is that, as presented by Küppers, molecular Darwinism (1) rejects reductionism in the philosophically decisive sense of physical or ontological reductionism, (2) regards holistic principles as *nonscientific*, but the "value of a holistic viewpoint *on the descriptive level* of biology is ... incontestable"¹¹⁵.

Here it would seem that a relation of problematic compatibility can obtain between study of the specific and species-neutral natural science. The genetic code, specific genomes, and, ultimately, the specifically human - although relegated to being objects of phenomenological description rather than science - are not rejected as simply unreal or mere appearance, as they would be within the reductionist unity-of-science paradigm. In turn, the problematic of the relation between natural science and human self-knowledge now includes the issue of phenomenology: what exactly is the distinction between phenomenological description and scientific explanation?

¹¹² *Information and the Origin of Life*, pp. 150, 164, 169 and 177.

¹¹³ *Information and the Origin of Life*, p. 130.

¹¹⁴ *Information and the Origin of Life*, Chap. 11, and p. 131.

¹¹⁵ *Information and the Origin of Life*, p. 127, emphasis added.

A stronger defense of the scientific autonomy of biology is given in Hubert Yockey's argument for the genetic code as axiom or first principle of molecular biology. Yockey and Göttingen school thus constitute two sides of a valuable debate. In its barest essentials, Yockey's position is a transformation of Bohr's 1933 hypothesis of a complementarity principle for organisms (analogous to wave-particle duality in quantum phenomena). According to Bohr,

we should doubtless kill an animal if we tried to carry the investigation of its organs so far that we could describe the role played by single atoms in vital functions [thus reduction of living wholes *qua* living to elementary parts is not possible]. ... the idea suggests itself that the minimal freedom we must allow the organism in this respect is just large enough to permit it, so to say, to hide its ultimate secrets from us. On this view, the existence of life must be considered as an elementary fact that cannot be explained, but must be taken as a starting point in biology, in a similar way as the quantum of action, which appears as an irrational element from the point of view of classical mechanical physics, taken together with the existence of elementary particles, forms the foundations of atomic physics¹¹⁶.

It is Yockey's intention "to show that the sequence hypothesis ... [which] states that the sequences of nucleotides and amino acids carry the information that controls the folding and activity of proteins ... may be taken as a starting point or axiom of molecular biology and play the role called for by Bohr"¹¹⁷. Accordingly, an essential part of Yockey's argument is the criticism of current self-organization biogenesis scenarios, including that of the Göttingen school¹¹⁸. His criticism is that, based on the mathematical theory of information, these scenarios are not scientifically plausible. Yockey's position is a transformation of Bohr in that

¹¹⁶ N i e l s B o h r, "Light and Life", *Nature* 131 (1933), pp. 421-423 and 457-459. Quoted by Yockey, *Information Theory and Molecular Biology*, p. 2.

¹¹⁷ *Information Theory and Molecular Biology*, pp. 1 and 3.

¹¹⁸ *Information Theory and Molecular Biology*, pp. 271-283.

it is the universal genetic code, rather than the life of the individual organism, that is the irreducible principle. This principle then grounds phenomena the knowledge of which "complements" physics and chemistry, although there is no irreconcilability of the quantum type (between wave description and particle description according to mutually exclusive observational arrangements), and apparently no "ultimate secrets" in the molecular physics of organic reproduction of like from like. Thus unlike Bohr's 1933 hypothesis, Yockey's position seems not to entail a holistic understanding of the individual living thing, and might thus be consistent with a greater degree of reductionist explanation than Bohr envisaged prior to the discovery of DNA in 1953¹¹⁹.

Broadly stated then, evolutionary holism is a conflation of mathematics, physics, chemistry, biology and information theory yielding what we could call, in analogy to Newton, the mathematical principles of evolution, whereby the emergence of life is embedded in the underlying physics of the evolutionary flow. This general characterization covers a diversity of positions and fundamental issues. Two such issues are: first, clarification of the concepts of entropy, information, order, randomness, organization, and complexity, especially in regard to causality; second, what is scientific explanation in relation to phenomenological description?

In its strongest version¹²⁰, evolutionary holism purports to be a major advance in the understanding not only of living species in general, but of the human species in particular, and even of revolutionary human events; it purports to be best ground on which to make intelligible both evolution and revolution. Of the specifically human problems, however, I believe that whatever might be understood in terms of the strong evolutionary paradigm can be better understood without it.

¹¹⁹ See Gunther Stent, "Light and life: Niels Bohr's legacy to contemporary biology", in *Niels Bohr: Physics and the World*, eds. H. Feshbach, T. Oleson (New York: Harwood Academic Publishers, 1988), pp. 231-244; also Küppers, *Information and the Origin of Life*, pp. 74-75.

¹²⁰ Prigogine, also Erich Jantsch, *The Self-Organizing Universe* (Oxford: Pergamon Press, 1980).

On grounds of the more moderate versions of evolutionary holism (essentially based on molecular biology) the scientific quest for common or species-neutral principles of origin appears to be compatible (subject to this brief and provisional assessment) with phenomenology of specific natures - thus compatible with prescientific knowledge of the human. Indeed, as the phenomenological psychologist Erwin Straus put it, "With all due respect for the accomplishments of those early [prehuman] ancestors, we should not forget to investigate our own situation. Man is not only the end of a long development; he also represents a new beginning"¹²¹.

¹²¹ Erwin Straus, *Phenomenological Psychology* (New York: Basic Books, 1966), p. 140

PEINTURE, POETIQUE ET RHETORIQUE:
LA THEORIE DE L'ART A VENISE
AU XVI SIECLE

Dan-Eugen RAȚIU

ABSTRACT. *Painting, Poetics and Rhetoric: the Venetian Theory of Art in the 16th Century.* The topic of this essay is the contribution brought by the Venetians critics to the Renaissance effort of providing the art of painting with a theoretic base, which is usually identified with the affirmation of the priority of color over drawing. We are trying to demonstrate that their contribution is far more than this. Especially in the work of Lodovico Dolce (*Dialogo della pittura*, 1557), we can find some fundamental elements of the aesthetic doctrine that would dominate the next two centuries. On the one hand, an alternative to the scientific foundation realized by Alberti: the first rhetoric treatment systematically applied to the art of painting, whose central point is the equivalence between *colorito* and *elocutio*. On the other hand, against the Mannerism theory concerning the principle of the artistic creation and the relationship between art and nature, an alliance between classicism and naturalism: a theory of ideal imitation added to a naturalist aesthetics conceived as an apology of Titian's painting.

Au début du XVIème siècle l'espace artistique vénitien n'était certainement pas limité, mais encore enfermé dans la volonté traditionnelle. La voie par laquelle cet horizon sera brisé et dépassé vers une dimension artistique internationale de la ville, au cours d'un demi-siècle de "conversion" culturelle, est le langage pictural titianesque (couleur, lumière, composition, techniques et prouesses rhétoriques) de même que l'iconographie sacrée et profane qu'il adopte en accord avec ses commanditaires et, non moins, l'invention et le traitement des poésies païennes.¹

Vers le milieu du XVIème siècle, dans le sillage de la carrière artistique de Titien, Venise cultive la perspective d'imposer sa primauté artistique sur les cultures concurrentes de l'Italie centrale. Une véritable offensive théorique de définition et promotion de la spécificité vénitienne a été menée par les artistes et critiques: Pietro Aretino, dans ses *Lettere* publiées de 1537 à 1557, Paolo Pino, dans *Dialogo di Pittura* (1548), Michel-Ange Biondo, qui écrit *Della Nobillissima Pittura* en 1549, et surtout Lodovico Dolce, l'auteur du premier grand traité humaniste du XVIème siècle sur la peinture: *Dialogo della pittura...intitolato l'Aretino* (1557),

¹Voir G.Romanelli, "Titien 'politique'. Entre République et Empire", in *F.Valcanover (dir.), Titien, L.Levi, 1990, p.34*

écrit comme réponse à la première édition de l'oeuvre de Vasari, *Le Vite de piu' eccelenti Architetti, Pittori et Scultori italiani da Cimabue insino a'tempi nostri (1550)*, vaste entreprise de légitimation de l'art florentin qui négligeait gravement la peinture vénitienne, surtout celle de Titien.

Comme le montre A. Blunt dans son ouvrage *La théorie des arts en Italie*, ces années sont aussi les témoins des importants changements dans la vie artistique italienne. A Rome ou à Florence, la peinture achevait son cycle renaissant et se trouvait en plein maniérisme, caractérisé par des valeurs souvent antithétiques. A Venise, la peinture flottait, indécise, aux frontières mêmes de la Renaissance et de la période maniériste. Titien modifiait graduellement son style, en se tournant vers un style plus dramatique, émotionnel et religieux. Parmi les jeunes artistes, le Tintoret, Paris Bordone et le Bassan se vouaient avec enthousiasme au maniérisme, tandis que Veronèse continuait de produire dans la tradition vénitienne.

La même démarcation entre les manières de sentir et le même type d'hésitation se retrouvent chez les critiques.² D'une part, outre les lieux communs de Plin et des autres écrivains de l'Antiquité, sont les idées des premiers traités théoriques de la Renaissance celles qui tiennent une grande place dans les écrits de Paolo Pino et de Michel-Ange Biondo. D'autre part, la tentation maniériste est présente aussi dans l'éclectisme de Pino, qui exprime ainsi l'idéal de l'artiste parfait: <...si Titien et Michel-Ange étaient unis en un seul corps, si au dessin de Michel-Ange s'ajoutait le coloris de Titien, alors oui, vraiment ce serait le Dieu de la peinture, puisque l'un et l'autre sont déjà, chacun à part soi, également divins.>³ Par contre, Pino est toujours dans le champ de la Renaissance dans son attitude sur la facilité, à quoi les maniéristes donnaient une telle importance, et par le sentiment proprement humaniste que le peintre doit naître avec le talent spécifique requis pour son art. Quant à Lodovico Dolce, il se rattache plus étroitement à la Renaissance que Pino. Il proteste contre les pratiques qui sont associées au maniérisme, comme la recherche d'une virtuosité ostentatoire. Il professe le plus

²A. Blunt, *La théorie des arts en Italie. 1450 - 1600*, Gerard Momfort, Brionne, 1983, p.118

³ Paolo Pino, *Dialogo di pittura, Secolul de aur al picturii venetiene. Critica de arta la Venetia: Pietro Aretino, Paolo Pino, Lodovico Dolce*, Ed. Meridiane, Bucuresti, p.227. Dès 1548, Titien et Michel-Ange personnifient les deux conceptions de la peinture, fondées respectivement sur la couleur et sur le dessin. L'idée d'accomplir leur synthèse revient constamment dans les écrits des maniéristes et on rapporte également qu'elle était une des maximes du Tintoret.

grand respect pour les Anciens et préfère l'élégance aisée de Raphaël à la *terribilità* de Michel-Ange, distinction qui à l'époque, équivalait à opposer la Renaissance au maniérisme.⁴

On peut demander quelle est la contribution des critiques vénitiens à l'effort renaissant de fonder théoriquement la peinture et au débat concernant son principe fondamental, l'imitation de la nature? Alors qu'il l'apprécie dans *La théorie des arts en Italie*, A.Blunt manifeste une grande exigence à cet égard en plaçant les critiques vénitiens sous le titre: "Ecrivains mineurs de la Haute Renaissance". Mais on peut retrouver, au-delà des lieux communs qu'ils répertorient, une certaine originalité qui consiste non seulement dans l'affirmation et la codification de la pratique artistique vénitienne - la priorité du coloris sur le dessin. Cette contribution consiste, d'une part, dans une alternative poético-rhétorique à la fondation scientifique de l'art entreprise par Alberti un siècle plus tôt; et, d'autre part, dans une alternative à la théorie maniériste, concernant le principe de la production artistique et le rapport à la nature. C'est surtout dans le traité de Lodovico Dolce qu'on peut trouver, sous une formule encore atténuée et non développée, des éléments fondamentaux de la doctrine esthétique qui restera en vigueur pendant deux siècles.

1. Le fondement poético-rhétorique de l'art. Dans *Le Message de l'humanisme*, un auteur avec la double autorité d'historien de la culture médiévale et d'humaniste moderne, Etienne Gilson, voit dans l'humanisme de la Renaissance le triomphe d'une culture à dominante oratoire - dont l'essence est l'idéal romain d'*eloquentia* - sur une culture à dominante philosophico-théologique, spéculative et contemplative.⁵ Le principe vital de la culture humaniste est la rhétorique, qu'un Ernest-Robert Curtius l'a reconnu, dans *La littérature européenne et le Moyen-âge latin*, comme le point de vue unifiant pour l'étude de ses formes et son développement. En outre, à la Haute Renaissance, les règles de la fiction rhétorique coordonnent non seulement les règles de la fiction poétique mais aussi une grande partie des règles de la fiction picturale.⁶

⁴A.Blunt, *La théorie des arts en Italie*, p.119

⁵Cf. M.Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Albin Michel, Paris, 1994, p.41

⁶J.R.Spencer, "Ut Rhetorica Pictura. A Study in Quattrocento Theory of Painting", in *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, XX (1957), pp.26-44.

Et c'est précisément à Venise qu'on applique pour la première fois un traitement rhétorique systématique à la peinture. Précédé par Paolo Pino,⁷ Lodovico Dolce divise la tâche du peintre en trois catégories - *invenzione*, *disegno* et *colorito*: <L'*invenzione* est la fable, ou l'histoire, que le peintre choisit de lui-même ou qui lui est proposée par autrui comme matière de ce qu'il a à élaborer. Le *disegno* est la forme au moyen de laquelle il représente cette fable. Le *colorito* vise à produire les teintes que la nature emploie, dans leur diversité, pour peindre - car on peut dire qu'elle peint - les objets animés et inanimés.>⁸ S'il n'est pas le premier à recourir à cette tripartition qui correspond presque exactement aux trois premières parties de la rhétorique en usage chez les rhéteurs romains - *inventio dispositio, elocutio* - en revanche son analyse est plus substantielle et plus riche de références humanistes. Il convient de remarquer ici que Dolce pourrait avoir emprunté cette tripartition non seulement aux rhéteurs romains, mais aussi aux théoriciens renaissants de la poésie, fortement influencés par la rhétorique antique, comme Daniello (*La Poetica*, 1536). La relation entre poétique et rhétorique est fondamentale pour cette époque culturelle et la théorie de la peinture a assimilée la leçon de la rhétorique comme reflex de la même assimilation faite par la poétique.

Le but de Dolce est de substituer comme principes fondateurs de la peinture les catégories de l'invention, dessin et coloris à la célèbre tripartition albertienne (*circonscriptiōne, compositiōne et receptiōne di lumi*) qui, selon Panofsky, avait constitué une adaptation indirecte de la tripartition des rhéteurs avant l'adaptation directe proposée par Dolce. Il faut observer pourtant, comme le fait R.W. Lee, que chez Alberti la structure de l'acte pictural ne suit pas une ordre rhétorique mais pratique, qui est la manière de procéder du peintre: d'abord le dessin du contour des personnages, puis l'indication des plans à l'intérieur du contour (c'est là un premier aspect, purement technique, de la *compositiōne*; elle comprend aussi l'organisation de la composition et les questions de convenance et d'expression) et enfin la mise en couleur, où le peintre doit veiller au rapport de la couleur à la lumière. Dolce, au contraire, ne s'intéresse pas à la manière technique de procéder de

⁷Selon C.Gilbert, "Antique Framework for Renaissance Art Theory", le peintre et l'écrivain vénitien est le premier auteur qui a clairement divisé le travail du peintre en *disegno, invenzione* et *colorire*. Cf. R.W.Lee, *Ut Pictura poesis. Humanisme et Théorie de la peinture: XVème-XVIIIème siècles*, Macula, Paris, 1991, p 6

⁸L. Dolce, *Dialogo della pittura...intitolato l'Areino*, Venise, 1557; traduit en roumain dans *Secolul de aur al picturii venețiene, op.cit.*, p.285

l'artiste praticien. Il est un critique cultivé et intelligent, versé dans la théorie et la littérature de l'Antiquité, à une époque plus critique que créatrice. Il suit donc les rhéteurs antiques Cicéron et Quintilien en privilégiant l'*inventio*, qui comprend tout le travail préparatoire précédant l'exécution proprement dite de la toile: les lectures dont le peintre peut tirer son sujet, ses conversations avec les érudites susceptibles de lui fournir des idées, la disposition qu'il se propose de donner à ses personnages dans sa composition en respectant les principes de l'ordre (*ordine*) et de convenance (*convenevolezza*).

La division d'Alberti manifeste la synthèse qu'il fait de la culture humaniste et de l'intérêt fervent pour la pratique de la peinture, à une époque où progressait le réalisme. Le Quattrocento, soucieux du réalisme, place en dernier lieu les connaissances littéraires qu'il conçoit comme un couronnement des connaissances scientifiques et pratiques, tandis que le Cinquecento, épris de théorie, insiste sur la culture littéraire comme sur une propédeutique indispensable à une peinture de qualité et en fait une source de l'invention à l'égalité avec l'esprit créateur (*ingegno*): <Deux parties produisent l'*invenzione* - écrit Dolce: l'histoire et l'esprit créateur [*ingegno*] du peintre. De l'histoire il tire simplement la matière; et de son esprit, outre l'ordre et la convenance, procèdent les attitudes, la variété et, pour ainsi dire, l'énergie des personnages, qui toutefois font aussi partie du *disegno*.>⁹ Et le critique vénitien poursuit en conseillant les peintres, comme Quintilien avait déjà incité l'orateur, d'acquérir une connaissance approfondie des poètes et des historiens, sans laquelle, comme tous les critiques artistiques et littéraires en demeuraient d'accord, la belle invention était impossible.

Si le représentant de l'esthétique toscane et romaine, Giorgio Vasari, avait mis l'accent sur la supériorité suprême du *disegno* par rapport aux deux autres catégories,¹⁰ les Vénitiens tendent, eux, à y voir plutôt un aspect parmi d'autres, limité, au sein d'une expérience picturale plus ample. Pino insiste sur le fait que le dessin est un moyen d'expression mimétique incomplet, et il définit le dessin de telle sorte qu'il ne devient qu'une sous-partie

⁹ L. Dolce, *Dialogo della pittura*, in *Secolul de aur al picturii venetiene*, p 294. Voir aussi B. B. *Ut Pictura Poesis*, p.183-185

¹⁰ Pour Vasari, le dessin est la clé de tout processus imaginatif, l'instrument de la pensée même du peintre ainsi que celui de son expression matérielle. Depuis la conception initiale de l'idée jusqu'à son exécution finale, en passant par les esquisses qui en donnent une définition formelle, c'est l'ensemble du processus créateur que Vasari définit essentiellement en terme de *disegno*.

de la couleur.¹¹ A son avis, la couleur et l'ombre étant indispensable à l'imitation picturale de la nature et tout dessin préliminaire devant être couvert par des couleurs, un dessin soigneusement tracé est pratiquement inutile. Aussi, selon Dolce le *disegno* consiste en une esquisse préliminaire à partir de l'invention du peintre, de même que pour les maîtres de la rhétorique la *dispositio* est une ébauche préliminaire du discours oratoire, qui dégage les traits essentiels qu'il aura dans sa forme achevée, ainsi que les relation de partie au tout.

Mais le point central de la rhétorique picturale vénitienne est l'équivalence *colorito* - *elocutio*. Pour Dolce, le *colorito* est l'achèvement du tableau par couleur, tout comme pour les rhéteurs, l'*elocutio* concerne l'élaboration linguistique finale. La peinture, autant que le discours oratoire, est un art de la fiction. Ce qui est exactement la raison de la condamnation platonicienne de la rhétorique et de la poésie comme arts de l'illusion et de la tromperie. Et même si les critiques de la Renaissance n'estimaient-ils pas nécessaire de défendre explicitement la peinture contre Platon et sa critique moraliste - comme le montre R.W. Lee - tout l'effort de la critique tendait à prouver le contraire, à savoir qu'à l'instar de la poésie, la peinture est une imitation de la vérité - mais pas des Idées *a priori* telles que le conçoit Platon. Dans la conception des Vénitiens, le but de la peinture est de délecter, d'émouvoir et de persuader sur la vérité de son propre fiction: tout comme la version classique de la rhétorique (la synthèse romaine qu'en proposent Cicéron et Quintilien), où on comptait trois finalités de bien dire - convaincre (*docere*), plaire (*delectare*), émouvoir (*movere*) - qui répondent à trois saveurs majeurs du discours - la vigueur rationnelle, la douceur émotive, la véhémence pathétique.

La rhétorique ne peut être ni un rationalisme, ni un irrationalisme; elle suppose une théorie de l'entendement et des passions qui veut leur synthèse: la raison, le désir et les passions sont inséparablement nécessaires à l'orateur, et celui-ci sait qu'il s'adresse au même composé humain que lui-même.¹² De même façon, la tentative vénitienne de fonder la peinture sur la rhétorique est faite pour démontrer la structure rationnelle de l'acte pictural, mais une rationalité qui est pourtant distincte de celle du mathématicien: chez Dolce, l'

¹¹*Dialogo di pittura, op.cit.*, pp.205-206

¹²M.Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, p III

peinture est un discours rationnel, mais couronné par charme et beauté (*venustà*) - qui est *l'il non so che* tant apprécié chez peintres et poètes.¹³

2. Le principe de la production artistique. Ce type de rationalité picturale est opposé non seulement au modèle mathématique proposé par Alberti, mais aussi à la vision de l'art comme *furor divinus*, illustré par Michel-Ange. Contre l'esthétique subjectiviste de l'*ingenium* individuel, la rhétorique s'allie ainsi à l'idée de l'art comme métier. Dans la version classique de la rhétorique, comme le montre M. Fumaroli, on comptait trois sources de la réussite du discours: la nature de l'orateur, l'art qui parachève ses dons naturels, et l'exercice qui fait de l'art une seconde nature (la *facilitas*, le "naturel"), et on dénombrait trois facultés de l'âme qu'il importe de développer par l'art et l'exercice: le feu du talent (l'*ingenium*), le bon sens et le goût (*judicium*) et la mémoire (*memoria*). Chez Dolce, le talent inné et la structure rhétorique de l'expression ont la même importance, et il tend aussi à raccorder les exigences des règles avec la spontanéité de l'exécution. Il proclame que la "facilité" est le premier critère d'excellence dans tous les arts, mais le plus difficile à atteindre: l'art consiste à cacher l'art (il défend ici l'absence apparente d'effort, et l'absence supposée d'art, dont on accusait Raphaël, en comparaison de Michel-Ange).

Le caractère naturel de l'exécution artistique apparaît ainsi non pas comme le résultat d'un discours spontané, non cultivé donc "barbare", mais comme la conséquence de la maîtrise des règles et de leur dissimulation dans l'acte de formulation¹⁴ - ce qui est en fait un procédé d'origine rhétorique, indiqué par Cicero: *dissimulare eloquentiam*.

¹³L. Dolce, *Dialogo della Pittura*, in *op.cit.*, p.327. C'est la peinture de Raphaël - que Dolce oppose à la tradition Toscane du dessin représentée par Michel-Ange - qui lui fournit l'occasion de faire cette observation. Le terme *venustà* dérive du mot latin *venus*, utilisée par Pline comme synonyme du *charis* - considéré par les Grecs comme la qualité la plus importante de l'art d'Apelle. Quant au "il non so che", il découle du concept grec *goeteia*, l'enchantement magique qui ouvrait à l'orateur la voie vers l'acte poétique. Cf. V.I.Stoichiță, "Critica de arta la Venetia si dilemele picturalitatii", *Secolul de aur al picturii venetiene, op.cit.*, p.328

¹⁴C'est exactement ce que remarquait, chez Titien, Carlo Ridolfi, dans *Le Maraviglie dell'arte* (1618): "Il fit infatigable à la tâche et bien qu'il ait l'habitude de toujours travailler d'après nature avec une patiente application, il tirait parti des motifs que lui offraient les marbres les plus fameux. Mais il eut toujours le souci de réduire les choses au naturel et de faire disparaître l'imitation." C. Ridolfi, *Les Merveilles de l'art, ou vies des plus illustres peintres de Venise*, in David Rosand, *Titien*, Gallimard, Paris, 1993, p.141

Dans l'économie du traité de Dolce, cette phénoménologie du "il non so che" n'est pourtant qu'un discours propédeutique à l'esthétique naturaliste qu'il développe comme apologie de Titien, l'artiste suprême. Respectant la division traditionnelle de la peinture en trois parties, Dolce fait de la *mimésis* une obligation de l'art. Mais, dans la mesure où les contours sont des abstractions qui n'existent pas dans la nature - qui est perçue comme couleur et tonalité - une imitation réussie en peinture doit être fondée sur le couleur et non sur la ligne.¹⁵ Opposant à la conception "linéariste" florentine le "tonalisme" vénitien, Dolce affirme que la véritable pierre de touche du talent d'un artiste ne réside pas dans le dessin de la figure, mais dans sa capacité à rendre les chaires et les autres substances de la nature. Alors que de nombreux peintres excellent en *disegno* et en *invenzione*, seul Titien mérite la gloire d'un *colorito* parfait et, par suite de cette maîtrise unique, le Vénitien est, dans l'art de la peinture, "divino e senza pari".¹⁶

Il est important de relever dans ce contexte que les Vénitiens n'utilisent pas le terme de *colore* (couleur); ils lui préfèrent celui de *colorito* ou de *colorire* - non pas le substantif, mais une forme du verbe. La couleur en elle-même ne le concerne pas. Pino et Dolce tombent d'accord sur le fait que la qualité du *colorito* ne réside pas dans les propriétés physiques des couleurs (qui sont belles même dans leurs boîtes), mais dans la manière dont elles sont appliquées: le *colorito* est un concept actif, constructif. Mais, selon David Rosand, la formulation la plus achevée et la plus sensible de l'esthétique vénitienne se trouve chez Marco Boschini, artiste, poète et critique, hériter spirituel de la Renaissance vénitienne. Malgré son ornementation baroque, le langage de Boschini fournit l'expression littéraire la plus appropriée de la tradition picturale vénitienne. Les fondements de sa position théorique changent peu par rapport à ceux de ses prédécesseurs. Dans son ouvrage *Le ricche minere della pittura veneziana* (1674), les mêmes concepts - *disegno*, *colorito* et *invenzione* - forment le "vero trino di perfezione" de la peinture. Au départ, le dessin est même accepté comme la base de l'art, sa structure fondamentale; mais il n'est considéré que comme un squelette sur lequel doit

¹⁵Il répond ainsi à la définition de la peinture donné par Vasari dans *Les Vies*: des lignes qui par la vertu d'un bon dessin de contour délimitent la figure. Vasari codifiait en fait une pratique - la grande tradition de la peinture de fresque toscane qui, depuis le milieu du XV^{ème} siècle, avait développé l'utilisation de *cartone* pour dissocier la préparation et l'exécution des compositions murales - et il lui prêtait l'appui rhétorique d'une théorie.

¹⁶L. Dolce, *Dialogo della pittura*, in *op.cit.*, p.334

s'étendre la substance réelle de la peinture. En outre, Boschini rejette, lui aussi, toute définition de la peinture comme simple tracé de contour. Une fois de plus, le fin de la peinture est l'imitation et celle-ci ne peut être atteinte sans clair-obscur et, finalement, sans couleur. Et il conclut par un paradoxe: sans coloris, le dessin demeure imparfait. Le *colorito* est ainsi conçu comme l'acte même de peindre. En théorie comme en pratique, le coloris vénitien est inséparable du maniement vénitien du pinceau: l'effet de la couleur dépend de la touche du peintre. Boschini, considérant avec recul ce qui avait été accompli au Cinquecento, développe ce thème en le comprenant mieux et avec plus de précision que l'avaient fait Pino et Dolce. Sa conception du *colorito* implique directement la pratica elle-même, qui n'est rien d'autre que celle de Titien.¹⁷

3. La peinture entre l'imitation de la nature et l'imitation des modèles. Dans son *Dialogo della pittura* de 1557, Dolce avait poursuivi, comme réponse à la première édition de l'oeuvre de Vasari (1550), la consécration de l'art de Titien - dans lequel il voyait "la grandeur et le terrible de Michel-Ange, la douceur, la grâce de Raphaël et le vrai coloris de la nature" - comme le meilleur modèle de production artistique. Dans l'édition révisée et amplifiée de son ouvrage, *Le Vite de' piu eccellenti Pittori, Scultori e Architettori riviste e ampliate et con l'aggiunta delle vite de' vivi et de' morti* (1568), Vasari prend finalement en compte l'art de Titien. Et il semble même apprécier son naturalisme, puisqu'il écrit, par exemple: <Dans le couvent de la petite église Saint-Nicholas, Titien peignit Saint Nicholas, Saint François, Sainte Catherine et Saint Sebastien nu, représenté directement et sans aucun des artifices habituels pour obtenir la beauté des jambes et du torse: c'est la nature pure et comme décalque tant la figure a la propriété de la chair; et malgré cela on la trouve belle.>¹⁸

Les *Vies* sont remplies de telles notations admiratives pour l'imitation littérale, qui rivalisent avec celles de Pline, et, au premier abord, il semble bien que de nombreux vestiges théoriques de la Haute Renaissance demeurent chez Vasari. Mais lorsqu'on en vient à les examiner, il apparaît que tous les éléments qui ont survécu ont été modifiés et dotés d'un sens nouveau. Comme pour Alberti, le fondement de l'art de la peinture réside pour lui dans

¹⁷David Rosand, *Peindre à Venise au XVIème siècle: Titien, Véronèse, Tintoret*, Flammarion, Paris, 1993, p.33

¹⁸G.Vasari, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*. Voir la traduction roumaine, Ed.Meridiane, București, 1962, vol.2, p.414

l'imitation de la nature, puisqu'il écrit dans la préface aux *Vies*: <Notre art n'est qu'imitation, de la Nature pour la plus grande parte, et, ensuite, à cause qu'un homme ne peut de lui-même s'élever si haut, des oeuvres exécutées par ceux qu'il juge être meilleurs que lui-même.>¹⁹ D'après Blunt, cette citation est typique, car lorsque Vasari déclare: "imitiez la nature", il la qualifie presque toujours d'une telle manière qu'on a finalement l'impression qu'il y a beaucoup d'autres choses plus importantes à rechercher pour l'artiste que le "rendu" de la nature.

La position théorique de Vasari concernant le principe de l'imitation de la nature se précise encore dans la polémique avec la peinture vénitienne. Au début de la biographie de Titien, il décrit les innovations introduites par Giorgione, mais, après avoir reconnu leur efficacité, le critique et l'artiste Toscan se lance dans une diatribe contre Giorgione et les peintres vénitiens en général, qu'il accuse d'incapacité du dessin et de méconnaissance de l'art antique. Par suite, il lance sa propre contre-attaque théorique: <Avec le dessin sur papier, l'esprit se remplit des belles idées et on apprend à reproduire de mémoire toutes les choses de la nature sans être tenu de les avoir sous les yeux ou sans avoir à dissimuler sous le charme des couleurs son impuissance à dessiner, ce qui arriva pendant longtemps aux peintres vénitiens, Giorgione, Palma, Pordenone et d'autres qui ne virent ni Rome ni des oeuvres d'un art accompli.>²⁰

Les deux impératifs fondamentaux évoqués ici, la pratique du dessin et l'étude de l'art antique, constituent le fondement de l'esthétique de l'Italie du Centre, dont Vasari se faisait le défenseur: l'affirmation du primat des "arts du dessin" sur la production discontinue de la couleur, dépourvue de règles sûres et vouée au sort incertain de l'artiste. Au sein de la théorie artistique de la Renaissance tardive, le *disegno* prenait ainsi une signification beaucoup plus large que le simple dessin entendu dans un sens technique, en se chargeant d'implications esthétiques de la plus vaste portée: il était la clé permettant d'acquérir la maîtrise de la composition, de la proportion et de l'anatomie - les fondements même de l'art - et le garant de sa fonction universalisante et idéalisatrice. Grâce à la science géométrique de la perspective, le dessin imprimait sur les arts de reproduction le sceau de la sagesse et de la

¹⁹ G. Vasari, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, traduction sous la direction d'A. Chastel, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, Berger-Levrault, Paris, vol. I, 1980, p.221

²⁰ G. Vasari, *Les Vies*, in D. Rosand, *Titien*, p.153

vérité, tandis que le monde des couleurs reposait sur un concours séduisant et trompeur d'éléments.²¹

Dans ce sens, l'épisode de la visite de Vasari et Michel-Ange chez Titien - pendant le séjour de celui-ci à Rome en 1545, quand ils ont admiré dans son atelier *Danaé* - est fort significatif. Vasari rapporte les propos de Michel-Ange - qu'il "aimait beaucoup sa couleur et son style, mais qu'il était dommage qu'à Venise on ne commençât pas par apprendre à bien dessiner et que les peintres n'eussent pas une meilleure méthode" - et il ajoute: <Il en est vraiment ainsi: qui n'a pas beaucoup dessiné ni étudié un choix de sujets antiques ou modernes ne peut par son seul talent exploiter son savoir-faire, ni améliorer les formes tirées de la nature, sans l'apport de grâces et de perfections qu'ajoute l'art à l'ordre naturel, où ne manquent pas les parties dénuées de beauté.>²² Même Titien donc, reconnu toutefois comme "il più bello e maggiore imitatore della natura nelle cose de'colori", n'aurait pu surmonter les handicaps de l'éducation vénitienne. Sans *disegno*, il lui était définitivement impossible d'élever son art au-dessus de la reproduction pure et simple des apparences naturelles et de lui faire atteindre l'imitation, entendue dans un sens plus haut, qui consistait à anoblir la nature en représentant les aspects idéaux, en imposant le style à son matériau brut.²³ Cette idée que l'art peut dépasser en excellence la nature constitue l'une des croyances les plus fermes de Vasari, car elle est répétée dans plusieurs contextes tout au long des *Vies*. Il est par conséquent loin de partager l'opinion de Léonard selon laquelle le seul espoir de l'artiste réside dans la plus grande fidélité possible à la nature. En fait, il oppose implicitement beauté et naturalisme.

Condensant les différences entre les deux traditions principales de la peinture italienne au Cinquecento, l'opposition entre *disegno* et *colorito* est au fond essentielle, puisqu'elle

²¹M.Brusatini, *Histoire des couleurs*, p.53

²²G. Vasari, *Les Vies...*, trad. roumaine, *op.cit.*, vol.2, pp.420-421

²³ L'appréciation que Sir Josuah Reynolds fait, dans son *Discours sur la peinture* (1797), à l'art de Titien, a une valeur exemplaire pour le point de vue de la tradition académique: "On croit s'apercevoir que Raphaël et Le Titien ont considéré la nature dans des vues différentes: tous deux possédant le même talent d'étendre leur vue aux ensembles; mais le premier cherchait l'effet en tant que constitué par les formes, et le second en tant que produit par les couleurs. Non qu'on doive refuser tout à fait au Titien le mérite d'avoir aperçu le général dans les formes, comme il l'apercevait dans les couleurs; mais il a manqué du talent (au moins trouve-t-on qu'il en manque quand on le compare à Raphaël) de corriger ces formes par une idée de beauté générale empruntée de l'esprit."

révèle plus qu'un simple conflit entre deux choix stylistiques ou techniques, mais des différences fondamentales de valeurs esthétiques, ou encore, de système philosophique. L'innovation introduite par l'art et la critique vénitienne est habituellement identifiée au rôle primordial attribué à la couleur. Mais l'opposition dessin - couleur est seulement le reflex d'un contraste plus profond concernant les fondements philosophiques mêmes de ces deux cultures figuratives.

Au premier lieu, c'est la réévaluation de la nature face à l'idée, ce qui constitue la spécificité de la culture vénitienne. La confiance théorique dans l'existence d'une beauté *in re* - concrétisée dans les écrits philosophiques qui contestent les fondements platoniques de la conception florentine du beau, comme *De Pulchro et de Amore* de Agostino Nifo (1531), accompagne aussi une pratique picturale qui tend à remplacer l'imitation de l'idée par l'imitation de la nature.²⁴

Un premier aspect de l'esthétique vénitienne est ainsi le naturalisme, que codifie l'art de Titien, pour lequel la réalité des émotions, des objets et des substances devient un ingrédient essentiel. Son art crée un équivalent pictural de la réalité au lieu de s'en éloigner, et sa conformité à la nature va, grâce à la technique à l'huile, jusqu'à l'affinité entre les effets de matière et la substance même des choses.²⁵

Tout d'abord, en énonçant la fameuse comparaison avec la poésie, Dolce définit la peinture comme une imitation de la nature visible: <Le peintre s'efforce d'imiter au moyen de lignes et des couleurs [...] tout ce qui se montre à l'oeil; et le poète imite au moyen de mots non seulement ce qui se montre à l'oeil, mais encore ce qui se représente à l'intellect. S'ils diffèrent en cela, ils se ressemblent sur tant d'autre points qu'on presque les appeler des frères.>²⁶ Mais, après avoir défini ainsi l'art et avoir précisé que le peintre qui s'en approche le plus dans ses oeuvres est le maître parfait, il se permet, un peu plus loin, de redéfinir le but de l'art en remarquant que le peintre doit s'efforcer non seulement d'imiter, mais aussi de

²⁴V.I. Stoichita, "Critica de arta la Venetia si dilemele picturalitatii", *Secolul de aur al picturii venetiene*, p.13

²⁵ Voir, dans ce sens, le *paragone* (comparaison) fait par Paolo Pino entre fresque et peinture à l'huile, où cette dernière est considérée comme un médium supérieur parce qu'elle permet une imitation plus fidèle de la nature. *Dialogo di Pittura*, *op.cit.*, p.215

²⁶L. Dolce, *Dialogo della pittura*, *op.cit.*, p.269

surpasser (*superar*) la nature. Dolce était probablement conscient de la contradiction, car il cherche à concilier sa première définition avec la seconde en précisant que c'est uniquement dans la représentation du corps humain que le peintre peut surpasser la nature: <Le peintre doit donc s'efforcer non seulement d'imiter la nature, mais de le dépasser. Je veux dire dépasser la nature dans une seule partie, car, dans tout le reste, c'est un miracle non pas même qu'il y arrive, mais qu'il s'en approche. Il s'agit de montrer dans un seul corps, au moyen de l'art, toute cette perfection de beauté que, d'habitude, la nature ne montre pas même en mille corps. C'est pourquoi on ne trouve pas de corps humain d'une beauté si parfaite qu'il ne lui manque une partie.²⁷

Il associe ainsi les deux doctrine - l'imitation exacte et l'imitation idéale - mais en réservant clairement à chacune son propre domaine. Si pour la nature en général, Dolce peut encore accepter avec quelque conviction la notion de l'imitation exacte, il ne le peut plus pour le corps humain qui, par son importance dans la peinture italienne, a toujours primé le reste de la nature. C'est à propos du corps humain en mouvement qu'il a développé sa propre doctrine de l'imitation idéale, suivant la méthode des critiques littéraires de son époque qui assignaient à la poésie des règles fondées sur Aristote et Horace.²⁸

Dolce envisage deux manières pour le peintre de représenter la vie - selon l'expression d'Aristote - non telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être: la méthode de l'imitation sélective et l'imitation directe d'un modèle parfait. L'artiste peut aller droit à la nature et, choisissant les parties les plus belles d'un certain nombre d'individus, produire un personnage composite plus parfait qu'il n'en existe communément: c'est la méthode célèbre adoptée par Zeuxis pour peindre la divine beauté d'Hélène et, depuis Alberti, peu d'écrivains traitant de la peinture omettent de la prôner; ou bien il se sert d'un modèle unique aussi parfait qu'il peut trouver, suivant l'exemple d'Apelle et de Praxitèle qui élaborèrent leurs célèbres images d'Aphrodite d'après Phryné, la plus belle des courtisanes. Mais pour un artiste moderne - Dolce insiste sur ce point - il n'est pas possible de trouver la norme de la perfection réalisée en une seule femme car, même dans les meilleures conditions, la nature n'est jamais sans défaut. Dès lors, si l'artiste veut "surpasser la nature" en corrigeant ses imperfections pour la rendre plus belle qu'elle n'est, il doit être guidé par l'étude de l'antique. Car l'antique est déjà

²⁷L. Dolce, *Dialogo della pittura*, op.cit, p.295

²⁸R.W. Lee, *Ut Pictura Poesis*, p.24

cette nature idéale vers laquelle tendent les efforts du peintre, "parce que les choses antiques contiennent toute la perfection de l'art et peuvent être des exemplaires du beau tout entier".²⁹

Ainsi, la spécificité vénitienne n'est pas tant l'apologie de la nature et de son imitation dans la peinture, que la manière dans laquelle est posé le rapport peinture - nature. La conception de l'imitation de l'Antiquité pour aboutir au naturalisme est non seulement spécifiquement classique, mais aussi vénitienne. On a pu constater, dans la théorie du *mimésis* des vénitiens, la survivance du binôme "imitation de la nature - imitation de l'art". Mais l'imitation des modèles comprend précisément l'art antique - conçu lui-même comme "une seconde nature" - fait qui est caractéristique pour une poétique du classicisme. Si pour les Florentins l'Antiquité est l'*historia*, comme partie intégrante de la science de l'art, pour les Vénitiens elle est la Nature dans son état parfait, la nature déjà devenue poésie (*poesia*).³⁰ C'est-à-dire, une nature qui est déjà transformée selon un canon ou un idéal de beauté. Si le nu classique avait fourni la figure idéale de l'homme, en ce qui concerne la nature - à part les peintures antiques qui ont survécu - les peintres ont trouvé cet idéal dans la poésie antique, celle de Théocrite ou de Virgile.

²⁹L. Dolce, *Dialogo della pittura*, op.cit, p.301

³⁰G.C. Argan, cf. V.I. Stoichita, "Critica de arta la Venetia", op.cit, p.18

CATEGORIA COTIDIANULUI
-perspective teoretico-metodologice contemporane-

GÉZA BÁNFFY

ABSTRACT.- The Category of the Daily Life. The purpose of this study is to draw attention upon the category of the daily life, the clue of a possible contemporary philosophical synthesis. The daily life - the everyday occurrence, as an ontological reality, category and determination of the human, a cognitive directive, essentiality and phenomenality, authenticity and non-authenticity - represents the aim of some desirable inquiry. This thesis is based on the analysis of Martin Heidegger's and Georg Lukacs's works.

I. Preliminarii. Accepțiunile de dicționar ale termenului (numelui) de 'cotidian' sînt importante pentru aspectele 'sedimentare', pentru ceea ce este acceptat drept 'comun', 'de la sine înțeles', pentru 'uzanța curentă', certificată academic. Astfel, în *limba română* avem : COTIDIAN, însemnînd : i) adjectiv, de fiecare zi, zilnic, ceea ce este obișnuit; ii) substantiv neutru, publicație periodică cu apariție zilnică- ziar. În *limba maghiară*, MINDENAP, însemnînd: i) adverb, zilnic, în fiecare zi, zi de zi; ii) ~I: adjectiv, a) zilnic, cotidian, de fiecare zi, de toate zilele; b) obișnuit, banal (MEGSZOKOTT). În *limba franceză*, QUOTIDIEN, care înseamnă: i) adjectiv, cotidian, zilnic, de fiecare zi, ceea ce se face sau revine în fiecare zi (sinonim: JOURNALIER), reiterație; ii) QUOTIDIENNEMENT, adverb; iii) substantiv masculin, ziar care apare în fiecare zi a săptămîinii - cotidian. În *limba germană*: ALLTAG, semnifică: i) substantiv masculin: a) zi obișnuită, de rînd; b) monotonie, uniformitate; ii) adjectiv: ALLTÄGLICH: a) zilnic, cotidian; b) (fig.) obișnuit, de toate zilele, banal; iii) substantiv feminin, ALLTÄGLICHKEIT: banalitate, platitudine. Și, în sfîrșit, în *limba engleză*: EVERYDAY, însemnînd: i) adjectiv, zilnic, cotidian, de fiecare zi, obișnuit; ii) substantiv, în fiecare zi, toate zilele; iii) substantiv: EVERYDAYNESS: a) monotonie, regularitate zilnică; b) banalitate.

În secolul XX două tentative de abordare ontologică a "cotidianului" sînt cu deosebire remarcabile: cea a lui Martin Heidegger, respectiv a lui Georg Lukács.

II. Heidegger și problema 'cotidianului'.

1. *Punctul de plecare și metoda.* În nota introductivă la *Ce este metafizica?*, Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu surprind cu acuratețe problema majoră și constantă a gândirii filozofului german: *problema ființei*, "care nu e altceva decât ridicarea la nivelul gândirii a celui a fi care circulă în viața de toate zilele" [6, p.29]. În general, termenii specifici heideggerieni provin din vorbirea cotidiană și desemnează situații firești, obișnuite. Numai că, ei apar "transfigurați" în perspectiva metodei utilizate. Această metodă este cea fenomenologică și ea este preluată și dezvoltată, în manieră proprie, de la Edmund Husserl (1859-1938).

Fenomenologia transcendențială husserliană, expusă mai întâi în *Logische Untersuchungen - Cercetări logice* (2 vol., Halle, 1900), impune două idei fundamentale: a) doctrina nu trebuie să presupună nimic, și b) aceasta trebuie să fie o doctrină a "intuiției esenței" ("Wesenschau").

Husserl consideră că toate doctrinele filozofice anterioare pleacă de la anumite 'presupoziții', 'puncte de vedere', 'categorii', etc. Metoda fenomenologică, prin "reducția fenomenologică", urmărește să elimine aceste "habitudini mentale", pentru a ajunge la 'conștiința pură', care nu mai presupune nimic. Operația prin care se izolează esențele (semnificațiile universale) de orice presupoziție, pentru a putea fi obiectul unei intuiții pure, este 'parantezarea' ("Einklammerung") tezei *atitudinii naturale*. Dispoziția mentală prin care în mod obișnuit se desparte lumea 'din afară' de lumea 'dinlăuntru' nostru este suspendată. Conștiința devine astfel un 'cîmp' de "experiențe trăite", în care obiecte variate sînt descoperite că "au apărut". Aceste obiecte nu mai sînt "în afara" sau "înăuntru" conștiinței, ci sînt un *fenomen* în sensul grecesc al cuvîntului - "phainomenon". Fenomenul (fără nici o presupunere) este 'lucrul însuși', obiectul sau faptul sesizabil imediat sub toate aspectele lui, un dat primar al actelor intenționale ale conștiinței. [cf. 5, pp.802-804].

Martin Heidegger, prin *Sein und Zeit (Ființă și timp)*, lucrarea sa fundamentală apărută în 1927, asumă explicit fenomenologia elaborată de Husserl operînd însă importante mutații de ordin semantic și programatic. În concepția heideggeriană, fenomenologia este înainte de

toate 'metodă' și ca atare intenționează să se situeze la echidistanță de 'subiectivism' și 'obiectivism'. Prin 'fenomen' trebuie înțeles "ceea ce se arată în sine însuși" ("das Sich-an-ihm-selbst-zeigende"), iar prin 'logos', "a lăsa să se dezvăluie" ("Sehenlassen"). fenomenologia este metoda de a dezvălui, printr-o cercetare a 'ceea ce se arată în sine însuși', a 'cum'-ului a ceea ce este cercetat, este o cale și un mod de acces la ceea ce trebuie să fie tema ontologiei: sensul ființei. Sub acest aspect, ontologia este posibilă numai ca fenomenologie. Prin urmare, fenomenologia nu este numai 'metodă', ci și 'ontologie', o 'ontologie fundamentală' avînd ca sarcină să releve *structurile fundamentale ale ființării umane* ("Dasein"). Programul husserlian se desfășoară în orizont logic-metodologic, cel heidegerian într-unul ontologic. El se poate finaliza *cercetînd fenomenele vieții cotidiene* în vederea aflării unor structuri continue și a stabilirii sensului lor. Interpretarea sensului fenomenelor transformă 'ontologia fundamentală' în 'hermeneutică' specială: "analitică a existențialității existenței", analitică a "Dasein"-ului. [cf. 4, p.176-177].

"Dasein-ul există în vederea lui însuși"; "faptul-de-a-fi-în-vederea-lui-însuși" este un dat ontic și nu un rezultat al voinței [6, p.104]. Ce este "Dasein"-ul ? Prefer să-l utilizez netradus, ca termen tehnic - filozofic consacrat ca atare. Anume precizări sînt totuși necesare. Accepțiunile românești la care tind să ader sînt următoarele: a) "ființa-aici" (V.Dem.Zamfirescu); b) "ființa-în-deschis", o ființare care se află *în mijlocul* ființării și se raportează la *ființare* (Th.Kleininger și G.Liceanu); c) "un act de *prezență spațio-temporal proiectivă*, propriu omului" (accepțiunea mea sintetică).

Acest "propriu omului" nu trebuie, cred, luat în sens strict. La Martin Heidegger această proprietate nu pare a fi exclusivă, ci caracteristică oricărei structuri posibile de ființare care realizează (este capabilă să traducă în fapt) tripla raportare: la sine, la lume, la raportul între sine și lume. Precizarea lui Jacques Derrida: "Dasein-ul, dacă *nu* este omul, *nu* este totuși altceva decît omul", este binevenită. [7, p.23]

2. *Sensurile 'cotidianului' în Sein und Zeit*. Precizările de mai jos reprezintă rezultatul unei prelucrări analitice a accepțiunilor 'cotidianului' și 'cotidianității' - 'Alltäglich' și

'Alltäglichkeit' - prezente în diverse paragrafe ale lucrării. Este vorba în special de paragrafele: 9, 26, 27, 35-38, 51, 52, 59 și 71.¹ Pentru a depăși, provizoriu, dificultățile de înțelegere și traducerea multor 'creații lexicale' proprii limbajului cu totul 'neprozic' al gânditorului german, am apelat la ediții, note și comentarii, indexuri de termeni menționate în bibliografie.

2.1. *Fenomenalitatea*. Pentru a parveni la determinațiile 'existențiale' (cele prin care se relevă structurile ființării umane) trebuie procedat fenomenologic: a pune între paranteze tot ceea ce nu este esențial semnificativ. "Dasein"-ul trebuie să se releve și să fie relevant "așa cum este înainte de toate și de cele mai multe ori: în cotidianitatea sa medie" [9, p.107]. Fenomenologia existențială, acceptînd teleologia (sensul și desfășurarea cu sens), suportă virtuțile și riscurile proiecțiilor valorizatoare: neutralitatea onticului și semnificarea ontologicului. 'Cotidianitatea medie' înseamnă atît 'ceea ce este curent', 'zilnic', 'continuum temporal mediu', cît și 'banalitatea', 'platitudinea comună'. Această ambiguitate semantică este constant detectabilă în discursul heideggerian 'doritor de echidistanță'.

2.2. *Caracterul de 'non-diferențialitate' ("indiferenția")*. "Această non-diferențialitate a cotidianității Dasein-ului nu este un *nimic*, ci este caracteristica pozitiv-fenomenală a acestei ființări. Fiecare existare, ieșind din și revenind la acest mod de ființare, este așa cum este. Această non diferențialitate cotidiană a Dasein-ului o numim *medialitate* (Durchschnittlichkeit)" [9, p.142]. Viața cotidiană, în sens ontologic heideggerian, este 'secțiunea mediană' a 'Existenței' (ființa la care se raportează 'înțelegător' Dasein-ul), 'mediocritatea'.

2.3. *Nemijlocirea*. 'Proximitatea' reprezintă orizontul existențial în care interpretarea ontologică a structurii ființării poate fi aprofundată sau ratată. Dasein-ul "se ascunde și nu se află pe sine în chiar felul său de ființare cotidiană" [9, p.263-264]. Cotidianitatea este, încă o dată, fenomen: dezvăluire a 'lucrului însuși' și învăluire, 'aparțință' ce trebuie 'străpunsă' prin metoda fenomenologică.

¹ Traducerile din maghiară în română îmi aparțin.

2.4. *Impersonalitatea*. Dasein-ul este 'Da-sein', ființare "aici" și "acolo". El posedă o deschidere esențială, aceea a propriei ființări: este 'în lume' ("In-der-Welt-sein") și coabitează cu lumea. Sinele ("Selbst") are o modalitate existențială bazată pe o deschidere cu același rang de 'originalitate' ca "Mitsein" (laolalta-ființare) și "Mitdasein" (împreună-ființare-aici). Prozaic: omul, ca individ, este o ființă socială și ca atare el nu ființează ca 'individuum', subiect personalizat. Subiectul cotidianității este 'oricare', 'oricine' - "das Man" - generalul fără identitate, anonimul [cf. 9, p.240-241]. "Modul de ființare al cotidianității este prescris de *das Man* care nu este *cineva* determinat, ci *toți*, chiar dacă nu ca sumă" [9, p.259]. Deci, explicitând concepția heideggeriană, succesiunea determinațiilor ar fi: *medialitate* → *non-diferențialitate* → *impersonalitate*. Cotidianitatea nu înseamnă 'viața tuturor oamenilor', ci 'viața oamenilor ca medie'. Privat de 'singularitate', Dasein-ul este marcat de 'inautenticitate'. *Das Man* (Se-ul) ne poate procura securitate și liniște, dar ne obligă la 'pierderea de sine', la 'decădere' ("Verfallen").

2.5. *'În-grijirea' ("Besorgen")*. Starea de 'a-fi-în-lume-cotidian' este o implicație reciprocă între 'sine' ('el însuși') și 'Lume' ("Existenz"). Ființarea Dasein își constituie 'lumea' ("die Welt") prin pragmatismul ce îi este propriu: ceea ce întâlnește 'în cale' este 'realitatea nemijlocită', 'realitate-la-îndemină' ("das Zuhandene"). 'Aparența' care ni se prezintă de la început este 'folosibilul', 'maniabilul' ("Zuhandenes") - ceea ce putem 'prinde (chiar) în mână' [cf. 9, § 41].

2.5.1. Ontic (deci 'prereflexiv'), "Besorgen" are următoarele înțelesuri: a) a finaliza *ceva*, a rezolva, a pune în ordine; b) a avea grijă de *ceva* pentru mine însumi (cu sensul de 'a procura *ceva* pentru mine'); c) sînt îngrijorat că acțiunea asumată de mine poate eșua. Toate aceste sensuri trebuie depășite 'ontologic'.

2.5.2. Ca determinație ' existențială', "Besorgen" indică ființarea unei 'ființe-în-lume-posibile'. Dasein-ul este un 'proiect esențial'. 'Aruncat' ("Geworfen") într-o lume constituită, "Dasein-ul, în ființarea sa, permanent se transcende pe sine" [9, p.348]. Aceasta este 'grija' sa propriu-zisă: "Sorge als Sich-vorweg-sein".

III. Modelul Lukács-Heller.

1. *Punctul de pornire și metoda.* Evaluind constructiv efortul lui Martin Heidegger de reîntemeiere a ontologiei umanului pornind de la viața cotidiană, școala lukácsiană va desfășura o cercetare amplă (prin Heller Ágnes chiar cu ambiții monografice) într-o perspectivă filozofică *realistă, structural-genetică*, în care existența socială a oamenilor este analizată sincron (sistemic) și diacronic (istoric). Determinațiile umanului nu mai sînt ipostaziate ca 'eterne', ci apar supuse devenirii istorice.

Proiecțiile valorice și valorizatoare sînt temperate, iar "amestecarea nepermisă a problematicii existenței cu cea a valorii" [10, vol.2, p.173] evitată. Viziunea heideggeriană se consideră a fi tributară unei atitudini paseist-romantice, care conduce la supralicitarea cotidianului occidental contemporan, alienat și alienant ('manipulat').

Metoda fenomenologică este considerată riscantă, marcată de arbitrar (ce anume se relevă ca 'lucrul însuși?') și pasibilă de deformări ale problemelor ontologice datorate extrapolării teleologiei asupra întregii existențe.

Concepția pe care o prezint în cele de mai jos a fost elaborată, în liniile sale esențiale, de către Georg Lukács în *Estetica sa*, prezentă în *Ontologia existenței sociale* și dezvoltată în cadrul unei teorii cuprinzătoare de către Heller Ágnes în *Viața de toate zilele (A mindennapi élet)*. În *reconstrucția mea*, punctul de plecare îl reprezintă *distincția* operată de Lukács în cadrul dinamicii sociale. "Existența socială /.../ prezintă ca structură fundamentală polaritatea a două complexe dinamice, care se instituie și se anulează într-un proces de reproducție mereu reînnoită: individul uman și societatea însăși" [10, vol.2, p.179]. 'Complexul omului individual', viața ce se concentrează în jurul său, reprezintă *tocmai* ceea ce se poate numi 'viața cotidiană'.

Heller Ágnes formulează lapidar ideea: "Viața cotidiană este ansamblul activităților ce vizează reproducția individuală, activități ce condiționează posibilitatea dintotdeauna a reproducției sociale" [12, p.17]. *Aceasta este teza fundamentală.*

2. *Determinațiile abstract-esențiale ale cotidianului.* Aceste determinații le-am degajat prin analiza capitolului I din lucrarea citată a discipolei lui Lukács [cf.12, p.17 și urm.]

2.1. *Generalitatea*: există viață de toate zilele în orice societate și toți oamenii, indiferent de locul ocupat în diviziunea socială a muncii, au viață cotidiană.

2.2. *Particularitatea*: nu pentru orice individ și nu în toate societățile structura și conținutul vieții cotidiene sînt identice. Reproducția individului este întotdeauna reproducția individului concret.

2.3. *Socialitatea*: reproducția individuală este un moment al reproducției sociale. Doar realizînd funcția sa socială, individul se poate reproduce pe sine. Comunitatea abstract-identică a activităților vizînd reproducția individului ca ființă naturală nu epuizează nici pe departe această reproducție.

2.4. *Necesitatea*: în condiții concret-istorice fiecare individ se naște într-o lume existînd independent de el. În această lume ce îi apare ca 'terminată', el trebuie să se susțină și să-și dovedească aptitudinea de a trăi. Născut în mijlocul unor relații concrete, sisteme de comandamente sociale concrete, în mijlocul unor lucruri și instituții sociale date, înainte de toate el trebuie să învețe folosirea lor; învață să le însușească și este obligat să o facă în așa fel cum este posibil și necesar în epoca și stratul social dat.

Specificare: nu fiecare individ trebuie să asimileze la fel și nu tot. Dar fiecare trebuie să-și formeze un minimum de deprinderi importante în absența cărora nu s-ar putea dovedi apt de viață. Procesul se petrece 'firesc', prin maturizare socială, fără ca prin aceasta să se și încheie. Există aici o variație social-istorică în funcție de gradul mobilității sociale.

2.5. *Temporalitatea*: a) *istorică*: în cursul dezvoltării și socializării omenirii apar noi și noi categorii ale cotidianului (ce pot evolua sau involua). Viața cotidiană posedă în acest sens o dublă relevanță: este *oglinză* a istoriei (revoluțiile sociale transformînd-o radical) și *ferment* al ei (exprimă modificările apărute în productivitate, cel mai ades înainte de declanșarea revoluției). b) *La nivelul individului*: însușirea variatelor deprinderi manipulatorii și de orientare, practicarea acestora, are loc *curent*. Continuitatea nu se identifică însă cu 'zilnicul' (faptul că ține de funcția socială a unui țăran să cultive pămîntul nu înseamnă încă exercitarea zilnică a acestei funcții). Activitățile cotidiene în sens strict (a mînca,

deplasarea la locul de muncă, etc.) sînt înglobate în cele cotidiene-in-general. Acestea la rîndul lor se diferențiază pe diferitele etape ale vieții omului.

2.6. *Primaritatea*: a) complexul activităților cotidiene în interiorul unei etape de viață caracterizate prin neapărată continuitate (ca linie principală) constituie baza 'modului de viață' al oamenilor; b) însușirea socialității concrete, activitatea în cadrul ei, configurează profilul specific al individului, structura de bază a personalității sale (exprimarea ei poate fi exclusiv în orizontul cotidianului, împlinirea însă se realizează în obiectivațiile superioare); c) cotidianul *mijlocește spre necotidian* și este în același timp 'preșcoala' lui.

2.7. *Nemijlocirea*: individul se obiectivează variat în viața cotidiană. Prin aceste obiectivații (obiectuale și nonobiectuale) el formează lumea sa și concomitent, prin aceasta, pe sine. Dar viața cotidiană 'curge' întotdeauna în mediul imediat (nemijlocit) și se referă la mediul nemijlocit. Individul transformă (formează) lumea ca lumea lui imediată. Toate acele obiectivații care nu se referă la individ, respectiv la mediul său nemijlocit, depășesc planul cotidianului.

2.8. *Generalitatea sociologică*: pentru marea majoritate a oamenilor, viața de toate zilele constituie 'viața'. Aici se realizează unitatea personalității lor. Activitatea generică (raportată la societate, omenire) este posibilă pentru media oamenilor doar cu titlu de excepție.

2.9. *Eterogenitatea*: viața cotidiană are un singur punct central, *individul însuși*. În jurul său se organizează în unitate varietatea multiplă, extrem de eterogenă, a formelor și genurilor de activitate, importante mereu din alt și alt punct de vedere. La realizarea lor conlucrează afecte, aptitudini, abilități și ele eterogene, subiectul vieții cotidiene fiind "omul întreg", "cu suprafața întregii sale existențe" (Lukács).

Activitățile generice (știința, arta, etc.) au ca subiect "omul integrat", cu o subiectivitate transfigurată în direcția unei omogenizări și coerențe necesare asimilării și practicării acestora.

3. Atitudinea cotidiană.

3.1. Evidențierea specificității modului de raportare cognitiv-acțional al omului vieții cotidiene la orizontul său existențial permite o determinare mai concretă. Este vorba despre "*unitatea nemijlocită dintre teorie și practică*" [subl.meă] ca expresie a orientării general-pragmatice a vieții și gândirii cotidiene [cf.11, vol.1, p.104]. 'Unitatea' și 'mijlocirea' necesită precizări. *Semnificația unității*: activitatea intelectuală cotidiană funcționează ca *element pregătitor* al acțiunilor ce urmăresc realizarea unor scopuri practice imediate, legate de reproducția individuală. *Semnificația mijlocirii*: gândurile - în raport cu sarcina de rezolvat - nu se desprind în direcția alcătuirii unei sfere proprii, specifice, cu alte cuvinte *nu se organizează în forma omogenă a unei teorii*; semnificația lor se afirmă numai în raport cu scopul propus și în contextul sarcinii de rezolvat. Abia prin acest al doilea aspect - decisiv - orientarea pragmatică a gândirii cotidiene se diferențiază de alte tipuri de gândire direcționate similar (ex. gândirea politică). În cazul lor, unitatea dintre gândire și acțiune implică mijlocirea rezultatelor unei reflexii teoretice relativ autonomizate, rezultate ce se intercalează între "o situație previzibilă și forma optimă de acțiune corespunzătoare" [11, vol.1, p.105].

Odată semnificația 'unității nemijlocite' precizată, putem trece la circumscrierea expresiei sale în ordine atitudinală.

3.2. Sînt definitorii pentru subiectivitatea cotidiană: 'motivația aparentă', legarea de situație (circumstanțe), absența perspectivei consecințelor îndepărtate și a 'semnificației obiective' a acțiunilor, "oscilarea între decizii bazate pe motive momentane, efemere și fluide, și decizii determinate de temeuri rigide /.../ fixate conceptual (tradiții, obiceiuri)" [11, vol.1, p.104]. Presupoziția, precedentul sînt aici în deplinătatea drepturilor lor. Opțiunile se fac în baza acestora și ca urmare *nu sînt problematice*. Ca o consecință a raportării nemijlocite, obiectivațiile vieții cotidiene apar 'ca ceva gata', întreg sistemul de mijlociri care le-a generat dispare; în fața omului vieții cotidiene rămîne modul concret de a fi al acestor obiecte, în deplina lor obiectualitate firească.

În interiorul ei, atitudinea cotidiană este *nereflexivă*, lumea este privită ca de la sine înțeleasă, nici o parte a ei nu e făcută îndoielnică pînă ce nu devine pentru sine problematică. "Cercul lumii imediate este unul al evidențelor" [13, p.385].

3.3. Tratarea senzorial-manipulativă a acestei lumi este ea însăși *programatică* *încrezătoare* și centrată pe funcția utilitară. "Ține de economia necesară a vieții cotidiene că în general oamenii receptează și judecă întregul lor mediu ambiant -atît timp cît el funcționează- numai pe baza funcționării lui practice (și nu pe baza esnței lui obiective)" [11, vol.1, p.105]. Atitudinea pragmatică devine astfel chintesența 'modului de vedere' cotidian. Lukács reia descrierea ei (nu numai pertinentă, dar și extrem de sugestivă) din *Sein und Zeit*: "într-o asemenea relație de folosire - spune Heidegger - îngrijirea se subordonează destinației constitutive pentru lucrul respectiv; cu cît mai puțin omul nu face decît să caște gura la lucrul-ciocan, cu cît aceasta este folosit mai activ, cu atît relația cu el devine mai naturală, cu atît mai neînvăluit îl întîmpină el pe om ca ceea ce este, ca lucru. Ciocănitul însuși descoperă 'maniabilitatea' specifică a ciocanului... Privirea pur 'teoretică' a lucrurilor este lipsită de înțelegerea calității lor de a fi utilizabile. Relația de manipulare-folosire însă, nu este oarbă, ea are modul ei propriu de vedere, care conduce manipularea și îi conferă reitatea specifică" [11, vol.1, p.128]. Astfel, prin nemijlocirea raportării cotidiene, geneza lucrurilor este pierdută din vedere, mijlocirile suprimate.

3.4. *Explicația* social-istorică a apariției unei asemenea atitudini este înalta diviziune socială a muncii care face din fiecare ramură de producție și din momentele ei parțiale un domeniu de specialitate precis delimitat și impune mediei celor ce acționează în viața cotidiană această nemijlocire.

3.5. Generalitatea atitudinii cotidiene, astfel circumscrisă, este doar tendențială și nu absolută. Chiar necesitățile pragmatice (străduința spre succes) sînt cele care obligă adesea la suprimarea acestei nemijlociri. Aflați în fața unei probleme sau situații-problemă în raport cu care nu avem la îndemînă 'rețete' prefabricate sînt posibile și atitudini necotidiene. Dar - și *acest* lucru este semnificativ - atitudinea necotidiană ivită în cîmpul vieții cotidiene nu durează decît pînă la rezolvarea problemei cînd ea se retopește în totalitatea evidențelor

de la sine înțelese. Cu alte cuvinte, rezumînd: *atitudinea teoretică* - problematică și problematizatoare, orientată spre inovație și cunoaștere - este *temporară* și *fragmentară* în raport cu relativa continuitate a atitudinii cotidiene.

3.6. 'Relativa continuitate' nu se referă exclusiv la sfera activităților cotidiene, ea apare pe alte coordonate - și în aceea a obiectivațiilor superioare, inclusiv în știință.

Dintr-odată nu se poate gândi totul și cu atât mai puțin se poate dispune de o cunoaștere radicală (vizînd geneza) despre toate. Și în orizontul reflexiei teoretice rămîn zone neproblematică, cunoașteri care funcționează pentru reflexie și praxis în calitatea lor de 'cotidian'. 'Cunoașterea de fundal' care însoțește tentativele de cunoaștere ale omului de știință funcționează în calitate de evidență.

3.7. Orice om, indiferent ce loc ar ocupa în diviziunea socială a muncii, rămîne fatalmente "încăstrat" (Lukács) în solul cotidianului. Atitudinea cotidiană poate fi și trebuie suspendată - inevitabil în știință - dar nu peste tot și nu în permanență. Suprimările într-un anumit loc, într-o anumită direcție, generează fenomene de inducție: cu cît este mai puternică într-un punct, cu atît izbucnește mai virulent în altele nesupuse perspectivei teoretice. Exemplul clasic: pot fi un eminent fizician, iar în ceea ce privește viața socială să am vederi și conduite cotidiene comune. Cele două nu sînt exclusive, ba dimpotrivă, conviețuiesc cel mai adesea pașnic în conștiința individului, neconștientizate. "Generalizarea atitudinilor necotidiene ar complica enorm viața individului, ar face-o chiar imposibilă" [12, p.86].

IV. Pentru o teorie a Cotidianului.

1. Orizontul tematic (probleme fundamentale).

Parafrazînd considerațiile coordonatorilor volumului *Materialien zur Soziologie des Alltags* [2, p.8 și urm.], patru grupe de probleme par a fi importante:

1.1. importanța concretă pentru filozofie a studierii cotidianului;

1.2. însemnătatea categorială a noțiunii de 'cotidian';

1.3. semnificația problematicii cotidianului pentru elaborarea unei teorii filozofice cuprinzătoare;

1.4. exigențele metodologice ale unei filozofii a cotidianului.

2. *Tabloul criteriilor.*

Fără pretenția unei ordonări riguroase, tabloul criteriilor utilizate, implicat sau explicit, în configurarea conceptului de cotidian (este vorba de accepțiunile curente și cele teoretice), se prezintă în felul următor [v. și 3]:

2.1. *criteriul extraordinarității*: 'cotidianul' (și cu sensul de 'viața maselor') este zilnicul anodin (fără importanță, valoare, urmări), lipsit de evenimente, plictisitorul, abandonat de spirit vs. sărbătoresc, aristocratic, eroic, istoric;

2.2. *criteriul frecvenței*: 'cotidianul' înseamnă activitățile curente, de rutină vs. cele rare, de excepție;

2.3. *criteriul generalității medii*: 'cotidianul' este viața majorității indivizilor societății vs. viața 'minorității' orientate generic;

2.4. *criteriul calității activităților*:

2.4.1. 'cotidianul' înseamnă activități particulare vs. cele generice (cele sociale);

2.4.2. 'cotidianul' înseamnă activități productive vs. cele neproductive;

2.5. *criteriul normalității*: 'cotidianul' înseamnă activități firești, naturale ale oamenilor, neartificiale vs. artificial, nespontan, științific;

2.6. *criteriul medierii (natural-social)*: 'cotidianul' înseamnă activitățile care mijlocesc între dimensiunea naturală, biologică și cea socială a omului vs. activitățile 'pur' sociale;

2.7. *criteriul oficialității*: 'cotidianul' înseamnă activități private vs. activități publice;

2.8. *criteriul cognitiv-atiudinal*: 'cotidianul' (conștiința cotidiană) este nereflexivul, falsă conștiință, neproblematicul vs. reflexiv, corect, adevărat.

3. Deschideri pentru cercetare.

3.1. Multitudinea eterogenă a criteriilor folosite - fiecare în parte, sau grupate, conturând tot atâtea orientări teoretice - dovedește stadiul încă *problematic* al filozofiei cotidianului: justificarea domeniului de cercetare și al propriului demers, stadiul clarificărilor conceptual-metodologice.

3.2. Tema 'cotidian-cotidianitate' reprezintă o provocare pentru psihologi, psihosociologi, sociologi, istorici, filozofi.

3.3. Este necesară o perspectivă integratoare, axiologică, *antropologic-filozofică*.

3.4. Cotidianul-cotidianitatea, ca realitate ontologică, categorie și determinație a umanului, direcționare cognitivă, esențialitate și fenomenalitate, autenticitate și inautenticitate, reprezintă obiectul unor investigații dezirabile și în cultura română.

B I B L I O G R A F I E

1. Marcu, F., Maneca, C., *Dicționar de neologisme*, ed. a 3-a, Ed. Academiei, București, 1978.
2. * * *, *Dicționar maghiar-român*, Ed. Științifică, București, 1961.
3. * * *, *Dictionnaire du français contemporain*, Larousse, 1971.
4. * * *, *Dicționar francez-român*, Ed. Științifică, București, 1972.
5. * * *, *Dicționar german-român*, Ed. Științifică, București, 1957.
6. * * *, *Dicționar englez-român*, Ed. Academiei, București, 1974.
7. Hammerich, K., Klein, M., "Alltag und Soziologie", în *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft, 20/1978, Westdeutscher Verlag.
8. Elias, N., "Zum Begriff des Alltags", în *Materialien ...*
9. Marga, A., *Introducere în filozofia contemporană*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
10. Dumitriu, A., *Istoria logicii*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1975.
11. Heidegger, M., *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, (trad., note introd., index terminologic de Th. Kleininger și G. Liiceanu).
12. Heidegger, M., *Principiul identității*, Ed. Crater, București, 1991 (trad. și note de Dan Ovidiu Totescu).
13. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 14, durchgesehene Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang., Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1977.
14. Heidegger, M., *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989 (trad. de Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Vajda Mihály).

G. BANFFY

15. L u k á c s, G., *Ontologia existenței sociale*, Ed. Politică, București, vol.1, 1982, vol.2, 1986 (trad. de Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiță, G. Purdea).
16. L u k á c s, G., *Estetica*, Ed. Meridiane, București, vol.1, 1972, vol.2, 1974.
17. H e l l e r, Á., *A mindennapi élet*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970.
18. H e r n á d i, M., "A mindennapi élet fogalmának felbontása. Tudásszociológiai vázlat", *Magyar filozófiai szemle*, 3/1978.

DECIZIA ASUPRA PROPOZIȚIILOR DE PREDICAȚIE

Ionel NARIȚA

ABSTRACT.-Decision on the predicational propositions. Until now, it was elaborated the decision methods only for the symbolic languages. These aren't applicable to the expressions of natural language. The author proposes a decision method for a class of expressions in natural language, based on the matriceal model of the predicational propositions, detailed in other issues.

Decizia constă în determinarea valorii logice a expresiilor bine formate dintr-un limbaj și presupune elaborarea unor algoritmi care să permită includerea unei expresii date în una dintre clasele corespunzătoare valorilor logice.

Soluții ale problemei deciziei există numai pentru limbajele simbolice, cum sunt *Limbajul logicii propozițiilor* și *Limbajul logicii predicatelor*, nu și pentru limbajul natural. Deosebirea cea mai importantă între limbajele simbolice și cel natural este că expresiile bine formate ale primelor sunt *formule*, în vreme ce, în cazul celui de-al doilea sunt *propoziții*. Formulele conțin expresii variabile care, dacă sunt substituie cu valori din domeniul specifice, generează propoziții. De exemplu, " Fx ", care este formulă a Limbajului logicii predicatelor conduce la propoziție dacă " x " este înlocuit cu un nume propriu, iar " F " printr-un predicat. Formulele nu au valori de adevăr, astfel încât, valorile logice la care sunt supuse diferă de cele ale propozițiilor.

În cazul limbajelor simbolice au fost elaborate metode prin care să se verifice dacă o formulă este validă, realizabilă sau irealizabilă, cum sunt "procedeele" algebric, matriceal, prin forme normale etc. În schimb, pentru propoziții există numai tentative care se bazează pe operațiile de *reprezentare* sau de *formalizare*.

Reprezentarea pornește de la ipoteza că valoarea de adevăr a unei propoziții este determinată de parametrii semantici ai termenilor pe care îi conține, respectiv, de clasa de denotare și sensul lor. Algoritmii decizionali modelează acești parametri și pornind de la modelele obținute trag concluzii asupra valorii propozițiilor. Cele mai cunoscute metode sunt

calculul lui G. Boole [1], ori diagramele lui Euler, Venn sau Carroll etc. Dificultățile întâmpinate pe această cale se explică prin reducerea termenilor numai la componenta lor extensională și prin presupuziția caracterului absolut al valorilor de adevăr.

Formalizarea acceptă ipoteza fundamentală a logicii formale că valoarea logică a propozițiilor este determinată de *forma* sau *structura* lor, cât și ipoteza că formulele limbajelor simbolice surprind această structură. Propoziția dată este pusă în corespondență cu o asemenea formulă asupra căreia se aplică un procedeu cunoscut de decizie și, pornind de la rezultatul obținut, cu ajutorul unor *reguli* care fac legătura între valorile formulelor și cele ale propozițiilor, se decide asupra acesteia.

Deși mult utilizată în logica simbolică, această metodă suferă de vicii care nu pot fi trecute cu vederea:

1. nu respectă însăși Principiul logicii formale, căci formalizarea într-un limbaj simbolic nu conservă forma propoziției decât dacă se admit ipoteze semantice artificiale. O propoziție care în limbajul natural este unitară, ca "Toți logicienii sunt oameni", devine în limbajul logicii predicatelor o expresie complexă, cu un număr nedefinit de termeni, în care sunt incluși conectori interpropoziționali. Ei îi este pusă în corespondență formula " $(x) (Lx \leftrightarrow Ux)$ " care este o simplă abreviere pentru " $(Lx_1 \leftrightarrow Ux_1) \& (Lx_2 \leftrightarrow Ux_2) \& \dots \& (Lx_n \leftrightarrow Ux_n)$ " unde x , sunt toate numele proprii posibile pentru un domeniu oarecare de obiecte. Expresia obținută nu corespunde nici conținutului, nici structurii propoziției inițiale.

2. deoarece formulele sunt expresii variabile sau nesaturate, ele nu au valoare de adevăr, astfel că spectrul valorilor lor logice trebuie să fie diferit de cel al propozițiilor, neajuns suplinit prin admiterea, de cele mai multe ori implicită, a unor reguli de corespondență. Dacă formula este validă, propoziția dată este considerată tautologie; dacă este irealizabilă, propoziția este declarată contradicție, iar propozițiile care formalizate, conduc la formule realizabile, sunt incluse între factuale.

De fapt, corespondența astfel presupusă nu are loc întotdeauna. Dintr-o formulă realizabilă rezultă prin interpretare propoziții de orice valoare logică; dintr-o formulă validă, sau irealizabilă, nu se obțin tautologii, respectiv, contradicții pentru orice substituție a variabilelor, existând situații când propoziției rezultate nu i se poate determina valoarea de adevăr.

Experiența arată că propozițiile nu sunt adevărate pur și simplu, sau în mod absolut, ci relativ și condiționat. De exemplu, "România este regat" este falsă acum, dar era adevărată

în 1947. Deoarece Principiile logicii interzic unei propoziții să aibă valori de adevăr diferite este necesară introducerea unor factori exteriori, cum sunt *timpul și starea subiectului evaluator* [2] pentru a-i determina valoarea de adevăr.

Valorile diferite pe care le iau parametrii care determină adevărul propozițiilor din limbajul natural conduc la mulțimea *modelelor* (W). În raport cu un model (w), propozițiile *valorizabile* au o valoare unică și determinată de adevăr. Existența modelelor este impusă de nevoia de a împăca datele experienței și Principiile logicii. Altfel spus, un model este unitatea maximă față de care sunt respectate Principiile logicii.

Modelele sunt descrise de propozițiile care sunt adevărate în raport cu ele, iar o propoziție (p) descrie modelele pentru care este adevărată, acestea formând clasa A_p . De asemenea, modelele față de care propoziția este falsă formează o altă clasă F_p , astfel încât, $A_p \cap F_p = \emptyset$. Reuniunea $A_p \cup F_p = D_p$ se numește *domeniul propoziției*, conținând modelele față de care p este valorizabilă.

Pentru ca un model să aparțină domeniului unei propoziții de predicatie trebuie ca referința propoziției în acel model să nu fie vidă. Se poate lesne arăta că dacă această condiție nu este îndeplinită, propoziția nu ia o valoare determinată de adevăr în raport cu modelul în cauză. Propozițiile de existență iau o valoare de adevăr determinată în raport cu orice model: ele sunt peste tot valorizabile. O propoziție de existență afirmativă este adevărată în modelele în care are referință și este falsă în celelalte. Prin urmare, dacă p este de existență, atunci are loc $D_p = W$, iar dacă este de predicatie, are loc $D_p \subsetneq W$, deoarece $\emptyset \in W$.

Urmează că, o condiție minimă pentru a exista propoziții de predicatie valorizabile este ca Universul să nu fie vid (RU: Regula Universului nevid) [3]. În caz contrar, există numai propoziții de predicatie nevalorizabile, propoziții de existență false și propoziții de neexistență adevărate.

În cazul propozițiilor compuse *verifuncționale* [4] domeniul se calculează efectuând intersecția domeniilor propozițiilor componente, deoarece, pentru ca propoziția compusă să aibă o valoare determinată este necesar ca toate propozițiile componente să aibă o asemenea valoare.

În vreme ce comportarea unei propoziții în raport cu un model oarecare conduce la valorile de adevăr, raportarea ei la mulțimea modelelor generează *valorile logice* :

1. dacă $Dp = \emptyset$, avem de-a face cu o propoziție *nevalorizabilă*, ca în exemplul "Toate cercurile pătrate sunt cercuri". Deoarece nu pot exista cercuri pătrate, propoziția dată nu are referință în nici un model. Dacă $Dp \neq \emptyset$, atunci propoziția este *valorizabilă*.
2. când $Dp \neq \emptyset, Ap = Dp, Fp = \emptyset$, propoziția este tautologie, ca în exemplul "Toate pătratele sunt patrulate".
3. dacă $Dp \neq \emptyset, Ap = \emptyset, Fp = Dp$, propoziția se numește *contradicție* (este falsă în toate modelele domeniului ei), ca în exemplul: "Nici un număr par nu este divizibil cu doi".
4. dacă $Dp \neq \emptyset, Ap \neq \emptyset, Fp \neq \emptyset$, propoziția dată este *factuală*, de pildă, "Nero a fost un împărat roman".

O reprezentare adecvată a unei propoziții de predicție trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

- a. să surprindă concomitent atât aspectul intensional, cât și cel extensional al termenilor din componența propoziției. De aceea, reprezentarea trebuie să fie bidimensională, de pildă, sub forma unui tablou sau a unei matrici.
- b. să modeleze condițiile de existență ale claselor de denotare, implicit a clasei de referință a propoziției.
- c. să respecte caracterul funcțional, acolo unde este cazul, de determinare a valorii de adevăr a propozițiilor compuse.

În *modelul matriceal* [5] care satisface aceste deziderate, decizia logică se reduce la calculul claselor (domeniilor de modele) Dp , Ap și Fp . Pentru aceasta, le sunt asociate *coeficienți condiționali*, cu respectarea proprietăților lor caracteristice. Domeniului Dp îi este asociat coeficientul C_1 , astfel încât, dacă x este un model oarecare, atunci $(x \in Dp) \leftrightarrow (C_1 = 1)$. Datorită legăturii între domeniul și referința propozițiilor de predicție, C_1 este coeficientul condițional al clasei de denotare a *subiectului* unei asemenea propoziții.

Clasei de modele Ap îi asociem coeficientul Q , astfel încât $(x \in Ap) \leftrightarrow (Q = 1)$. De aici, dacă $Q = a$, înseamnă că $\overline{x \in Ap}$, deci, $x \in Fp$, încât coeficientul clasei Fp este \overline{Q} . Trebuie avut în vedere că $Ap \cap Fp = \emptyset$ și $Ap \cup Fp = Dp$.

Ținând seama de aceste precizări, *reprezentarea matriceală completă* [6] a unei propoziții de predicție $p = "xS \text{ sunt } P"$ (x este de această dată un coeficient), este:

$$S \begin{vmatrix} 1C_1 & 0C_0 \\ (xQ \cdot \overline{x}Q)C_1 & nC_0 \end{vmatrix} (U) \quad (1)$$

DECIZIA ASUPRA PROPOZIȚIILOR DE PREDICAȚIE

Dacă $C_1 = 1$ se obține descrierea modelelor în care p este valorizabilă, iar dacă $C_1 = a$, rezultă descrierea modelelor în care propoziția dată nu este valorizabilă.

În cazul în care $C_1 = 1$, dacă $Q = 1$, se ajunge la descrierea modelelor pentru care propoziția este adevărată, iar în situația $Q = a$, a modelelor în care p este falsă. Deoarece negația unei propoziții este adevărată în modelele în care afirmația este falsă și reciproc, valorile coeficientului Q stabilesc și dacă o propoziție este afirmată sau negată.

Pentru a obține reprezentarea unei propoziții compuse verifuncționale, se procedează astfel:

1. se identifică propozițiile componente;
2. se stabilește funcția de adevăr, în concordanță cu operatorii și conectorii logici pe care îi conține propoziția dată;
3. propozițiile componente sunt reprezentate matriceal complet;
4. se calculează *produsul* matricelor obținute;
5. se stabilesc condițiile ce trebuie satisfăcute de Q -coeficienți pentru a conveni funcției de adevăr, ajungându-se la un sistem de ecuații, care sunt *ecuațiile caracteristice* ale reprezentării.

De exemplu, să reprezentăm matriceal propoziția $p =$ "Toate patruleterele sunt poligoane și unele patruleterele sunt dreptunghice". Propozițiile componente sunt $p_1 =$ "Toate patruleterele sunt poligoane", $p_0 =$ "Unele patruleterele sunt dreptunghice", iar conectorul logic este cel al conjuncției. Efectuăm produsul reprezentărilor complete a celor două componente:

$$\begin{array}{l} \text{patruleter} \\ \text{poligon} \\ \text{dreptunghic} \end{array} \quad \left| \begin{array}{cc} C_1 & o C_0 \\ (Q_1 + (o + n) Q_1) C_1 & n C_0 \\ n C_1 & n C_0 \end{array} \right| \times \left| \begin{array}{cc} C_1 & o C_0 \\ n C_1 & n C_0 \\ ((1 + n) Q_0 + o Q_0) C_1 & n C_0 \end{array} \right| =$$

$$= \left| \begin{array}{cc} C_1 & o C_0 \\ (Q_1 + (o + n) \bar{Q}_1) C_1 & n C_0 \\ ((1 + n) Q_0 + o \bar{Q}_0) C_1 & n C_0 \end{array} \right| (U) \quad (2)$$

Deoarece conjuncția este adevărată numai dacă afirmarea ambelor componente are loc și este falsă în toate celelalte cazuri, ecuațiile caracteristice sunt: $Q = Q_1 Q_0$, $\bar{Q} = \bar{Q}_1 + \bar{Q}_0$, (unde Q este coeficientul corespunzător propoziției compuse date). Dacă între p_1 și p_0 ar fi

disjuncția, s-ar fi schimbat numai ecuațiile caracteristice astfel: $Q = Q_1 + Q_0$; $\bar{Q} = \bar{Q}_1 \bar{Q}_0$.
 Fiecare funcție de adevăr logic-distinctă are propriile ecuații, astfel: *implicația*, $Q = \bar{Q}_1 + Q_0$;
 $\bar{Q} = Q_1 \bar{Q}_0$; *echivalența*, $Q = Q_1 Q_0 + \bar{Q}_1 \bar{Q}_0$; $\bar{Q} = Q_1 \bar{Q}_0 + \bar{Q}_1 Q_0$, etc.

Datorită caracterului relativ și condiționat al adevărului, obiectivul deciziei logice trebuie reformulat, ținând spre determinarea *condițiilor* în care o propoziție are o anumită valoare logică, respectiv, a condițiilor în care ea este tautologie, contradicție, sau factuală.

Algoritmul deciziei este următorul:

1. se calculează reprezentarea matriceală completă a propoziției;
2. se calculează condițiile în care propoziția este valorizabilă, impunând $C_1 = 1$.
3. se calculează condițiile în care propoziția ia o valoare logică determinată:
 - a. pentru *tautologie* se impun condițiile $C_1 = 1$ și să fie imposibil ca să aibă loc $Q = a$, respectiv, C să nu ia valoarea a în nici un model;
 - b. pentru *contradicție* se impune $C_1 = 1$ și $Q = 1$ să fie imposibil;
 - c. pentru *factuală* este nevoie ca să fie posibil atât $Q = 1$, cât și $Q = a$, iar $C_1 = 1$.

Valoarea unui coeficient este imposibilă dacă impunerea ei conduce la violarea *Principiilor de conservare* (a existenței sau a informației).

Pentru a ilustra modul în care funcționează algoritmul, să alegem câteva exemple:

E1. Să se stabilească în ce condiții propoziția "Nici un metal nu este lichid sau unele lichide sunt metale" este tautologie.

1. se calculează matricea ei completă:

$$\begin{array}{l} \text{metal} \\ \text{lichid} \end{array} \begin{array}{l} \left[\begin{array}{cc} M_1 & {}^o M_0 \\ ({}^o Q_1 + (1+n)\bar{Q}_1)N_1 & nM_0 \end{array} \right] \times \left[\begin{array}{cc} ((1+n)Q_0 + {}^o \bar{Q}_0)L_1 & nL_0 \\ L_1 & {}^o L_0 \end{array} \right] = \\ = \left[\begin{array}{ccc} Q_0 C_3 & C_2 & ({}^o C_3 Q_0 + {}^o \bar{Q}_0) C_1 \\ \bar{Q}_1 C_3 & ({}^o Q_1 + {}^o C_3 \bar{Q}_1) C_2 & C_1 \end{array} \right] \begin{array}{c} {}^o C_0 \\ {}^o C_0 \end{array} (U) \end{array} \quad (3)$$

2. pentru a stabili condițiile de tautologie, impunem condițiile $M_1 = 1$, $L_1 = 1$ (pentru ca propoziția să fie valorizabilă) și să fie imposibil $Q_1 = a$ și $Q_0 = a$ (ținând seama de ecuațiile caracteristicile disjuncției), obținând:

$$\begin{array}{l} \text{metal} \\ \text{lichid} \end{array} \left[\begin{array}{cc} {}^o C_1 & {}^o C_0 \\ C_1 & {}^o C_0 \end{array} \right] (U) \quad (4)$$

3. constatăm că nu este respectat Principiul conservării existenței, deci, este imposibil ca, dacă există metale, propoziția dată să fie falsă în vreun model. Condiția pentru ca propoziția din acest exemplu să fie tautologie, este să existe metale.

E2. Să se stabilească în ce condiții propoziția "Toate triunghiurile sunt poligoane" este tautologie.

1. se calculează matricea completă a propoziției:

$$\begin{array}{l} \text{triunghi} \\ \text{poligon} \end{array} \left| \begin{array}{l} T_1 \\ (Q + (o + n) Q) T_1 \\ o T_0 \\ n T_0 \end{array} \right| (U) \quad (5)$$

2. pentru ca propoziția să fie tautologie, trebuie ca $T_1 = 1$ și, pentru $Q = a$, să fie încălcate Principiile de conservare. Substituind în (5), se obține:

$$\begin{array}{l} \text{triunghi} \\ \text{poligon} \end{array} \left| \begin{array}{l} 1 \\ o + n \\ o T_0 \\ n T_0 \end{array} \right| (U) \quad (6)$$

3. Principiul de conservare al existenței nu este încălcat, astfel încât propoziția dată este tautologie numai dacă pentru $Q = a$, este violat Principiul de conservare a informației, respectiv, dacă matricea (6) nu descrie nici un model, ceea ce este același lucru cu faptul că negația ei să aibă loc în orice model:

$$\begin{array}{l} \text{triunghi} \\ \text{poligon} \end{array} \left| \begin{array}{l} 1 \\ 1 \\ o T_0 \\ n T_0 \end{array} \right| (U) \quad (7)$$

Aceasta se întâmplă dacă sensul termenului "poligon" este inclus în sensul termenului "triunghi", respectiv, dacă termenul "triunghi" este definit prin cel de "poligon", așa cum este cazul.

4. prin urmare, propoziția dată este o tautologie, deși nu are o formă consacrată.

BIBLIOGRAFIE

1. Kneale, W & M., *Dezvoltarea logicii*, Dacia, Cluj-Napoca, II, 1975, p.33.
2. Nariș, I., *Elemente de logică relativistă*, "Analele Universității Timișoara", seria Filosofie și științe sociale, V, 1993, p.73.

I NARITA

3. N a r i ț a, I., *Judecata și interferențele imediate; o modelare matriceală*, "Analele științifice ale Universității Al.I.Cuza din Iași, b. Filosofia, 1986, p.89.
4. S t o i a n o v i c i, D., ș.a., *Logica generală*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1990, p.50.
5. N a r i ț a, I., *op.cit.*, p.89.

TEORIA LEGITIMĂRII LA JOHN LOCKE

KANTOR Irina Ana

ABSTRACT.- John Locke's Theory of Legitimacy. The work "John Locke's Theory of Legitimacy" is submitting to the focus of attention the analysis of the legitimacy theory of the political power, as developed by John Locke in "Two Treatises on Government". The author's approach discusses the philosophical foundations of power legitimation as framed in the demonstration elaborated by Locke in the Treatises, as well as the mechanics for the constitution, establishment and functions of power legitimation. The author insists in the argument on the philosophical meanings for the theory, of the new concept of "majority" and "majority rule" introduced by Locke, and on the new semantics for the legitimacy theory of concepts such as "consent" and "political obligation".

Fundamentarea conceptului de putere prin introducerea sa printre componentele axiale ale situației naturale a ființei umane, a avut rolul să descopere, să investigheze și să clameze originile și limitele puterii politice, ca putere investită de ființele umane într-un commonwealth, a cărui existență s-a ivit din aderarea consensuală, reciprocă și fiduciară a acestora.

Locke avea nevoie de întemeierea filosofică a acestui concept, de stabilirea originii sale pentru ulterioara judecată asupra limitelor sale; originea și limitele puterii politice constituie în argumentul lockean, precondițiile logice pentru existența unei autorități legitime a unui individ asupra altuia. Acestea sînt cadrele între care se va desfășura demonstrația lui Locke privind întemeierea dreptului jurisdicțional al unui om asupra altuia, ori ceea ce este în filosofia sa politică teoria legitimizei.

I. INSTANȚELE LEGITIMĂRII

1. Fundamentele legitimizei.

În esență relatarea precondițiilor logice ale legitimizei, cuprinde inferarea din teologia naturală lockeană, prin directa rebutare a argumentului filmerian, a puterii jurisdicționale individualizate și singularizate, aproape personalizate, a ființei umane. Autoritatea politică filmeriană, eternă, distribuită genetic excesiv de strînt în persoana cîtorva conducători, este pulverizată în lume, prin gestul lui Locke de translare a datoriei religioase de la cîțiva, la toți

și fiecare în parte. Cu necesitate toți oamenii și fiecare în parte are, prin impunere de la D-zeu, un set de datorii religioase individuale. Oamenii sînt capabili să le descopere, să le urmărească, să le împlinească prin capacitatea lor intelectuală de a cunoaște adevărurile morale relevante. Ne spune Locke: "Deoarece Legea în Noțiunea sa adevărată, nu este atît de mult limitarea, cît direcționarea unui Agent liber și inteligent către propriile sale interese, și nu prescrie mai departe decît este necesar pentru Binele general al celor care se află sub acea Lege". [II, cap.VI, "Of Paternal Power", Despre Puterea Paternă, 57, p.347].

După cum am văzut deja, în a sa tratare a egalității, oamenii sînt egali tocmai, și, din această cauză, a primarei definiri a situației lor juridice ca performatoare a unui set de datorii la care sînt obligați față de D-zeu. Singura "Jurisdicție ori Dominiune" sub care fiecare dintre oameni trăiește, este aceea a lui D-zeu. Ori aceste datorii la care ei sînt obligați, sau cu alte cuvinte situația lor jurisdicțională, condiția logică, nu psihologică și cu atît mai puțin contingenta, îi plasează în autonomia alegerii, în libertatea acțiunii; fiecare decide pentru el însuși iar măsura adecvării deciziei cu a datoriei este o estimare care are loc în mod direct între fiecare individ și D-zeu. În acest act toți oamenii sînt egali. A afirma însă libertatea de acțiune, autonomia deciziei și independența evaluării acestora nu înseamnă altceva decît afirmarea posibilității constituirii legitimității oricăror aranjamente și angajamente sociale, pe temeiul funcțiilor individuale; într-un astfel de aranjament prin care se va dispune puterea de jurisdicție într-un commonwealth, fiecare individ constitutiv este și contează în mod absolut ca, și pentru unul (1). Aceste aranjamente nu vor fi altceva decît acel tip de relații sociale care vor putea fi recunoscute de orice individ ca necesare și conforme setului de datorii pe care este obligat să le performeze față de D-zeu. Și atunci acea societate și acea guvernare, va fi judecată și considerată ca legitimă, care va asigura îndeplinirea acestor datorii față de Divinitate. Dimpotrivă, cînd legitimitatea guvernării se va judeca în funcție de serviciile particulare aduse intereselor guvernanților, se pervertește sensul ei original și statutul după care s-a instituit este grav periclitat. Deoarece comunitățile politice umane nu sînt decît forma sociologică necesară pentru îndeplinirea datoriei religioase, asertată în modul cel mai raționalist. Ca atare normarea statutului legitimator al acestora este dată nu de condiție ori formă, ci de finalitate și conținut. În viziunea lui Locke, spre deosebire de Filmer, regii, conducătorii, guvernanții nu au nici un fel de drepturi proprii în funcție de care să le fie

judecată legitimitatea. Regii se legitimează în funcție de serviciile aduse tuturor membrilor societății pentru îndeplinirea datoriilor lor față de D-zeu și nu în funcție de drepturile lor ca și conducători umani individualizați. Persoana lor contează ca atare numai deoarece nu se poate concepe un angajament de delegare a puterii și, ca atare, de obligație, ori de supunere între termeni abstracti. "Credința nu este datorată și nici nu se realizează către Drept sau Guvernare care sînt noțiuni abstracte, ci numai către persoane care au drept ori guvernare". [MS Locke, C 28, fo.85, Din notele la "The Case of Allegiance Due to Sovereign Powers" de W.Sherlock]. Dar aranjamentul se petrece față de persoana conducătorului numai pentru că el a primit investirea și dreptul de a conduce, și nu pentru că acesta le avea prin moștenire, naștere ori alte evenimente accidentale. Dreptul de a conduce nu face parte din istoria personală ori din destinul imanent al conducătorului. Faptul că obligația și supunerea se comit față de un anumit individ este o chestiune mai degrabă tehnică, ne spune Locke, și ea nu îndreptățește nici un conducător la legitimare altfel decît, ori în afara acestor termeni. Ca atare, orice societate politică, care își derivă formal legitimitatea dintr-un set oarecare de drepturi ale suveranului care nu sînt derivate ale voinței supușilor săi, violează condițiile logice ale unei societăți politice legitime. Contingența și conjuncturalitatea legitimării prin dreptul monarhului este acuzată de Locke ca fundamental vicioasă și moralmente perfunctorie. În locul acestui tip de legitimare el aduce, consecvent teoriei asupra puterii politice, care stipula existența unei simetrii a puterii la vîrf și la baza societății, legitimarea bazată pe consimțămînt, încredere și obligație politică; adică avansarea ideii că într-o societate politică autentică legitimitatea ei intrinsecă este pe de-a-ntregul simetrică, drepturile conducătorilor și datoriile supușilor fiind logic interdependente.

Dar dacă statutul moral al societăților politice provine din capacitatea lor de a servi ca instrumente în strădania și efortul omului de a-și îndeplini datoria pe care i-a destinat-o D-zeu, atunci evident că obligația politică și structura sa nu poate fi decît logic dependentă de cea religioasă. Așa cum din axiomatica prezerzare a vieții prin raționalitate, Locke derivă perechile de concepte putere - putere politică, libertate - autonomia acțiunii, egalitate - jurisdicție unică, tot astfel el instituie, consecvent aceluiași principiu constructiv, datoria religioasă -obligația politică.. Ca și în celelalte argumentări lockeene, și aici cheia care deschide calea în unificarea celor două lumi distincte pe care le reprezintă cele două sintagme,

este același principiu unificator axiomatic al prezervării vieții. Prima dintre datoriile religioase, suprema, este viața de aici și prima dintre interdicții: tabu-ul sinuciderii, ca și poruncă divină fără limitări legitime. Întrucât prin această poruncă supremă omului i s-a interzis cu desăvârșire să distrugă ceea ce nu este creația lui, el nu are nici un acces sau putere asupra propriei sale vieți ori asupra altuia. El nu va putea da ori exercita ceea ce nu are și nu deține. Ideea datoriei religioase supreme de prezervare a vieții, cu derivatele sale din societatea civilă, dreptul guvernanților de a decide asupra obligațiilor guvernanților în prezervarea vieții, este cea care este menită să trateze una dintre cele mai delicate probleme pe care le ridică axioma centrală a lui Locke. Pentru că dacă este adevărat că nimeni nu are drept ori putere asupra vieții sale ori a oricui altcuiva, este foarte neclar cum se ajunge la întemeierea dreptului de a pedepsi chiar mortal, nu numai în societatea civilă, ci dintru început, în însăși starea naturală. De unde se ivește această supremă marcă a suveranității bodiniene a guvernanților, dacă omul însuși, nu numai că nu posedă puterea, dar este sub categorica interdicție a distrugerii vieții. Într-o aparență care frizează paradoxul, declararea și susținerea ideii datoriei supreme de prezervare a vieții are în filosofia politică a lui Locke rolul de a legitima pedeapsa și pedepsirea, ca atribut al puterii politice. Ceea ce înseamnă de fapt, că o putere politică se va legitima, în concepția lui Locke, și în acțiunea supremă de decizie asupra vieții și a morții.

Dreptul de a pedepsi ca atribut al suveranității și al guvernării trebuia fundamentat și instituit, ori altfel nici o acțiune coercitivă nu mai era legitimată în societate, ori, din nou, în stare naturală. Deci: dacă nu pedeapsa maximă, atunci nici un fel de pedeapsă; ori invers, dacă se admitea pedeapsa, atunci se admitea și pedeapsa supremă.

Și atunci Locke a făcut următoarea demonstrație. Într-adevăr, prima datorie a omului este să păstreze viața - "Să nu ucizi", este o poruncă divină (Exodul, 20, Cele 10 porunci). Nu este însă numai o datorie, este conținutul fundamental al legii naturale și simburile rațional al unui destin omenesc, altfel greu de pătruns, de prevăzut ori de condus. Dar, este momentul în care, iremediabil optimist, Locke conjugă și unește raționalitatea omului cu a Divinității, a creației cu a Creatorului, punctul în care voința Divinității se face cunoscută omului ca lege fundamentală a existenței sale. Supremul legislator, supremul cumpănitor al sensului existenței umane, D-zeu își dictează constituția. Dar, după cum Locke ne-a arătat deja, în demonstrația privitoare la conceptul de putere, omul a fost creat astfel încât nu numai că știe și cunoaște

supremul conținut al legii naturale, dar este în toată puterea, în toate drepturile și cu toate capacitățile de a o realiza, de a o împlini, de a o executa. Introducerea de către Locke a acestei plastii pe care o constituie doctrina puterii de execuție a legii naturale, este cea care-l salvează din acea fundătură tehnică procedurală la care l-a obligat pe cit de necesara, pe atit de dificila și nevroagica axiomă a prezervării vieții. Dar rezolvarea lui Locke nu face decit să exprime consecvența teoriei: din moment ce există un legiutor suprem care și-a obiectivat exercițiul în unica dar cea mai generală dintre legile naturale, trebuie să existe și executorul de drept al acestei legi, care nu poate fi altul decit omul. Punctul, singurul dar crucial, în care cele două entități pot comunica, iar aceasta se poate realiza cu sens și înțeles, este raționalitatea. Așadar fiecare om posedă puterea executivă a legii naturale, al cărei conținut este raționalitatea, executarea căreia este tot atit de importantă ca și exprimarea ei, căci litera sa ar rămîne inertă, pasivă, moartă dacă nu ar exista și puterea de împlinire a ei. Oamenii se întîmpină, se confruntă, se judecă între ei fără a avea apriori vreo autoritate unul asupra celuilalt. Fiecărui dintre ei D-zeu i-a trasat un anumit destin, o anumită sarcină de împlinit pe pămînt, o anumită datorie - o anumită *chemare* pentru această lume - despre care de drept ei nu pot răspunde și nu pot fi trași la răspundere decit de către El. Situația lor juridică este extrapolată din aceste datorii individuale și individual designate și fiecare este în mod direct răspunzător în fața lui D-zeu de executarea acestora. (II, cap. "Of the State of Nature", Despre Starea Naturală, 7,8, p.312). Dar pentru că oamenii sînt îngeri căzuți, ei nu pot respecta întocmai și nu se pot ridica la nivelul exigențelor divine și își transgresează reciproc spațiile juridice individuale desemnate pentru fiecare de către D-zeu. Ca atare ei sînt pasibili, conform legii naturale, să fie pedepsiți. Pedeapsa suficientă, ni se spune, este cea pe care fiecare o primește în cealaltă lume, după judecata ultimă, supremă. Dar pentru ca legea naturală să fie respectată în această lume, pentru că altfel ea nu și-ar putea face auzit glasul, trebuie să existe o posibilitate de amendare și o sancțiune a greșelilor și a transgresiunilor legii naturale pe pămînt. Această posibilitate a fost concepută de Locke sub forma unui mecanism care trebuia să unească statutul juridic imprescriptibil al fiecărui membru al comunității și al fiecărui exemplar al speciei, cu posibilitatea pentru fiecare de a desfășura și dispune sancțiune efectivă și de drept împotriva celuilalt. Pentru ca această sancțiune să fie legitimă, ea trebuia să fie luată în baza unei autorități la fel de puternice, cel puțin, ca cel care o suporta. Ori o

asemenea legitimare nu se putea obține decit prin derivare. Autoritatea care pedepsește, individul care pedepsește are de drept această autoritate, este legitimă așadar în această acțiune, întrucît ea își obține derivarea de la singura autoritate în drept să o facă: legiuitorul suprem. Puterea legislativă, supremă a legii naturale rămîne întotdeauna la D-zeu, ea este cea care derivă, delegă, dar și corectează ori retrage puterea de executare a legii naturale.

Și atunci, iată concluzia demonstrației lui Locke, puterea de executare a legii naturale este baza oricărei legitimări a puterilor pe care un om și le poate lua asupra altui om. Fundamentul legitimității exercitării autorității unui om asupra altuia, nu este nici de natură antropologică, nici de natură sociologică, cu atît mai puțin istorică, ci logică. În teoria politică a lui John Locke nu există o asemenea categorie, un asemenea concept care să fie în același timp intrinsec uman și legitim. Pentru că ultima, și de fapt singura instanță de legitimare este D-zeu, pentru că el conferă sau nu, legitimează sau nu, autoritatea unui om asupra altuia.

2. MAJORITATEA

Teoria puterii de executare a legii naturale a legitimat așadar autoritatea unui om asupra altuia. Dar dacă acest fapt este posibil în starea naturală, rămîne de văzut cum se va ajunge la următorul pas, la legitimarea autorității guvernării asupra indivizilor dintr-un commonwealth. Pentru congruența celor două instanțe însă, este necesară relevarea distincției dintre cele două stări proprii naturii umane: starea naturală și societatea civilă, și trecerea de la una la alta. Ceea ce, ne spune Locke, distinge societatea politică de orice altă formă de comunitate umană, este faptul că posedă o anumită procedură decizională care are caracteristica de a fi obligatorie pentru toți membri societății. Dar pentru a obține de drept, legitim așadar o asemenea procedură, înseamnă că, de vreme ce intrinsec nici un om nu posedă apriori autoritate asupra altuia, în luarea unei decizii va fi nevoie de consultarea și de luarea în seamă a alegerii fiecărui individ din societate: "Întrucît, cînd un număr oarecare de oameni au făcut prin consimțămîntul fiecărui individ o Comunitate, ei au făcut prin aceasta din comunitate un corp, cu puterea de a acționa ca un corp, ceea ce se întîmplă numai prin voința și hotărîrea majorității. Întrucît ceea ce acționează orice comunitate fiind numai consimțămîntul indivizilor din ea, și fiind necesar pentru ceea ce este un corp să se miște într-o singură direcție; este necesar ca Corpul să se deplaseze în acea direcție spre care o duc

forța mai mare, care este consimțământul majorității; ori altfel este imposibil să acționeze ori să continue un corp..."(II, cap.VIII "Of the Beginning of Political Societies", Despre începutul societăților politice, 96, p.375). Condiția procedurii decizionale nu este de natură istorică ori sociologică, ci, din nou, este o condiție logică pentru existența atât a societății civile, cât și a guvernării legitime, deși ele se constituie în momente diferite, și sînt distincte în natura lor. În formarea societăților politice această condiție este necesară, susține Locke, pentru că altfel societatea nu poate lua naștere, după cum este la fel de necesară în perpetuarea societății întrucît fără existența ei societatea ar fi în pericol să se dezintegreze la orice neînțelegere dintre cei care o compun. (II, cap.VIII, 98, 99). Faptul de a fi membru al unei societăți crează obligația de a se supune hotărîrii majorității și de a fi condus de aceasta: "Și astfel fiecare om consimțind cu alții pentru a face un singur Corp Politic sub un singur Guvernămînt, se pune pe sine însuși sub o *obligație* față de fiecare din acea societate, de a se supune hotărîrii majorității și de a fi condus de ea; ori altfel această înțelegere originară prin care el împreună cu alții se încorporează într-o singură societate nu ar însemna nimic, și nu ar fi Înțelegere, dacă el ar fi lăsat liber și sub nici un fel de legături, altele decît în starea naturală." (II, cap.VIII, 97, p.376). Singura alternativă la majoritate, cu acces la legitimare ar fi unanimitatea, dar această cerință nu ar conduce în practică la prezervarea existenței societății pentru că în realitate obținerea ei este imposibilă (II, VIII, 98). Desigur s-ar putea insista și pretinde asupra unei majorități mai largi, dar ceea ce este important este că la un anumit moment în construcția logică, alegerea majorității se transformă în crearea corpului legislativ care este Sufletul care dă Formă, Viață și Unitate Commonwealth-ului. Întrucît Esența și Uniunea Societății constă în a avea o singură Voință, Legislativul odată stabilit de Majoritate are decizia ca și cum ar fi păstrătoarea acestei Voințe." (II, cap.XIX, "Of the Dissolution of Government", Despre disoluția guvernării, 212, p.455). În constituirea legislativului oamenii pot cădea de acord asupra oricărui fel de autoritate legiuitoare, dar statutul acesteia trebuie să fie confirmat prin canalele majorității din societate ori altfel nu are legitimitate.

Majoritatea este așadar procedura propusă de Locke în legitimarea guvernării, în exercitarea puterilor sale asupra indivizilor dintr-o societate.

3. OBLIGAȚIA POLITICĂ

Decizia legitimată prin consensul majorității însă, nu ar putea avea forță în absența unor angajamente, a unor exigențe simetrice acestuia, consensul majorității este condiția minimă în declanșarea societății politice, menținerea acestui organism și întărirea lui este condiționată mai departe de obligația politică. A fi membru al unei societăți politice legitime implică simetria consimțământului individual, obligația politică individuală. Dacă se asertează acordul ipotetic individual la o societate politică, legitimitatea acestuia, se va demonstra, nu stă numai în consimțământul dar și în obligațiile politice asumate. Integrarea într-o societate politică și calitatea de a fi membru al acesteia echivalează asumarea obligației cu recunoașterea unor structuri formale de drepturi și îndatoriri. Dar ce este și în ce constă obligația politică la Locke ?

Inițial ea este și trebuie să rămână co-substanțială datoriei religioase; dar ea nu mai este o datorie despre a cărei împlinire se dă socoteală în fața lui D-zeu. Ea este o datorie asumată în momentul consimțirii la calitatea de membru al unei societăți politice, create tocmai în vederea unei superioare îndepliniri a comandamentelor divine; datoriile umane în societatea politică iau forma obligațiilor politice față de societatea politică, mai precis, față de fiecare dintre membri societății constituiți în corpul politic. Faptul că societatea spre a se conduce își instituie o guvernare care îi reprezintă sensul și direcția acțiunii, face operațională asumarea obligației politice față de societate dar nu proclamă obediența în sine față de guvernare. Obligația politică, ca reflex social operant al datoriei religioase, este față de guvernare numai întrucât aceasta este la rîndul ei angajată de societatea politică în același scop suprem al păstrării vieții. Când o guvernare pretinde obediență în forma obligației politice din partea membrilor unui commonwealth nu o face așadar în virtutea unor oarecare drepturi intrinseci, cum afirmase Filmer. Legitimitatea pretenției guvernării la obediență și obligație politică provine din fundamentarea și justificarea legitimării societății politice prin consensul, consimțământul ori acordul individual în constituirea ei.

Așadar când se verifică obligația politică față de guvernare, se verifică criteriile de legitimare ale guvernării, care sînt în ultimă instanță ale corpului politic și care, la rîndul său, este rezultatul consimțământului individual. Prin urmare, niciodată nu se va putea spune că o guvernare este legitimă în formularea pretențiilor și exigențelor de obediență politică, dacă

o va face din perspectiva redusă a emanației criteriilor sale. Circularitatea și viciozitatea unei astfel de demonstrații ar ascunde de fapt adevărata problemă și simburile tare ale legitimității în teoria lui Locke care este consimțământul.

4. CONSIMȚĂMÎNTUL

Consimțământul despre care vorbește Locke atît la așezarea societății civile, cît și la stabilirea guvernării este esențial pentru că el concentrează și impune funcționarea operantă a acelui concept abstract, introdus de a sa teorie asupra puterilor naturale omenești, care este puterea de execuție a legii naturale. Consimțământul este conceptul care face legătura dintre starea naturală și societatea civilă legitimînd-o, pe de o parte, și cel care într-o altă ipostază, asigură continuitatea legitimității în constituirea și instituirea guvernelor, pe de altă parte.

Crucialitatea semnificației și importanța operatorie a conceptului stă în aceea că actul consimțirii nu este un simplu act vocal; el implică, să ne aducem aminte, cedarea puterilor individuale către societate și delegarea acestora către reprezentanții ei. Actul consimțământului este actul deposedării conștienței, asumate a individului de puterile sale naturale și investirea acestora în societate, în corpul politic. Consimțământul generează puterea politică și, mai mult decît atît, o legitimează. Astfel încît examinarea acestui concept al teoriei lockeene conține și formularea criteriilor de legitimitate ale puterii politice și, nu mai puțin, ale societății civile.

Problema criteriilor de legitimitate se va reduce atunci la problema criteriilor după care se va judeca situația în care se consimte la societate civilă în formularea slabă a argumentului, și a criteriilor de judecată a consimțământului la o guvernare, în formularea tare a acestuia.

În Al Doilea Tratat, Locke ne expune două tipuri de consimțământ, în baza cărora se poate emite judecată asupra aderării individului la o anumită societate civilă: consimțământul tacit și consimțământul expres sau explicit. Se consideră că un individ consimte în mod tacit asupra integrării sale într-o societate politică, în momentul în care folosește și reține uzufructul resurselor societății respective, și, nici nu este nevoie de atît de mult, simpla prezență voluntară în teritoriul ei. Dar dacă pentru societatea politică, cea mai slabă dintre exigențele consimțământului tacit este suficientă, pentru aderarea cu calitate depline ca membru al unei comunități politice se cere însă o judecată clară, explicită, un angajament deschis și neechivoc, se cere consimțământul explicit. Numai consimțământul explicit este cel

care dă semnalul legitimării structurii politice existente în schimbul obedienței politice față de autoritatea în exercițiu: "Nimeni nu se îndoiește că *consimțământul expres* al unui om, cînd intră în orice societate, îl face un membru perfect al acelei societăți, un supus al guvernării respective." (II, cap.VIII, Despre începutul societăților civile, 119, p.392). Un astfel de consimțământ l-ar constitui de exemplu, jurămintele de credință față de un rege; dar un atare consimțământ deschis, expres, angajant este un act care obligă perpetuu (pentru că un gentleman nu-și poate lua înapoi cuvîntul dat, fără a-și pune în joc și fără a-și pierde onoarea), și nu va putea fi renegat oricînd și la bunul plac. Consimțământul expres este la fel de angajant atît pentru guvernant, cît și pentru cel care-l exprimă.

Ceea ce distinge însă calitatea consimțământului tacit de cel expres și ceea ce conferă greutate și importanță ultimului, nu este atît forma de exprimare, cît momentul, ocazia, instanța în care acesta se angajează. Ori, termenii care stabilesc conținutul consimțământului explicit, care-l fac pe individ să agreeze contractul de participare la o societate politică, sînt focalizați în jurul conceptului cheie din filosofia politică a lui Locke - PROPRIETATEA. Proprietatea este criteriul și totodată termenul condițional în funcție de care un individ își adjudecă participarea la un commonwealth; să nu uităm, garantarea și prezervarea ei este scopul final al oricărei guvernări. Pe de altă parte, tot proprietatea este cea care furnizează societății politice și guvernării criteriul de judecată asupra îndeplinirii obligațiilor ce-i revin individului odată cu consimțirea cedată. Garantarea și prezervarea proprietății este o obligație a guvernelor și societăților, ori tocmai de aceea oricine beneficiază în drepturile sale asupra proprietății, într-o anumită societate, consimte la legitimitatea ei și a autorității stabilite în ea. Face parte din înțelegerea explicită inițială, dintre fiecare din membri societății și dintre toți membri societății, ca aceasta să asigure integritatea proprietății individului, în timp ce individul asigură integritatea commonwealth-ului: "Întrucît commonwealth-urile nu permit ca părți ale lor să fie dezmembrate, și nici ca acestea să fie posedate de alții decît de membrii lor, fiul nu se poate de obicei bucura de posesiunile tatălui, decît numai în aceeași termeni ca acesta, devenind un membru al societății; prin care se pune actualmente sub guvernămîntul pe care-l găsește stabilit, la fel ca oricare alt supus al acelu commonwealth. Și astfel numai consimțământul oamenilor liberi născuți sub o guvernare este cel care face din ei membri ai săi, fiind dat *separat*, la rîndul lor, pe măsură ce fiecare ajunge la vîrstă, nu la un loc, într-o

mulțime; oamenii nu observă aceasta și crezând că nu se face de loc, sau că nu este necesar, concluzionează că ei sînt în mod natural supuși, așa cum sînt oameni.” (II, 117, p.391)

O astfel de înțelegere și un astfel de angajament, așadar, nu este o întreprindere efemeră și pasageră; nu este un acord circumstanțial, și cu atît mai puțin, lipsit de seriozitate. Fiind vorba despre înțelegere, "agreement", situația implică concordanța nu numai a intereselor membrilor societății, dar și reciprocitatea în acțiunea socială. Mai mult decît atît, sensul acestui acord este chiar cel de acordare, adică cel de comunicare eficientă. În această întreprindere este esențială limpezimea exprimării, claritatea expresiei și unicitatea semantică a limbajului, întrucît sensul expresiilor trebuie să fie același și nealterat între ei pentru toți membri comunității, comunitate și guvernare. Trebuie în mod obligatoriu să fie și să rămînă nealterat din momentul instituirii legitimității, prin acordarea consimțămîntului și pe tot parcursul existenței societății politice reprezentate în guvernare.

Importanța pe care Locke o acordă exprimării deliberate, conștiente și sonore chiar, a consimțămîntului, cu toate stridențele, duritățile și uneori neglijențele de formulare - care i-au condus pe unii dintre criticii săi la interpretări adiacente și ocazional exagerate ale textului său - este explicabilă, așadar, din cîteva considerente esențiale pentru filosofia sa politică. După cum s-a arătat deja, este (1) momentul de translație al puterii de execuție a legii naturale asupra societății și ulterior asupra guvernării, cu tot ceea ce reprezintă în conținutul său acest act; (2) este momentul în care se limpezește sensul limbajului, se acordează înțelesurile acestuia și se îngheață, pentru a deveni minimul în orice acord ulterior în ființarea guvernării; (3) este locul unde se instituie și se stabilește caracterul normativ al comunicării și limbajului, și dovada maturității judecătorești. Este locul unde păstrarea sensului lingvistic devine o datorie morală și conformitatea cu interdicția divină a minciunii.

"Însăși commonwealth-urile observă și admit că este un *timp* cînd Oamenilor le este dat să înceapă să acționeze ca Oameni liberi, și ca atare pînă la acel timp nu pretind Jurămînte de Fidelitate ori Credință, ori un alt fel de răspundere ori Supunere față de Guvernările țărilor lor." (II, cap.VI, Despre puterea paternă, 62, p.351). Ceea ce înseamnă că jurămîntul ori promisiunea, precum și acțiunea conformă acestora, constituie criterii de legitimare, pentru

oricare din părțile componente ale societății. Promisiunile și jurămintele nu sînt vorbe în vînt, ele sînt cele care fixează, întăresc și obligă societatea. Natura lor este excepțională, ele îl obligă chiar și pe D-zeu: "Promisiunile și Jurămintele care leagă Deitatea infinită" (I, cap.II, "Of Paternal and Regal Power", Despre puterea paternă și regală, 6, p.178). Actul promisiunii și al jurămîntului este un act de maturitate, sobrietate, un act responsabil care angajează întreaga ființă umană. Exemplaritatea și excepția actului îl integrează printre momentele limită ale destinului și vieții umane. Din moment ce angajamentul asumat absoarbe întreaga ființă umană, instanțele în care ele se comit sînt de asemenea exemplare și excepționale. Jurămintele și promisiunile nu sînt ticuri comportamentale ori verbale; ele pot deveni astfel prin supralicitare și demonetizare, dar atunci nu mai dețin semnificația inițială. Dar pierderea semnificației inițiale este sinonimă cu pierderea capacității de înțelegere reciprocă, cu vidul semantic. Este sinonimă cu risipirea celui dar al limbajului oferit omului de divinitate și transformarea lui în vorbe goale, în simple sonorități umane. Este sinonimă cu pierderea raționalității și a liantului care fixează relațiile sociale. "D-zeu desemnîndu-l pe om drept o creatură sociabilă, l-a făcut nu numai cu o înclinație și sub o necesitate de a se întovărăși cu cei de felul său, ci l-a și înzestrat cu limbaj, care urma să fie marele instrument și legătura comună a societății. (Eseu asupra intelectului omenesc, III, I). Iar în Epistola de Toleranția, Locke ne mai spune: "promisiunile și jurămintele constituie cele mai formale și cele mai importante performanțe lingvistice, le-au adoptat unul pentru celălalt, legăturile societății umane." Ele sînt cele care formează țesătura primară a obligației umane mutuale și forța lor care leagă, impune, este direct susținută de voința lui D-zeu. În nici o componentă a viziunii lockeene asupra experienței umane nu este pus sensul intim al obligației morale într-o mai directă dependență de prevederile sentimentului religios. Aici se petrece conversiunea consimțămîntului în promisiune, și a acestuia în obligație politică. Obligațiile politice derivă din promisiuni, iar promisiunile se consideră că se țin tacit ori expres de către toți membri societății politice legitime.

Dar, urmează că, atunci cînd promisiunile sînt încălcate iar jurămintele strimbe, consimțămîntul nu mai are acoperire, nu mai are obiect. Anularea și retractarea

consimțământului atrage după sine automat suspendarea oricărei obligații politice simetrice cândva consimțământului, și scoate din legalitate autoritatea instituită prin înțelegerea înșelată. Rolul conceptual al consimțământului nu este de a opera distincții între guvernările cărora trebuie să li se opună sau nu rezistență. Rolul său este acela de a explica principiul care face posibilă chestionarea oricărei guvernări în fața rezistenței de drept. Cele Două Tratatate pun chestiunea consimțământului pentru a justifica limitarea ori anularea obligațiilor politice în fața guvernărilor vicioase și haine. Noțiunea este, în structura generală a argumentului, pivotant explanatorie și de aceea este cheia în constructul legitimării. Locke însă nu a intenționat, în demonstrația lui, o radiografie concretă a comportamentului consensual și nici o statistică a posibilelor cazuri concrete de aplicare a acestuia. Consimțământul este o componentă formală a construcției logice a demonstrației sale, condiția necesară și criteriul după care se judecă legitimarea unei societăți politice și a unei guvernări, dar ea nu este, în această formă, nicidecum și condiția suficientă pentru justificarea obligativității și forței vreunui act al autorității politice într-o societate. Deși, el nu dezvoltă în Tratatate în mod explicit structura formală a condiției suficiente a consimțământului pentru legitimarea autorității, el ne dă în schimb cele două instanțe în care aceasta *nu este* îndeplinită. Prima este afirmarea incompatibilității monarhiei absolute cu sensul legitimării -dacă omul nu este liber, chestiunea consensului nu există, deci nici legitimitate ori posibilitate de legitimare. Și a doua, care este de fapt o altă ipostază a aceleiași situații de nelibertate, este cucerirea, conquista. Fără îndoială, susține Locke, cele mai multe dintre societățile politice actuale s-au născut astfel; dar nici una nu ar fi supraviețuit actului post-conquistator dacă nu ar fi eradicat starea de ilegitimitate originală, prin eliberarea celor cucerțiți din sclavie. Ori aceasta s-a petrecut prin consimțământul voluntar. Numai o înțelegere mutuală liberă poate pune capăt definitiv stării de război între cuceritori și cucerțiți și poate legitima regimul politic următor.

Prin urmare, indiferent de distribuția puterii și autorității în societate, ele vor fi legitimate în momentul în care oamenii consimt la ele, deci le acceptă. Singură, voința oamenilor la consimțire, înțelegere, acord și acceptare, este cea care crează ultimativ legitimitate. Spune Locke: "Pentru că nici o guvernare nu poate avea un drept la obediență

din partea unui popor care nu a consimțit liber la aceasta; ceea ce nu se poate niciodată presupune că ei ar face, pînă cînd, fie sînt puși într-o deplină stare de Libertate, spre a-și alege guvernarea și Guvernanții lor, ori cel puțin pînă cînd ei au astfel de Legi fixe, la care ei înșiși ori reprezentanții lor și-au dat liberul consimțămînt, și de asemenea pînă cînd li se acordă proprietatea cuvenită care înseamnă a fi Proprietari asupra a tot ceea ce au, din care nimeni nu le poate lua vreo parte fără propriul lor consimțămînt, fără de care, oamenii sub orice fel de Guvernare, nu sînt în starea de Oameni liberi, ci sînt sclavi direct sub Forța Războiului." (II, cap.VII, Despre societatea civilă sau politică, 92, p.371).

D.D.ROȘCA,
INTERPRET ȘI TRADUCĂTOR AL LUI HEGEL

Vasile MUSCĂ

ABSTRACT. - D.D.Roșca, Hegel's interpreter and translator. Hegel is at the care of D.D. Roșca's philosophic preoccupations. As Hegel's interpreter, D.D. Roșca provided an original and interesting vision of Hegel's philosophy from a rationalist standpoint. The present study will attempt to inscribe this exegesis (interpretation) in the European studies about Hegel. As a translator, D.D. Roșca gave the Romanian version of a vast part of Hegel's works, thus contributing to enrich the Romanian philosophic terminology.

Urmărindu-i activitatea intelectuală, întinsă pe durata a mai bine de cincizeci de ani, putem spune că pentru D.D. Roșca pasiunea durabilă, niciodată trădată a vieții sale de gânditor s-a chemat filosofia lui Hegel. Pe vasta întindere a globului gândirii omenești, a ceea ce s-a numit "globus intellectualis", "țara" lui Hegel, prin bogăția greu de cuprins și prin complexitatea aproape de nepătruns a ideilor pe care le conține, se înfățișează înaintea cercetătorului ca un adevărat "pământ al făgăduinței", o "terra promessa" în care, o dată intrat, rămii pentru totdeauna, fără a mai putea sau - cine știe - fără a mai dori să pleci vreodată. Într-un interviu acordat în 1967 poetei Ana Blandiana, prof. D.D. Roșca mărturisea, în legătură cu preocupările hegeliene ce i-au reținut interesele filosofice timp de aproape o viață, că "Hegel este o țară în care te duci foarte greu, dar din care te întorci și mai greu sau unii, niciodată..."¹

Rodul pasiunii cu care D.D. Roșca s-a aplecat asupra gândirii lui Hegel constă nu numai într-o viziune interpretativă proprie, presărată aproape la tot pasul cu numeroase accente de mare și adincă originalitate filosofică - și care constituie una din contribuțiile europene cele mai de seamă, poate chiar cea mai rezistentă în perspectiva timpului, ale gândirii românești - dar și într-o magistral realizată traducere în românește a unei foarte întinse părți din opera marelui gânditor clasic german. Pentru prof. D.D. Roșca, exegeza lui Hegel și traducerea lui Hegel se înfățișează ca două fațete, care nu pot fi separate una de alta decît

¹ *Lumea cea gândită*, interviu luat de Ana Blandiana, în *Viața studențească*, nr.43/1967.

în plan teoretic, ale aceleiași unice munci filosofice. Interpretarea și traducerea operei lui, începute demult, aproape concomitent, în anii îndepărtați ai studenției pariziene, s-au împletit întotdeauna organic, în fiecare perioadă a activității filosofice a prof. D.D. Roșca. Pentru doctoratul trecut la Sorbona (1928) a tradus deja, ca și teză complementară, *Das Leben Jesu*, text hegelian de tinerețe, într-o versiune, după câte știm, unică pînă acum în limba franceză. Într-un interviu publicat în *Tribuna*, prof. D.D. Roșca va aminti și de alte tălmăciri încercate la Paris, cuprinzînd *in extenso* fragmente din *Filosofia religiei* și mai ales din *Știința logicii*, indispensabile pentru prepararea tezei propriu-zise². Desigur, un bun exercițiu pregătitor pentru viitoarea ediție românească a lui Hegel. Astfel, exegeza lui Hegel își găsește în cazul prof. D.D. Roșca solide puncte de susținere în acea strînsă familiarizare cu lumea masivului gînd hegelian, familiarizare la care a dus munca de transpunere în românește a paginilor temutului dialectician german. Este, deci, vorba de o apropiere pasională de Hegel, însă una de natură dialectică, presupunînd, în același timp, atașare și detașare de sistemul de gîndire al acestuia. Și, dacă în concepția despre filosofie avansată de prof. D.D. Roșca faptul că orice act de creație filosofică majoră implică și afectivitatea drept unul din izvoarele sale cele mai bogate contează ca un adevăr sigur, exemplul său dovedește că și autentica muncă de interpretare, cînd se vrea creație filosofică în sensul cel mai tare al cuvîntului, își trage sevele sale hrănitoare din resursele inepuizabile ale aceluiși substrat afectiv, liric, al ființei omenești. De altfel, prof. D.D. Roșca declara într-o ocazie că ultimul său cuvînt în materie de Hegel nici nu ar putea fi un studiu savant scris, cu erudite trimeri la numeroși autori și diverse cărți, ci un adevărat poem, mai potrivit naturii intime a gîndirii hegeliene, o adevărată poezie de concepte, un fel de imn de entuziasm înălțat gîndirii hegeliene și, prin ea, puterii de totdeauna a rațiunii omenești.

Nu este lipsit de interes să prezentăm în cîteva cuvinte atmosfera intelectuală din Parisul anilor de studenție cînd, prin teza sa de doctorat, D.D. Roșca se înscrie în istoria marii exegeze hegeliene. Așa cum avea să mărturisească mai tîrziu, în repetate rînduri, D.D. Roșca

² *O dublă experiență a străinătății*, interviu realizat de Mircea Vaida, în *Tribuna*, nr.35 (871), anul XVII, 30 august 1973.

însuși, aceasta este marcată de unele accente categoric antihegeliene, interesul arătat lui Hegel fiind aici relativ scăzut, în orice caz sub nivelul interesului mult mai ridicat manifestat față de Kant. De altfel, celebrități ale Sorbonei, ca vestitul istoric al filosofiei Albert Rivaud, autor al unor temeinice studii spinoziene, își declarau deschis lipsa unei considerații deosebite pentru gândirea hegeliană. Diversele rivalități economice franco-germane, precum și adversitățile politice, culminând cu conflictul militar sîngeros din anii primului război mondial, au înveninat relațiile culturale dintre cele două mari națiuni vecine, semănînd disensiuni și în acest domeniu. În asemenea condiții, o teză despre Hegel la Sorbona, citadelă seculară de prestigiu a celui mai autentic spirit cultural francez, însemna o îndrăzneală atît din punct de vedere intelectual, cît și politic, iar a vorbi despre influența lui Hegel asupra lui Taine, director de conștiință pentru atîtea generații de intelectuali francezi, pretins pozitivist, putea echivala aproape cu o ofensă adusă culturii franceze ³.

Analizele întreprinse de D.D. Roșca în teza sa, documentate riguros pe comparația textelor, deosebit de pătrunzătoare și sugestive, au reușit să spulbere legenda unui Taine pozitivist, cu rădăcini înfipte în gândirea lui Auguste Comte. Această opinie, devenită un fel de dogmă inatacabilă în opinia culturală franceză a vremii - îmbrățișată, între alții, de mari personalități, ca Lalande, Meyerson, Fouillée, Faguet, dar și A. Weber, Höffding, Überweg-Heinze sau Ed. Schérer - impusese imaginea unui Taine a cărui concepție descinde, în ultimă instanță, de pe cu totul alte meleaguri spirituale decît pozitivismul: anume, este vorba de filosofia lui Hegel, cu deosebire compartimentul de estetică al acesteia. D.D. Roșca însuși va recunoaște că lectura mai întii a lui Taine, cu a sa *Philosophie de l'art*, într-o traducere germană, la Viena, și apoi cea a esteticii lui Hegel, la Paris, îi va aduce revelația unor surprinzătoare paralelisme în gândirea celor doi, de natură să divulge o incontestabilă influență a celui din urmă asupra celui dintii. Din această intuiție inițială s-a desfăcut ideea fundamentală a tezei de doctorat privind influența lui Hegel asupra lui Taine ⁴. Noua imagine

³ *Ibidem.*

⁴ Marin Panait, *Pagini biografice*, în volumul *D.D. Roșca în filosofia românească*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1979, p.353 - 354.

a lui Taine a șocat opinia culturală franceză din mai multe motive. Ea a lezat, fără îndoielă, orgoliul multor intelectuali francezi, între care și al acelor care reprezentau somitățile Sorbonei pe vremea studiilor pariziene ale lui D.D. Roșca. Printre aceștia se afla, desigur, și E. Bréhier, conducătorul tezei tinărului român, care a crescut și el în cultul, divulgat de acesta ca eronat, al unui Taine pozitivist. Apoi, este vorba de a-l pune pe Taine, considerat până atunci un caz tipic de originalitate filosofică franceză, în dependență de niște surse străine, germane - "șeful gândirii franceze mai bine de treizeci de ani, în estetică gindea ca Hegel", va spune apoi D.D. Roșca ⁵. Aceasta, într-un moment în care rănilor provocate de vechile rivalități franco-germane din timpul primului război mondial nu se închiseseră încă definitiv. Învingând toate aceste dificultăți, în anul 1928, D.D. Roșca obține la celebra Sorbonă titlul de "docteur en lettres", cu teza *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art*, publicată în același an la editura Librairie Universitaire J. Gambier. Lucrarea a întâmpinat imediat unanima apreciere a cercurilor de specialitate internaționale și naționale și, prin ideea ce a impus-o definitiv, actualitatea sa a rămas neclătinată de trecerea timpului. Putem aprecia astăzi, fără nici o exagerare, că este vorba de cel mai strălucit doctorat în domeniul filosofiei pe care un român l-a reușit vreodată în străinătate, într-o lungă listă ce ar cuprinde, de la Titu Maiorescu încoace, pe aproape toți reprezentanții cei mai de seamă ai gândirii românești. Peste ani, D.D. Roșca însuși va mărturisi în legătură cu atmosfera spirituală a acelei vremi: "Încercam, primul război fiind abia încheiat, într-un climat antigermanic, în capitala Franței, să descopăr elemente de gândire străine și tocmai nemțești în gândirea, în civilizația chiar, acestui mare popor"⁶. Și, spărgînd cercul adversităților de tot felul strîns în jurul său, eforturile s-au încheiat cu o extraordinară reușită.

Dacă în capitala Franței, în cercurile intelectuale franceze domnea o atitudine în general defavorabilă lui Hegel, în schimb, în planul mai vast al gândirii europene situația era cu mult mai favorabilă. Se poate spune că lumea filosofică europeană asista încă din anii de

⁵ *Ibidem*, p.353.

⁶ *O dublă experiență a străindății.*

Început al secolului nostru la o adevărată renaștere a lui Hegel. La scurtă vreme după moartea sa, în 1831, experiențele sociale și politice prin care trece Europa vremii, mai cu seamă înfringerea revoluțiilor de la 1848, vor fi de natură să contrazică optimismul raționalist inspirat de progresivismul liniar al dialecticii hegeliene. Pentru a-i limita influența, ce amenință să devină periculoasă pentru autoritățile de stat prusace, la inițiativa regelui Friedrich Wilhelm al III-lea, este adus la catedra de la Universitatea din Berlin, rămasă vacantă după moartea titularului ei, Hegel, Schelling, prietenul său de tinerețe, devenit între timp adversar de idei. Un alt motiv de dezavuare a hegelianismului l-a constituit apariția marii mișcări filosofice a neokantianismului. În urma apelului lansat în 1865 de către Otto Liebman, "Zurück zu Kant", kantianismul va ieși din nou la suprafață în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, și aceasta, oarecum, în detrimentul hegelianismului, ale cărui principii se vor scufunda în valurile curentului spiritual ce va domina epoca Hegel părea să fi intrat definitiv în conul de umbră al uitării.

Dar situația aceasta nu va dura mult timp. Puternica mișcare neokantiană, care își va măsura puterile în elaborarea unei "critici a rațiunii istorice", după modelul kantian al "criticii rațiunii pure", pornind de la conștiința generală abstractă a lui Kant, va elabora niște viziuni teoretice ale istoriei din care pare să lipsească tocmai esențialul: o înțelegere adecvată a înseși istoricității lumii istorice a omului. Depășirea acestui impas în care au intrat neokantienii nu putea veni decât dintr-o singură direcție: includerea istorismului dialectic hegelian în sinteza criticismului analitic static. W. Windelband, cunoscutul istoric al filosofiei moderne, el însuși un reprezentant de seamă al neokantianismului, a explicat această întoarcere a situației în favoarea lui Hegel: așa cum, în logica internă a evoluției idealismului clasic german, după Kant a urmat cu necesitate momentul Hegel, acum, când este vorba de repetarea aceleiași logici de evoluție interioară, revenirea la Kant înseamnă și reluarea urmașilor săi în descendența idealismului clasic german: Fichte, Schelling, Hegel - "înapoierea la Kant, care a constituit cuvântul de ordine timp de câteva decenii, a făcut să apară treptat, sau să dorească

să apară o reîntoarcere la Fichte, Schelling, Hegel”⁷. Deci, neokantianismul ar duce în mod necesar la neohegelianism. În celebrul său discurs academic din 1910, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, rostit în fața membrilor Academiei din Heidelberg, unde era profesor, Windelband va constata că “un fapt care aproape peste tot trezește o certă surpriză este reînnoirea hegelianismului”. Explicația acestui fapt pentru cel care l-a surprins este destul de simplă. Ea ține chiar de specificul gândirii hegeliene de a fi ultimul sistem în mare stil, capabil să ofere o concepție generală despre lume: “Există o foame după concepția generală despre lume, care a cuprins generația noastră tânără și care încearcă să fie satisfăcută prin Hegel. Noi nu avem să ne întrebăm aici prin ce schimbări ale situației spirituale, prin ce trăiri ale sufletului popular, datorită cărui destin al vieții colective s-a creat această dispoziție; ajunge că ea există și că s-a dezlănțuit cu o forță elementară”⁸.

Observațiile făcute de D.D. Roșca în legătură cu situația hegelianismului în gândirea europeană din anii '20, când își pregătea doctoratul la Paris, nu stau departe de constatările lui Windelband din discursul său academic rostit în 1910, la care, de altfel, face trimitere. Tânărul student român descoperă și el semnele unei adevărate renașteri a hegelianismului. În eseu *Note pentru o introducere în filosofia lui Hegel*, publicat în 1927 sub formă de scrisoare trimisă din Paris, doctorandul de atunci afirmă deschis ideea unei “renașteri a hegelianismului”: “Cauza acestei renașteri a hegelianismului, care nu e decît la începutul ei și încă nu și-a dat nici pe departe măsura, pare a fi nevoia generației de la începutul secolului al XX-lea de concepție unitară despre lume (*Weltanschauung*) pe care nici kantianismul, analitic și critic prin definiție, nici pozitivismul care, în ultimă analiză, e mai mult o metodă de cercetare decît o ontologie și nici istorismul secolului al XIX-lea nu i-o pot da, istorism a cărui promotor a fost, de altfel în mare parte, însuși Hegel”⁹. Miezul ideatic al gândirii lui

⁷ W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts*, Tübingen, JCB Mohr, 1927, vol.I, p.1.

⁸ W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, în *Präludien*, Tübingen, Verlag von JCB Mohr (Paul Siebeck), 1924, vol.I, p.276.

⁹ D.D. Roșca, *Note pentru o introducere în filosofia lui Hegel*, în *Minerva*, 1927, nr.1.

Hegel îl constituie, pentru tînărul interpret român, logica pe care acesta își durează concepția, logică de un tip aparte, opusă vechii logici aristotelice. De aceea, renașterea hegelianismului înseamnă, în prima linie, "dezgroparea" logicii lui Hegel, întoarcerea la ea nu ca la un trecut mort al gîndirii, ci ca la un ferment de nouă viață spirituală. Dezvoltarea ulterioară a gîndirii lui D.D. Roșca va confirma din plin această intuiție de tinerețe privind valoarea excepțională a logicii ca miezul ideatic al concepției hegeliene.

Cum se înscrie contribuția lui D.D. Roșca în efortul de exegeză hegeliană depus în secolul nostru?

Principalele contribuții exegetice ale acestui secol, dintre care unele, fără îndoială, fundamentale în receptarea lui Hegel, se mișcă, în esență, în orizontul celor două moduri de a-l vedea pe autorul *Științei logicii*: a) raționalist; b) iraționalist. Imaginea despre Hegel a secolului trecut este dominată de personalitatea gînditorului matur, a profesorului ce oficiază ca un pontif de la catedra sa universitară din Berlin - cum remarcă D.D. Roșca - iar concepția sa era cea cuprinsă în cîteva volume publicate de autor însuși în timpul vieții sale (*Fenomenologia spiritului* - 1807; *Știința logicii* - 1812-1816; *Enciclopedia științelor filosofice* - 1817; *Principiile filosofiei dreptului* - 1821) și în seria de prelegeri editate după moartea sa de către discipolii lui (Prelegeri de istoria filosofiei, estetică, filosofia religiei, filosofia istoriei). Acesta este gînditorul în care se realizează împlinirea supremă a raționalismului european, după regula formulată în *Principiile filosofiei dreptului*, a identității absolute dintre real și ideal: "Ce este rațional este real, și ce este real, este rațional" (Prefața). Hegel cel tînăr - dinainte de 1807, cînd apare preambulul la sistemul de maturitate de mai tîrziu, *Fenomenologia spiritului* - abia dacă era cunoscut prin cîteva din lucrările care marchează etapele drumului său către cucerirea independenței filosofice față de înaintași precum Kant și Fichte, dar și față de contemporani ca Schelling, mult mai precoce decît Hegel în această privință. În schimb, rămîn necunoscute lucrările pe teme religioase ale tinereții, ce atestă formația de teolog dobîndită de Hegel pe băncile seminarului protestant din Tübingen, precum și altele dezvăluind intensele sale preocupări pentru problemele social-politice din Germania

vremii sale. Toate acestea zac de peste un secol sub formă de manuscrise nepublicate și necunoscute.

Între timp, către sfârșitul secolului, între promotorii noilor științe ale spiritului, Wilhelm Dilthey va fi unul dintre primii care au înțeles că raționalismul abstract susținut de marea reînviere kantiană nu va putea dezlega printr-o soluție satisfăcătoare dilema istoricității și, mai ales, nu va putea depăși unilateralitățile, ce apasă și strivesc gândirea, venite din partea pozitivismului la modă, tot mai activ în gândirea epocii. Ieșirea din impas nu se putea realiza decât printr-o revenire la Hegel, paralelă cu reînvierea kantianismului. Această împrejurare prezenta dublul avantaj că prin hegelianism se satisfăcea ideea, devenită tot mai stringentă, a unei concepții teoretice generale despre lume și viață, dar se oferea și ocazia binevenită de a se dovedi din nou virtuțile creatoare ale metodei speculative în filosofie.

În aceste condiții apare studiul fundamental al lui Dilthey privind tinerețea de gânditor a lui Hegel, *Die Jugendgeschichte Hegels*, apărut în 1905, care taie un făgaș cu totul nou pe terenul cercetărilor hegeliene. "În opera sa, *Tinărul Hegel*, Dilthey ne oferă primul o expunere de ansamblu a scrierilor de tinerețe, într-adevăr de o valoare paradigmatică pentru interpretarea din punctul de vedere al evoluției istorice (*Entwicklungsgeschichtlich*). Pentru el, sistemul lui Hegel constituie o devenire istorică; pe acest motiv, schițele tinărului Hegel nu trebuie cercetate doar ca trepte pregătitoare, neterminate ale viitorului sistem, ci trebuie privite ca o etapă independentă a unui ansamblu de idei în evoluție. Această maximă a rămas valabilă pentru orice interpretare ulterioară a tinărului Hegel din punctul de vedere al evoluției istorice"¹⁰. Urmind același îndemn al unei reapropieri de Hegel, elevul lui Dilthey, Hermann Nohl, va edita primul, în 1907, lucrările de tinerețe în discuție, sub titlul *Hegels theologische Jugendschriften*. Prin aceasta se sublinia de la început, drept o trăsătură definitorie a acestor scrieri, doar conținutul lor teologic. În felul acesta, problema tinărului Hegel devine o temă a cercetării filosofice doar la începutul secolului nostru. Întrucât pe terenul astfel defrișat al textelor hegeliene de tinerețe apar concepte ca "viața", "iubirea", "conștiința nefericită", având

¹⁰ Klaus Düsnig, *Jugendschriften*, în *Hegel* (Hrsg. von Otto Pöggeler), Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1977, p. 28.

o încărcătură și o rezonanță mistică, exegeza hegeliană o cîrmește în direcția iraționalismului, rupînd, într-o măsură esențială, cu tradiția de pînă atunci, raționalistă, a exegezei hegeliene. Se naște imaginea nouă a tînărului Hegel, cu conștiința obsedată de probleme teologice, în opoziție cu aceea, existentă de mai înainte, a maturului Hegel, maestrul necontestat, în gîndirea căruia raționalismul european a ajuns la desăvîrșire. Cu aceasta se procedează și la o fragmentare a evoluției spirituale a lui Hegel, distingîndu-se o cezură între două faze opuse ale acestei evoluții: una de tinerețe și una de maturitate. Cum remarcase pe bună dreptate Georg Lukács, "renașterea hegeliană inițiasă ea însăși, și în mod energic, o apropiere între Hegel și iraționalism" ¹¹.

De atunci, interpretarea iraționalistă a cunoscut, în cadrul cercetării hegeliene din secolul nostru, diferite variante. Vom prezenta în continuare cîteva dintre ele.

a) Richard Kroner, cel care va duce mai departe, cu însuflețire și consecvență, programul filosofic al renașterii hegelianismului, proclamată de W. Windelband în 1910, sub impresia puternică cu care Dilthey continua să-și fascineze urmașii, va identifica noțiunea de "viață", pe care o vehicula gîndirea primului Hegel, cu înțelesul pe care Dilthey îl conferise acestui concept în perimetrul propriei sale concepții a *Lebensphilosophie*-ei. În cunoscuta sa lucrare *Von Kant bis Hegel* (vol.I, 1921; vol.II, 1924), el va ajunge la concluzia - ce reprezintă, într-un anumit sens, limita ultimă a unei anumite direcții din exegeza hegeliană - că Hegel reprezintă punctul terminus al liniei de mișcare iraționaliste, iar nu al celei raționaliste, din istoria gîndirii filosofice. "Adevărul este - spune R. Kroner în celebra sa carte - că înainte de Hegel nu a existat nici un iraționalist care să fie de un fel atît de filosofic, de gînditor, de științific ca el; nici unul care să facă atît de puternic dominant și poruncitor motivul oricărui iraționalism, să-l țină drept necesar și posibil. Fără îndoială, Hegel este cel mai mare iraționalist pe care l-a cunoscut istoria filosofiei. Mai înainte, nici un gînditor nu a fost în stare să facă mai irațional conceptul decît el, să lumineze atît de tare ca el prin

¹¹ G. L u k á c s, *Teoria romanului*, București, Editura Univers, 1977, p.27.

concept ceea ce este mai irațional”¹². Kroner oferă, desigur, și motivația acestei provocatoare afirmații: cauza iraționalismului lui Hegel rezidă în exercițiul dialectic al gândirii acestuia, întrucât, în viziunea lui R. Kroner, dialectica nu contează ca un instrument de raționalizare a realității și cu deosebire a experienței istorice provocate de sectorul social-politic al realității. Dialectica, notează R. Kroner, înseamnă mișcarea de sine, autodezvoltarea conceptului, ce îl împinge, în cele din urmă, spre actul final al distrugerii de sine, al autoanihilării. Așadar, gândirea dialectică proprie lui Hegel dezvăluie un fond ultim de misticism bine mascat, ea prezintă o natură dublă, rațional-irațională, situație ce conferă gândirii lui Hegel statutul ei caracteristic de “mistică rațională”.

b) O altă variantă a interpretării iraționaliste a lui Hegel găsim la H. Glockner, cel care a îngrijit ediția în douăzeci de volume numită “Jubiläum Ausgabe”, și la care D.D. Roșca se referă în mod explicit și polemic. În interpretarea lui Glockner, hegelianismul constituie o concepție ce evoluează pe două linii strâns legate una de alta: panlogism și pantragism.

“Eu am încercat - spune H. Glockner în prefața la cel de al doilea volum al mării sale monografii Hegel, cu care se încheie ediția jubiliară - să depășesc panlogismul sistemului hegelian conservându-l în concepția despre lume a hegelianismului. Aceasta s-a petrecut printr-o absolutizare atât a raționalului, cât și a iraționalului, care este în stare să suprime <<contradicția>> păstrînd-o nu numai rațional (ceea ce înseamnă prin intermediul negației), ci, de asemenea, și irațional”¹³. Pentru H. Glockner, panlogismul și pantragismul se întrepătrund în modul cel mai propriu și se țin în balanță unul pe altul tocmai în filosofia dreptului¹⁴, la care ne-am referit la începutul acestor considerații. Identificarea dimensiunii pantragiste a hegelianismului pornește dintr-o reevaluare a conceptului de destin (*das Schicksal*), ce apare încă în scrierile de tinerețe, dar pe care Glockner îl urmărește pe

¹² R. K r o n e r, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Verlag von JCB Mohr (Paul Siebeck), 1924, vol.II, p.271-272.

¹³ H. G l o c k n e r, *Hegel* (vol. II - *Entwicklung und Schicksal der hegel'schen Philosophie*), Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1940, p.XVII.

¹⁴ *Ibidem*, p.XX-XXI.

parcursul întregii evoluții a gândirii lui Hegel. "Căci întrucît vād esențialul și cu adevărat eternul filosofiei lui Hegel nu în panlogismul ei, ci în pantragism, l-am supus pe Hegel nu legii dialectice pe care el a formulat-o, ci destinului, pe care - într-un alt mod, însă nu mai puțin clar - el l-a anunțat. Conceptul de destin aparține concepției creatoare hegeliene celei mai timpurii; în *Fenomenologia spiritului* el primește forma sa cea mai desăvîrșită; însă nici în ultimele prelegeri de estetică și filosofie a religiei nu a dispărut" ¹⁵. Partea esențială a dialecticii hegeliene o constituie o anumită tehnică a medierii, mijlocirii (*Technik der Vermittlung*) prin care dialectica comportă o latură formală, dar și una mai mult decît formală. Grație dialecticii sale, Hegel depune efort să "gîndească concret, să filosofeze obiectiv (*gegenständlich*), să existe ca filosof în mod substanțial, să lase lucrurile să se cîrmuiască în sine, să stea dincolo de realism și idealism - toate acestea le vrem încă astăzi și noi. Firește, Hegel a rezolvat toate aceste sarcini într-un mod dialectic. Însă nu prin schema dialectică singură" ¹⁶. Nici "adaosul principal" și nici "schema generală" nu par a fi esențiale pentru definirea dialecticii hegeliene; misterul ei ultim zace într-o facultate ce, depășind limitele de funcționare ale rațiunii, este mai degrabă una de factură artistică, poetică, aplecată spre surprinderea individualului concret din cuprinsul realității. "Eu am încercat - mărturisește Glockner - să înțeleg dialectica hegeliană. A înțelege înseamnă mai mult decît a cunoaște, însă închide în sine cunoașterea" ¹⁷. Prin intermediul dialecticii ca metodă ce orientează gîndirea către surprinderea pulsului celui mai intim al vieții din realitate, filosofia lui Hegel înaintează către formula artei, ba chiar devine un fel de viziune artistică a realității, care îl situează pe autorul *Științei logicii* în preajma lui Goethe. "Goethe și Hegel - concluzionează H. Glockner - se înrudesc unul cu celălalt și noi avem dreptul de a vorbi despre concepția despre lume goetheano-hegeliană" ¹⁸.

¹⁵ *Ibidem*, p.XVIII.

¹⁶ *Ibidem*, p.XIV.

¹⁷ *Ibidem*, p.IX.

¹⁸ *Ibidem*, p.XIX.

c) Dacă, spre a sublinia dimensiunea iraționalistă a gândirii lui Hegel, H. Glockner a apropiat această gândire de artă, J. Wahl va deschide un alt orizont al aceluiași tip de interpretare, aducând-o în vecinătatea teologiei. J. Wahl supralicitează, în celebra sa carte *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, fondul romantic al gândirii lui Hegel, care, în tinerețea sa, se lăsase acaparat de preocupări moral-religioase. De aceea, conținutul ultim al gândirii sale nu poate fi turnat în întregime în tiparul unor formule logice de gândire. "Înainte de a fi o metodă - scrie J. Wahl - dialectica reprezintă o experiență datorită căreia Hegel trece de la o idee la alta. Negativitatea este mișcarea însăși a unui spirit prin care el trece, întotdeauna, dincolo de ceea ce este. În parte, reflexia asupra gândirii creștine, asupra ideii de Dumnezeu devenit Om este aceea care l-a purtat pe Hegel la concepția universalului concret. În spatele filosofului îl descoperim pe teolog, în spatele raționalistului, pe romantic"¹⁹. Dialectica reprezintă, întâi de toate, o experiență de viață, trăită și, ca tot ceea ce este trăit, poartă o indelebilă amprentă personală: "Omul Hegel distruge sistemul său și în același timp îl explică"²⁰. Acest dat de viață este dominat de Revoluția Franceză, care îl pune pe Hegel în fața uneia din cele mai răscolitoare experiențe istorice pe care a cunoscut-o omenirea vreodată. Ea îi consolidează tânărului filosof conștiința caracterului antinomic al existenței, a contradicției dintre real și ideal și a caracterului insurmontabil al acesteia în Germania acelei vremi pe calea unei acțiuni social-politice concrete. Lucrarea negativului în istorie provoacă o tensiune a contrariilor la un asemenea grad, încât acestea nu mai pot fi împăcate nemijlocit; efectul acestei situații este conștiința nefericită, tragică, reflex subiectiv al dezechilibrului profund în care se zbate existența. Se impune în orizontul preocupărilor filosofice ale tânărului Hegel aflarea termenului mediator prin care datul trăit să poată dobîndi un sens universal, datorită raționalizării sale; așa se explică cum ideile de separare și unire, înainte de a fi gândite, au fost pur și simplu trăite de către Hegel. "La originea acestei doctrine care se înfățișează ca o înlănțuire de concepte se află un soi de intuiție mistică și de căldură afectivă

¹⁹ J. W a h l, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Les Éditions Rieder, 1929, p.9.

²⁰ *Ibidem*, p.12.

²¹. Așa cum a subliniat de atâtea ori și D.D. Roșca în studiile sale, și pentru J. Wahl, Hegel și-a trăit propria sa filosofie la un grad de intensitate deosebit de înalt: având suportul unei asemenea trăiri interioare, conceptele gândirii lui Hegel s-au născut la o flacără pe care viitorul sistem al filosofului matur nu a putut s-o stingă. Acest sistem nu este decît urmarea raționalizării fondului sufletesc romantic al tînărului Hegel și a intuițiilor care au crescut din el. D.D. Roșca va afirma și el că "sistemul construit cu ajutorul metodei dialectice e, în acest sens, sedimentul rațional al experienței religioase trăite de Hegel în anii 1790-1800" ²². Dintr-un astfel de unghi exegetic îmbrățișat și de D.D. Roșca, *Fenomenologia spiritului* nu reprezintă un fenomen de ruptură în evoluția lui Hegel, ea nu constituie un început, ci mai degrabă un sfîrșit, încununarea evoluției anterioare pe care se sprijină. Lectura lucrărilor și fragmentelor de tinerețe confirmă că *Fenomenologia spiritului* nu formează o simplă uvertură a viitorului sistem, ci produsul care concentrează în sine rezultatele anilor de formație ai lui Hegel. "Între ideile elaborate de Hegel în aceste lucrări teologice și ideile sale de mai tîrziu există - scrie D.D. Roșca încă din 1927 - o continuitate reală" ²³. Trecerea timpului nu a schimbat, în esență, aceste poziții, formulate în tinerețea sa pariziană de către filosoful român, în ceea ce privește interpretarea generală a lui Hegel.

În acest context mai larg trebuie judecată și valoarea contribuției lui D.D. Roșca la interpretarea lui Hegel. Încă de la început, el va protesta, în studiile sale, împotriva răstălmăcirii în sens iraționalist a concepției expuse în paginile *Fenomenologiei spiritului* și ale *Științei logicii*. Imaginea despre Hegel în care se vor concentra propriile sale eforturi de interpretare, valorifică filonul de aur al raționalismului și umanismului din gândirea marelui filosof german. "În interpretarea dată de mine, dialectica hegeliană nu este deloc iraționalistă, cum susține Glockner, ci constituie - declara cu ocazia unui interviu prof. D.D. Roșca - un raționalism de un fel deosebit, ce tinde să-și asimileze ceea ce în viață, în univers este

²¹ *Ibidem*, p.9.

²² D.D. R o ș c a, *op. cit.*

²³ *I d e m*, *Note pentru o introducere în filosofia lui Hegel*, în *Minerva*, 1927, nr.1.

ireductibil la modelele logice, la scheme raționaliste speculative”²⁴. Desigur că o asemenea grilă interpretativă aplicată lui Hegel se află în consens cu opțiunile filosofice declarate ale interpretului însuși. ”Poziția mea în peisajul filosofic al epocii - menționează D.D. Roșca în același interviu - exprimă o clară opțiune pentru raționalism. Se înțelege, nu este aici vorba de raționalismul tradițional de tip cartezian... Mă consider adept al unui asemenea raționalism renovat, suplu, dialectic, care include în sine concretul extrarațional, dar îl domină prin efort consecvent de raționalizare”²⁵. Este vorba de un raționalism de un tip aparte, în care accentul cel mai apăsător al gândirii se deplasează de la rațiunea propriu-zisă la om, ca purtător de rațiune, ființă rațională.

Liniile mari ale interpretării pe care prof. D.D. Roșca o dă filosofiei hegeliene apar conturate cu claritate în *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art*, apărută la Paris în 1928. În principiu, opiniile formulate în această carte rămân poziții definitiv câștigate, pe care D.D. Roșca nu le va mai abandona în exegeza sa hegeliană. Prezentată ca teză de doctorat în filosofie, ea satisface cota cea mai înaltă a exigențelor formulate în această privință la Sorbona, rămânând pînă astăzi, cum aprecia cunoscutul comparatist Paul van Tieghem, un model neîntrecut de cercetare a influențelor exercitate de un gânditor asupra unui alt gânditor, aparținînd unei alte sfere de cultură națională²⁶. Această lucrare de tinerețe, elogios primită și apreciată de critica de specialitate a vremii, din țară și din străinătate²⁷, își impune dintr-o dată autorul drept un eminent cunoscător al gândirii lui Hegel, asigurîndu-i, în exegeza marelui gânditor clasic german, o reputație europeană nezdruccinată de atunci. Faptul că întîlnirea cu marxismul și apoi însușirea lui - indiferent de

²⁴ Cu acad. D.D. Roșca despre filosofie și literatură, interviu luat de Adina Gabriela Apostol, în *Ateneu*, nr. 4/1970.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Paul van Tieghem, *Literatura comparată*, București, E.L.U., 1966, p.84.

²⁷ D.D. Roșca, *Hegel și Taine după o opinie românească*, în *Oameni și climate*, Cluj, Editura Dacia, 1971, p.221, 222, 250- 254, precum și Prefața la *Influența lui Hegel asupra lui taine, teoretician al cunoașterii și al artei*, București, Editura Academiei RSR, 1968, p. 5-10.

caracterul întâmplător sau nu al acestei întâlniri și de gradul de influență asupra propriei gândiri - nu au trebuit să deplaseze pozițiile principale ale exegezei hegeliene se explică prin împrejurarea că, oarecum pe cont propriu, prin lucrarea menționată, D.D. Roșca a intuit corect, chiar de la început, latura cea mai semnificativă a gândirii lui Hegel în desăvârșirea formulei triadice teză-antiteză-sinteză, fixată încă de Fichte ca o metodă universală a gândirii. Este vorba, adică, de ceea ce Marx însuși socotea a fi drept "sîmburele pozitiv" al hegelianismului, dialectica. Analizele întreprinse în *L'influence de Hegel sur Taine...* reliefează pretutindeni un Hegel dialectician, pun în lumină tăria pozițiilor dialectice pe care le afirmă gândirea sa.

Deși întreprinde o cercetare în manieră comparativistă, vizînd depistarea influențelor, D.D. Roșca depășește rigorile de obiectivitate absolută ale unei cercetări pozitivistice de asemenea factură, ce nu lasă loc liber exprimării nici unui gînd original, și propune un Hegel care nu este nici Hegel-ul lui Taine și nici chiar Hegel cel adevărat, al textelor sale proprii, ci, în ultimă instanță, Hegel-ul lui D.D. Roșca.

Taine, crede D.D. Roșca, dă lui Hegel o asemenea interpretare, încît colorează dialectica acestuia cu propriul său ideal de cunoaștere, ceea ce îl îndepărtează, de fapt, de autentica esență a dialecticii hegeliene. Plecînd de la teza hegeliană a identității perfecte dintre real și rațional, Taine va pune pe seama marelui dialectician german idealul cunoașterii absolute. Dar cu aceasta el va deplasa liniile de forță ale gândirii lui Hegel în direcția unui mecanicism care transformă conținutul viu al realității într-un lanț continuu de concepte abstracte ale gândirii, în care fiecare concept constituie o verigă legată în mod necesar de celelalte, anterioare sau posterioare ei. Între formele principale de existență din realitate, ca și între conceptele care oglindesc în planul gândirii aceste forme de existență, nu poate exista o legătură de derivare pe cale deductivă ce funcționează ca un lanț neîntrerupt de concepte ale gândirii. În esență, susține D.D. Roșca, Taine repetă eroarea de a-l considera pe Hegel panlogist. Conform acestei interpretări, autorul *Științei logicii* ar încerca să scoată analitic din gândirea abstractă, considerată ca Idee pur logică, întreg conținutul pestriț al realității concrete, reducînd, astfel, realitatea la o rețea de concepte ale minții omenești. În numele viziunii sale

determinist mecaniciste, Taine sacrifică momentul individual al sintezei dialectice, reținându-l, în exclusivitate, doar pe cel general. Procedind în felul acesta, la nivelul determinismului mecanicist, Taine identifică gândirea cu realul, ceea ce este gândit cu ceea ce este real, lăsind realul să se disperseze în gândit și înfățișând gânditul ca un șir logic unitar alcătuit din concepte puse unul după altul.

În concluzie, pentru D.D. Roșca, soluția dată de Taine problemei cunoașterii este hegeliană numai în sensul că acceptă teza acestuia cu privire la identitatea dintre gândire și existență, dar, prins în plasa influenței pozitivismului epocii sale, Taine ignoră momentul dialectic, deviind exegeza în direcția unui panlogism care decretează esența realității ca fiind integral rațională. De fapt, Taine, în maniera sa, operează și el o sinteză între Hegel, cu idealul lui al cunoașterii absolute, și Comte, cu respectul său pentru ordinea faptelor din realitate, pentru datul experimental ca atare. Dintr-o asemenea perspectivă, esența apare ca un impenetrabil dat transcendent - "soluția lui Taine ne cere să procedăm la o sinteză între idealul hegelian și procedeele lui Comte, să unim țelul gnoseologic hegelian cu mijloacele comteene de domeniul <<demonstrabilului și controlabilului>> și să revenim astfel la Hegel, dar pe planul superior pe care ni-l va fi asigurat contactul fructuos cu spiritul pozitiv - nu <<pozitivist>> - al lui Auguste Comte" ²⁸.

În exegeza sa, D.D. Roșca își propune de la început ca, spre deosebire de Taine și în opoziție cu imaginea pe care acesta a făurit-o despre gânditorul german, să îl dezvăluie pe adevăratul Hegel, așa cum poate apărea acesta din textele sale fundamentale, iar adevăratul Hegel este, pentru filosoful român, dialecticianul. D.D. Roșca procedează, astfel, la reabilitarea dialecticianului Hegel, a cărui concepție a fost depreciată și ignorată o vreme, mergându-se, uneori, pînă la a fi considerată drept ignobilă sofistică. Specificul cel mai propriu al gândirii dialectice îl constituie momentul sintetic, care, în loc să imobilizeze contrariile într-o rigidă opoziție, ireconciliabilă, depășește contradicția dintre ele, spre a le împăca în unitatea lor superioară. Actul sintetic înfăptuiește uniunea particularului cu

²⁸ I d e m, *Influența lui Hegel asupra lui Taine, teoretician al cunoașterii și al artei*, București, Editura Academiei RSR, 1968, p.163.

generalul, a concretului cu abstractul, a sensibilului cu raționalul, fără a desființa prin aceasta pe unul prin celălalt. Datorită sintezei, logica dialectică hegeliană nu este aceeași cu logica formală aristotelică, cu forma sa principală, deducția, iar dialectica, în ansamblul ei, nu decade într-o sterilă logică a identității abstracte la nivelul intelectului discursiv. Așadar, notează D.D. Roșca, "momentul cel nou nu este dedus din momentul anterior în felul cum este dedusă o consecință care derivă analitic din propoziția în care ea este implicit conținută. Astfel, momentul <<natură>> al <<ideii absolute>> nu poate fi extras, <<scos>> analitic din momentul <<idee în sine>> (ideea logică) al ei, ci momentul <<natură>> al <<ideii absolute>> derivă dialectic din acesta, adică el este afirmat cu necesitate dialectică ca opus momentului logic al ei, și nu ca unul ce ar fi fost conținut în acesta"²⁹.

Pentru cei care de-a lungul anilor s-au îndeletnicit cu studierea operei lui D.D. Roșca, se impune o problemă de fond, ocolită de cele mai multe ori. Anume: care este legătura interioară, de conținut, ce există între principalele idei ale exegezei hegeliene, așa cum apare aceasta în germene deja în *L'influence de Hegel sur Taine...*, și anumite poziții de gândire, afirmate mai târziu, în *Existența tragică* (1934), încercarea de sinteză filosofică elaborată de D.D. Roșca. Deși, trecînd de la o lucrare la cealaltă, filosoful român realizează un adevărat salt de la exegeză, ce vizează interpretarea unei alte concepții, în cazul nostru cea a lui Hegel, la creație, ce urmărește elaborarea propriei concepții, registrul principal în care se mișcă gândirea sa rămîne, în esență, același. Deși scrise la date diferite, cele două lucrări amintite mai sus cresc oarecum în paralel, comunicînd între ele pe canalul aceleiași concepții cu privire la filosofie, despre specificul și rostul acesteia. Primele articulații ale acestui concept de filosofie avansat de D.D. Roșca s-au născut în anii de studiu petrecuți la Paris și pot fi identificate ici-colo pe parcursul lucrării sale de doctorat. O cristalizare definitivă a acestuia se va produce însă numai după întoarcerea în țară, prin încercarea sa de sinteză filosofică pomenită deja. Așa se face că între *L'influence de Hegel sur Taine...* și *Existența tragică* se instituie o legătură de determinare orientată în două direcții: privite lucrurile în sens direct,

²⁹ *Ibidem*, p.136.

concepția prezentată în paginile *Existenței tragice* constituie dezvoltarea viguroasă a unor intuiții apărute în exercițiul exegezei hegeliene; privity lucrurile în sens invers, în toate studiile exegetice elaborate în perioada doctoratului parizian, Hegel este văzut și comentat prin prisma unui concept de filosofie care, deși operant de pe acum în munca de interpretare hegeliană, se va contura definitiv, cu toată claritatea, abia mai târziu, în *Existența tragică*.

În anii ce au urmat celui de-al doilea război mondial, în situația ideologică atât de complexă creată atunci, înțelesul real al operei și activității lui D.D. Roșca poate fi prins numai descifrând mecanismul complicat al mascărilor și demascărilor în al căror joc, adesea înșelător, în orice caz derutant, a fost angajată și personalitatea sa intelectuală. Nu întâmplător, fără a abdica de la exigențele ființei lor spirituale, cei mai mulți dintre reprezentanții de seamă ai generației sale culturale, și faptul acesta rămîne semnificativ, "se retrag în traduceri".

D.D. Roșca traduce o lungă perioadă de timp din Hegel; L. Blaga, pe Goethe și Lessing; T. Vianu, pe Goethe și Shakespeare; M. Florian și D.Bădărău, *Organonul* aristotelic; N. Bagdasar, *Critica rațiunii pure*. Toate acestea, poate, și cu convingerea asigurării valorice a noii culturi ce părea să se construiască la noi în acei ani pe respectul real al universalității.

Traducându-l pe Hegel, prof. D.D. Roșca se transpune în atmosfera spirituală a ideilor hegeliene și această perspectivă interioară pe care i-o oferă traducerea constituie și temelia de unde pornesc exegezele pe care le întreprinde în studiile scrise de-a lungul anilor, de la *L'influence de Hegel sur Taine...*(1928) și pînă la *Însemnări despre Hegel* (1967). Interpretările făcute de D.D. Roșca nu pleacă dintr-un punct de vedere critic exterior, ci din înțelegerea interioară prealabilă a structurii logice de rezistență a impunătorului edificiu durat, concept lîngă concept și concept peste concept, ca o adevărată catedrală gotică, pentru a-i repeta pe Renan și Taine, de știința și imaginația filosofică, atât de rodnică amîndouă, ale lui Hegel. Propriu-zis, prof. D.D. Roșca nici nu-l traduce pe Hegel în sensul obișnuit al cuvîntului, ci îl interpretează. În momentele sale supreme de autentică creație, traducerea se transformă nu o dată într-o adevărată interpretare, iar înțelegerea lui Hegel este dobîndită prin reconstituirea mersului gîndirii și reconstruirea edificiului sistemului. În felul acesta, se poate

distanța de Hegel, punind mai pregnant în evidență semnificația numeroaselor elemente pozitive îmbrățișate pe suprafața concepției sale filosofice.

Interpretarea lui D.D. Roșca reprezintă o refacere a sistemului hegelian, urmărind logica sa inerentă, spiritul său de care, înainte de a se detașa critic, gânditorul român se atașase pasional. Exegeza critică a lui D.D. Roșca ne apare în concordanță cu exigențele unei atitudini teoretice de factură dialectică, ea însemnând, în același timp, suprimarea, depășirea și conservarea elementelor gândirii hegeliene.

Traducând în limba română masivul continent filosofic ce poartă numele lui Hegel, D.D. Roșca realizează nu numai un fapt de o excepțională valoare științifică și cognitivă, ci și unul de o înaltă semnificație patriotică. El însuși era pe deplin conștient de aceasta: "Încercind să fac accesibilă... opera unuia dintre cei mai mari gânditori ai lumii, am contribuit pe linie filosofică, la propășirea culturii înalte a poporului nostru, cunoscut fiind din istoria civilizațiilor că filosofia este, alături de artă, a doua componentă esențială și constructivă a unei astfel de culturi" ³⁰. Angajarea într-o întreprindere intelectuală de o asemenea anvergură ascunde și abdicarea de la propriile preocupări speculative ale gânditorului original, care ar fi vrut și putut să dea o dezvoltare *Existenței tragice*, o continuare a acesteia prin analiza ironiei, alături de eroic, o altă modalitate de a răspunde sentimentului tragic al existenței. Într-un fel, "o jertfă" asemănătoare renunțării pe care Maiorescu a sădit-o la temelile filosofiei românești moderne, sacrificând propriile veleități constructoare de sistem, în favoarea nevoii mai urgente de a forma și educa o reală opinie filosofică românească, în stare să absoarbă marile valori ale culturii universale, grăbind, astfel, procesul de maturizare a spiritualității naționale, pentru ca, într-un alt moment al ei, care urma să vină, mai favorabil, aceasta să se lanseze în crearea operelor autentice ale gândirii românești.

Este știut că Hegel și-a exprimat gândirea într-un limbaj filosofic cu totul propriu, de o mare suplețe, capabil de a exprima o concepție care, prin nuanțele pe care le conține, se prezintă ca infinit de bogată în tot cuprinsul ei. Transpunerea gândirii lui Hegel în climatul

³⁰ I d e m, *Însemnări despre Hegel*, București, Editura Științifică, 1967, p.223.

unui alt limbaj filosofic într-un mod perfect adecvat, cînd însuși limbajul filosofic românesc mai avea de înfruntat greutățile formării, înseamnă a pune la dispoziția gândirii românești un instrument din cele mai propice perfecționării sale, o limbă care, după această experiență intelectuală unică, a ieșit substanțial îmbogățită. Pornind de la rolul dialectic al cuvîntului în contextul gândirii lui Hegel, D.D. Roșca izbutește transpuneri fidele, găsește soluțiile românești cele mai potrivite, optime, capabile să redea esența dialectică a gândirii lui Hegel. Dar prin aceasta D.D. Roșca ia implicit atitudine critică față de teoria hegeliană a limbajului. Cum se știe, Hegel discrimina, într-o manieră destul de rigidă, categorică, între limbi culturale și limbi aculturale, singură limba germană dispunînd în epoca modernă de privilegiul de a fi aptă pentru a înregistra cele mai fine oscilații de nuanță ale unei gândiri solide, profunde și pătrunzătoare. Potrivit lui D.D. Roșca, diferențele care există între diferite limbi naționale nu trebuie privite ca inegalități insurmontabile și prin izbutita sa traducere din Hegel limbajul filosofic românesc a trecut o ștachetă de cea mai mare înălțime posibilă, cea a confruntării capacităților sale de expresie cu dificilele texte ale celui care a scris *Știința logicii*. Dar înfăptuirea traducerii lui Hegel prezintă și o semnificație culturală mai largă, constituind o inițiere necesară în stilul de a gândi, "more dialectico", căci, cum spunea Ion Banu, "cultura românească va prospera în mod direct proporțional cu priceperea noastră de a gândi dialectic. Cu aceasta atingem concluzia de ordin cultural cel mai larg. Hegel în românește este o adevărată universitate a meșteșugului gândirii dialectice"³¹.

³¹ I. B a n u, *Viziune asupra istoriei filosofiei*, în vol. *D.D. Roșca în limba română* (ed. T.Cătineanu), Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979, p.165

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA EXISTENȚIALISMULUI

Gheorghe TOMA

REZUMAT. *Some considerations on existentialism.* The author start from the idea that the existentialism represent a continuous meditation concerning the "philosophy" concept and the "human being". In existentialism, the meaning of the being like traditional philosophy is completely changed and the meaning of existence was replaced with the "being experience" and with searching of the human being concret meaning.

Existențialismul reprezintă una din tentativele de reexaminare a conceptului tradițional de filosofie, în ideea depășirii "metafizicii obiective", a eliberării filosofiei de unele concepte, limite tradiționale, în ideea chiar a unei noi "răsturnări copernicane", prin orientarea meditației de la teoria cunoașterii, de la logica științei, și de la o ontologie abstractă, care a voalat sensul autentic al condiției umane, la o nouă formă a teoriei existenței, scoțând în evidență faptul că pretenția de a face din filosofie o știință, o știință a științelor, sau o știință absolută de tipul celei propusă de Hegel, nu poate avea nici un temei serios și că ea reprezintă o abatere de la calea adevărului. Putem spune ca atare că prin instituirea punctului de vedere existențialist, care reprezintă în unele cazuri cel puțin - ne gândim în primul rând la M.Heidegger și K.Jaspers - și o meditație metodică asupra conceptului de filosofie, lucru în general necesar pentru orice filosofie care se consideră revoluționară, avem de-a face cu un demers cu sens dublu; o întoarcere din nou a reflecției de la teoria cunoașterii, a logicii, și de la ideea de filosofie ca sinteză a științelor, ca știință a primelor principii, la teoria existenței, pe de-o parte, iar de la teoria existenței în accepțiunea ei tradițională, înțeleasă deci ca metafizică sau ontologie raționalist-speculativă, la o viziune nouă asupra conceptului de existență sau ființă, pe de altă parte. Acum se pleacă nu de la existența în sine, de la ideea de tip platonician sau hegelian, nu de la substanță spinoziană sau realitatea așa cum ne-o arată reprezentările științifice, nu de la cunoașterea pozitivă, dominată de legea cauzală universală, nu de la ideea de existență obținută prin abstracție și generalizare discursivă și nici de la o realitate transcendentă și imobilă, ci de la existența luată în sens concret, subiectiv, de la "experiența

existenței”, de la încercarea de a îngloba unei noi ontologii “aspectul dramatic, concret și singular al experienței” și astfel “de a sesiza sensul existenței în plină existență, în actul chiar care se împlinește”¹.

Această existență concretă, apărând existențialismului ca o nouă “realitate metafizică”, prin destrucția fenomenologică în unele cazuri a obiectivității științifice și clasice metafizice, este omul concret. “Prin distincția operată de existențialiștii între *Sein* și *Dasein*, de cei francezi între *L'être-en-soi* și *L'être-pour-soi* existența este concepută ca realitate ontologică specific și exclusiv umană, un privilegiu la care nu se pot ridica lucrurile. Din această perspectivă *l'être* nu este sinonim cu existența; un lucru *este* dar nu există, numai omul există pentru că el, datorită conștiinței sale se ridică de la treapta în-sine-lui la aceea de pentru-sine-lui. Etimologic *existența* vine din latină, de la *ex* și *sistere*. A exista înseamnă a porni de la ceea ce este (*ex*), pentru a se stabili (*sistere*) la nivelul a ceea ce nu era decât o posibilitate; existența înseamnă (âșnire originară (*ursprung*)); existența este actul liber ca atare, ceea ce nu devine niciodată obiect”². Deci, critica vechii teorii a existenței, critica scientismului și a pozitivismului, iar într-o formă mai indirectă și a realismului neokantian, critica “obiectivității” ca atare, sesizarea unor dificultăți și neclarități în procesul de constituire a științelor umane, științele care erau în căutarea unei structuri logice specifice, relevarea tragică a opoziției în societatea contemporană între tipul de umanitate reprezentată de *homo faber* și acela al lui *homo sapiens* și încercarea de a reconsidera statutul acestuia din urmă prin “experiența existențială” a omului concret, repunerea în discuție a problemei raportului dintre teoretic și practic în spiritul general al unei filosofii a vieții, dintre știință și filosofie, considerarea în linie generală a libertății, ca mod esențial al ființei sau existenței umane autentice, sunt o parte din problemele și particularitățile, notele definitorii, ale acestui curent filosofic, reprezentând deci ceea ce unește o serie întreagă de gânditori contemporani sub genericul *existențialismului*.

¹ Simonne de Beauvoir, *Litterature et methaphysique*, “Temps moderne”, 1 Avril, 1966, p. 156-160.

² V. Ghisă, *Existențialismul francez și problemele eticii*, 1967, Editura științifică, p. 21-23.

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA EXISTENȚIALISMULUI

Prin urmare, sunt supuse aici din nou unui proces de confruntare, revizuire, proces marcat în secolul trecut mai cu seamă de pozitivism și filosofia iraționalistă a vieții, valori, atitudini, paradigme logico-epistemologice, concepte ale filosofiei tradiționale. Este vorba de o mișcare critică vastă, contradictorie, determinată de schimbări în structura socială politică, mișcare de idei care se sprijină și se metamorfozează pe opoziția vie, pe contradicția istorică reală, dintre nivelul atins de experiența umană, în primul rând de situația din domeniul științelor particulare, ca urmare a mutațiilor profunde ce au loc aici, și limitările idealiste și conceptualiste, mecanicist-deterministe, ale vechiului raționalism filosofic și ale rutinei și standardizării în general. În acest sens este semnificativ și faptul că toți gânditorii pe care îi avem aici în vedere sunt și adversari ai lui Hegel, toți vor ataca valoarea în sine a principiului raționalist al identității dintre real și rațional, respingând, sub condiția că demască natura alienată a idealismului obiectiv și a sistemului acestuia, într-o manieră sau alta, soluția hegeliană, devenită posibilă în această perspectivă, a raportului dintre subiect și obiect, dintre *ratio essendi* și *ratio cognoscendi*; toți acești gânditori supun *Logosul* de tip hegelian unui examen critic susținut.

Pe de altă parte, existențialismul, pornind chiar de la varianta kierkegaardiană, concep în locul "dialecticii moderne", privită ca dialectică a negării negației, ca logică a devenirii prin mijlociri necesare, o formă sui generis de dialectică, "dialectica existențială" a ambiguității subiectiviste, "gândirea în antiteze directe" a noncoincidenței infinite a contrarelor, a analizei și hipostazierii lor patetice, tragice și a saltului contingent, o "dialectică negativă", descriptivă, afectivă, în ultimă analiză ca substrat, mai apropiat sau mai îndepărtat, în viziunea mistică asupra omului. Putem aminti în această ordine de idei, pe lângă critica făcută modului dialectic de gândire de Kierkegaard, Jaspers, Sartre, un aspect al problemei asupra căruia vom mai reveni, faptul următor, cu totul relevant: încercând să restabilească înțelesurile originare, autentice și reconstructive, ale unor concepte în gândirea presocraticilor, Heidegger va lăsa la o parte din conținutul *Logosului* heraclitian una din laturile cele mai esențiale și originare, autentice, ale acestuia: *dialectica*. În spiritul acestei viziuni dominată de sentimentul romantic al tragediei determinării istorice și opțiunii, el nu vede nici în *Logosul* hegelian "sâmburele rațional" al acestuia, adică ceea ce realmente este interesant metodologic pentru o filosofie asupra ființei, pentru o gândire care să releve și să nu ascundă ființa umană. Se pare însă că

existențialistii, unii dintre ei în mod sigur, au ținut să tragă unele idei din scrierile hegeliene din tinerețe, cum ar fi în problema "conștiinței nefericite", a limitelor puterii intelectului și științei pozitive, a caracterului "illogic" și "amoral" a singularului sau individualului pur.

În fine, deși existențialistii refuză închiderea gândirii filosofice în sistem, lucrul acesta fiind valabil și în cazul lui Heidegger sau Sartre, întrucât "sistem și existență nu pot fi gândite împreună"³ sistemul intrând, pentru ei, prin definiție, în contradicție cu esența existenței care este *libertate*, deplină posibilitate, disponibilitate de alegere și angajare individuală, gândirea lor năzuiește și îmbracă totuși forme sistematice, tinde să se ordoneze în sistem. Pe de altă parte, dacă unii dintre reprezentanții existențialismului au criticat idealismul, sesizând, în spiritul criticismului nietzscheian, relația dintre idealismul obiectiv și religie, precum și posibilitatea trecerii saltului de la psihologism la entologism, afirmând pentru primul caz că se încearcă deducerea existenței dintr-un "eu pur" inexistent, iar pentru al doilea că se avansează conceptul unei *existențe* prea nedeterminate, mult prea limitată în subiectivismul ei, nu-i mai puțin adevărat cu toate acestea că existențialismul se definește ca o formă a idealismului contemporan și că nu poate fi vorba de o situație în afară sau deasupra idealismului și a materialismului.

Denumirea de existențialism dată acestei noi variante a filosofiei existenței, care nu-și poate extinde dreptul de paternitate dincolo de Kierkegaard și Nietzsche, îi aparține chiar lui J.P.Sartre, unul dintre cei mai reprezentativi filosofi existențialiști. Vom porni în continuare în aceste sumare considerații critice introductive, cum fac de altfel și mulți alți interpreți ai existențialismului, de la punctul său de vedere, cu atât mai mult cu cât acest punct de vedere sartrian le-a apărut unora dintre fruntașii existențialismului cam simplificator și chiar inexact. Această problemă credem că se complică în sine și mai mult dacă ținem seama de modul cum a conceput până la urmă Sartre raportul dintre existențialism și marxism, în esență el dând totuși câștig de cauză marxismului nedogmatizat. "Există, spune el, două școli existențialiste, două specii de existențialiști, primii care sunt creștini, printre care aș aminti pe Jaspers și pe G.Marcel, acesta din urmă fiind de confesiune catolică; pe de altă parte sunt existențialiștii atei printre care trebuie să considerăm pe Heidegger, pe unii existențialiști francezi și pe mine

³ S. K i e r k e g a a r d, *L'existence* (Textes choisis), P.U.F., 1962, p. 40

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA EXISTENȚIALISMULUI

însumi. Ceea ce au în comun este pur și simplu că se apreciază că existența precede esența, sau dacă vrei, că trebuie să plecăm de la subiectivitate"; "înțelegem prin existențialism o doctrină care consideră viața ca posibilă și care declară că orice acțiune implică un mediu și o subiectivitate umană"⁴; "punctul nostru de plecare este subiectivitatea individului iar aceasta este pentru rațiuni strict filosofice... pentru că noi dorim o doctrină bazată pe veracitatea și nu ansamblu de teorii strălucite, pline de speranță dar fără o bază reală, și dacă nu există Dumnezeu există o ființă, în cadrul căreia existența precede esența, o ființă care există înainte de-a putea fi definită prin vreun concept; această ființă este omul" și "chiar dacă Dumnezeu ar exista aceasta n-ar schimba nimic", "omul este libertatea"⁵, libertatea se înscrie în ideea de a face din om propria sa cauză, o ființă capabilă să-și determine existența și sensul ei, și de a nu fi nimic altceva decât ceea ce face el din sine.

Ce ne relevă această caracterizare sartriană a existențialismului și ce valoare are ea din punctul de vedere al altor reprezentanți ai acestui curent filosofic?

În primul rând, tabloul pe care ni-l oferă acest gânditor asupra mișcării existențialiste, fiind just în principiu, este în realitate mai complex, mai bogat în poziții și nuanțe și în nume de personalități reprezentative. De pildă, dacă Sartre se declară un gânditor ateu, considerându-se "ateul secolului", Heidegger în schimb n-a aderat niciodată în mod deschis la ateism, n-a făcut deci o problemă deosebită din ateismul gândirii sale, iar K.Jaspers care, așa cum s-a spus, erijează ideea de infinit de criteriu al existenței umane, se situează pe o poziție care nu mai poate conveni existențialismului creștin. Imaginea noastră critică asupra existențialismului trebuie deci îmbogățită. Amintim ramurile noi ale sale cum sunt, cel puțin următoarele: "existențialismul pozitiv" italian, cu rădăcini și în actualismul neohegelian, având în frunte pe N.Abbagnano și existențialismul în varianta spaniolă cu M.Unamuno, iar după unii și Ortega J.Gasset, acesta din urmă încadrându-se în așa-zisul "existențialism istoric". Pe

⁴ J. P. S a r t r e, *L'existentialisme est une humanisme*, Ed. Nagel, Paris, 1961, p.12; e. I, 1946, p. 17.

⁵ *Ibidem*. A se vedea Regis Jolivoct: *Sartre ou la théologie de l'absurd* Le Song, Librairie Arthème Fayard. După J-P-Sartre, conchide acest exeget al gânditorului francez, în fața spectacolului absurdului existenței apar două posibilități de ieșire: sau metafizica, constând în recunoașterea absurdului, adică a contingenței totale a existenței, a apariției ei fără nici o rațiune sau nebunia. În a sa *L'Être et le Néant* J.P.Sartre resimte puternic dificultatea de a concepe într-o legătură posibilă cele două moduri ale ontologiei fundamentale: *lumea în sine* sau existența pur și simplu, și *lumea pentru sine* sau libertatea.

de altă parte, la existențialismul religios reprezentat de G.Marcel și K.Jaspers se mai poate adăuga și o direcție ortodoxistă rusească reprezentată de Soloviev, Chestov și Beardiaev, o variantă mozaică și alta teologică, la care credem că putem adăuga, în bună măsură și ceea ce se numește "trăirismul" românesc.

În al doilea rând, teza după care existența precede și determină esența, iar nu ca în "metafizica tradițională", determinist-raționalistă, unde esența determină existența, teză, după cum rezultă din textul anterior, echivalentă cu afirmația după care în noua filosofie a existenței "trebuie să plecăm de la subiectivitate", să plecăm adică de la individualul și concretul uman, de la om privit nu ca obiect al abstracției ci ca realitate concretă a "experienței esențiale", ne pune în legătură cu conceptul existențialist al libertății, concept contradictoriu, ambiguu și contestabil în capacitatea, în valoarea sa de întemeiere, dar relevant prin caracterul său esențial.

Existența omului nu poate fi redusă după Sartre la conștiința de sine, iar aceasta redusă apoi la un moment al devenirii obiective, după cum nu poate fi redusă nici la reflexivitatea subiectivă pură, și nici la realitatea sa pur biologică, materială. În existențialism, și acest lucru este valabil pentru toate variantele sale, esența activismului modern ia o direcție nouă, subiectiv militantă, uneori extremistă cu încărcături chiar amoraliste prin care se încerca și o nouă simbioză cu postulatul empirismului. Existența specific umană trebuie concepută luminată, în ea însăși, în esența ei proprie, autentică, adică în libertatea sa, mai exact spus ca libertate de alegere și autodeterminare, ca autocreare și ca sură a tuturor valorilor și semnificațiilor, ca "unica sursă de valoare"; "libertatea, spune Sartre, precede esența omului și o face posibilă, esența ființei umane rezidă virtual în libertatea sa", "libertatea este existența iar existența în sine precede esența"⁶, singurul lucru asupra căruia omul nu poate hotărî este libertatea sa.

În planul acesta au apărut în interiorul existențialismului puncte de vedere deosebite, chiar divergente, și pe acest moment al logicii interioare a existențialismului sartrian s-a concentrat și cea mai mare parte a criticii nemarxiștilor. Vom insista puțin în continuare mai ales asupra unor criterii interesante, relevante din punctul nostru de vedere, pe care a făcut o

⁶ *Ibidem*, p. 12-13.

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA EXISTENȚIALISMULUI

Heidegger tezei lui Sartre, refuzând a fi considerat existențialist și optând împreună cu Jaspers pentru termenul de filosofie existențială.

Dacă un G.Marcel i-a reproșat lui Sartre că a făcut din libertate un atribut necondiționat al "naturii umane", o "formă predicativă" ontologică a acesteia, în genul iluminismului, devenind astfel neadecvată întrebarea a ceea ce poate fi ea într-un moment anumit al istoriei și căzând pe pozițiile esențialist-apriorice ale vechii metafizici⁷, K.Jaspers în schimb a ținut să precizeze în direcția demarcării filosofiei existențiale de o filosofie a existenței în general, deosebirea ce se impune a fi concepută între termenii *Sein*, *Dasein* și *Existenz*. Pentru el *Sein* înseamnă tot ceea ce există, existența concepută ca existență, pe când *Dasein* se referă la realitatea umană în timp și în spațiu, la datul uman ca atare, iar *Existenz* este posibilitatea omului de a fi însuși, într-o existență autentică în raport cu transcendentul⁸. Rezultă și din afirmația următoare că Jaspers și-a dat seama că, uneori, subiectivismul filosofic, pe care de altfel îl cultivă ca toți ceilalți existențialiști, postulat remontat de noua cotitură, definită de E.Mounier "ca reacție a filosofiei despre om la excesele filosofiei despre lucruri"⁹, este un pericol pentru conceptele de filosofie ca atare. Realmente idealismul subiectivist nu este compatibil cu logica unei ontologii sau teorii a existenței și împinge, din rațiuni adânci, gândirea în ceism. "Prin filosofie, spune el, obiectivitatea este pusă în discuție. Însă pericolul acestei reflexii este de a dizolva orice conținut... și a eșua în nihilism. Scopul filosofiei înseamnă o posesiune nouă a obiectivității, care este atunci mijlocul de a apare al existenței"¹⁰.

După Heidegger, care a intenționat să întemeieze o ontologie a existenței pornind de la existent, un fel de știință generală asupra ființei, dorind, așa cum se va vedea, să realizeze adevărata ființă a filosofiei și pornind ca și Sartre de la metoda fenomenologică a descrierii structurilor individuale, "această teză sartriană asupra întâietății lui *existentia* față de *essentia*

⁷ G. M a r c e l, *La liberté en 1971* in: *Les études philosophiques*, 1972.

⁸ K. J a s p e r s, *Des cartes et la philosophie*, Paris, F.Alcan, 1938, p. 9-10.

⁹ E. M o u n i e r, *Introductions aux existentialismes*, Paris, Gallinard, 1948, p. 8.

¹⁰ K. J a s p e r s, *L'espoir de désespoir*, Ed. du Seuil, Paris, 1953, p. 133.

ar justifica numai numele de "existențialism" și nu și pe acela de filosofie a existenței așa cum apare aceasta în *Sein und Zeit* după care esența *Dasein*-ului "se află în existența sa", adică în "existența în esența ei existențială" "ca loc de deschidere a ființei" ca "determinare a ceea ce reprezintă omul". "Sartre, spune Heidegger, exprimă teza principală a existențialismului astfel: existența precede esența. El ia aici *existentia* și *essentia* în sensul metafizicii care de la Platon încoace afirmă: *essentia* precede *existentia*. Sartre răstoarnă această filosofie. Însă teza principală a existențialismului nu are nimic comun cu cea din *Sein und Zeit*; ca să nu mai spunem că în *Sein und Zeit* nici nu poate fi rostită o propoziție despre raportul dintre *essentia* și *existentia*, întrucât acolo este vorba de a pregăti ceva premergător"; "răsturnarea unei propoziții metafizice rămâne o operație metafizică în uitarea ființei", "esența este trecută cu vederea și anume pe baza aceluiași proiect metafizic"¹¹. Proiectul heideggerian, precum și întreaga sa reconsiderare istorică a problemei, urmărește recuperarea sensului existenței întru ființă pe când în cadrul demersului sartrian scopul este libertatea, relevarea conținutului contradictoriu, ambiguu, a libertății ca esență a existenței sau subiectivității.

Putem adăuga în continuare că filosofia existențială situează în punctul ei de plecare "metafizic" ca atare în afara conceptului sau deasupra existenței și nu acceptă, unii dintre ei cel puțin, din forme de gândire tradiționale, "metafizica", decât ontologicul". Unii gânditori contemporani, cum este exemplul lui I.Petrovici, D.D.Roșca sau L.Bлага, au încercat să restabilească teoria existenței repunând însă problema ontologică ca problemă metafizică și arătând de ce nu poate fi redusă filosofia la știință și de ce nu trebuie ruptă ea de știință.

În al treilea rând, existențialismul are importanță pentru noi datorită faptului că el aduce din nou în discuție problema "subiectivității", ca problemă a omului în general, pe care o încadrează ideilor de libertate și de ființă, pentru că este preocupat de problema autenticității a tragicului alienării umane, a deschiderii teoreticului spre acțiunea practică, a responsabilității, a găsirii în filosofie a unor idei surse întemeietoare pentru umanism. În fond atât Heidegger cât și Jaspers, ca să nu ne referim numai la aceste figuri de primă mărime ale curentului existențialist, susțin că existențialismul trebuie conceput în esență ca un umanism emancipat de îngustimile și aparențele create de valul conceptual al metafizicii tradiționale.

¹¹ M. Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Univers, București, 1982, p. 352.

CĂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA EXISTENȚIALISMULUI

Este adevărat însă că la ei termenul de metafizică tradițională este luat într-un mod prea general abstract și uneori necesar. E greu de susținut, imposibil chiar, ideea că filosofia modernă de la Renaștere până la Nietzsche și Heidegger a uitat ființa existenței umane și propria sa ființă devenind numai o "tehnică a aplicării prin cauze prime" și prin concepte inflexibile, uzate și neclare. Pe de altă parte, se poate spune că este iarăși un merit al existențialismului în cadrul filosofiei nemarkiste contemporane că readuce în centrul meditației filosofice problema clasică a teoriei existenței, a ființei, că unii dintre existențialiști încearcă, nu însă fără mari dificultăți, fără alunecări, înfundături metodologice și erori logice, o renaștere a ontologiei, "o ontologie fenomenologică existențială". În sensul acesta s-a vorbit mult despre cercul vicios în care se închide și se neagă ontologia heideggeriană, ontologie care nu poate depăși fără salt irațional mersul gândirii de la *același la același*. Existența *est extra genus notitiae*. Ea nu poate fi sesizată decât în actul trăirii ca intuiție ireductibilă, și în acest sens are dreptate R.Jolivet, după cât se pare de orientare neatomistă, când afirmă în a sa *Les doctrines existentialistes* că la existențialiști fără vreo excepție notabilă, existența este fără natură sau structură cu alte cuvinte este poziția absolută, adică libertatea nu depinde de nimic, conceptul de libertate fiind situat dincolo de orice determinare necesară, în posibil, însă nu într-un posibil de natură "logică" ci extralogică. Deci, existența să poată fi privită și ca o totalitate necesară a individului-particularului-generalului, adresându-se destinului unei ființe raționale, adică reconsiderată filosofic și prin prisma ontologică. "A gândi împotriva "logicii", va spune mai târziu Heidegger definind poziția sa față de umanismul filosofic occidental, nu înseamnă a lua o apărare ilogicului, ci doar: a gândi pe urmele *logosului* și al esenței lui, așa cum apărea ea în expresia timpurie a gândirii, adică a te strădui pentru început să pregătești o gândire pe urmele *logosului*"; iraționalismul ca respingere a lui *ratio* se manifestă neidentificat și cu puteri depline în apărarea "logicii", care crede că poate exista reflexia asupra *logosului* și asupra esenței *ratio*, esența care de fapt își are temeiul tot în *logos*"¹².

În fine, în existențialism aflăm pusă problema importantă, problemă căreia, în finalul acestui studiu, îi vom acorda un spațiu mai mare, a "depășirii" și a "negării" filosofiei. Această idee, precum și alte probleme legate de conceptul de filosofie în aria

¹² *Ibidem*, p. 353-354.

existențialismului, pot reține în continuare interesul cercetării marxiste, considerând prin urmare că dialogul marxism-existențialism deplasat în măsură mai mare și în această direcție, adică spre conceptul de filosofie rămâne deschis și instructiv.

Existențialiștii au militat pe urmele lui Kant și apoi în spiritul criticismului lui Nietzsche, după cum a rezultat și din ceea ce am spus până acum, pentru "umanizarea cunoașterii", precum și în direcția a ceea ce se poate numi "umanizarea filosofiei", fapt care a atras din nou după sine întrebarea dacă filosofia poate fi considerată, și în ce teamei, știință sau cunoaștere științifică, obiectivă, făcând să reapară deci în discuție problema raportului dintre universal și individual, obiectiv și subiectiv, formă și fond, problema raportului dintre creație și creator în filosofie. Din punct de vedere istoric spune Jean Lacroix în *Marxisme, Existentialisme, Personalisme*, filosofiele existenței au apărut ca un protest împotriva spiritului abstract și al sistemului, ele nu vor să lase să se volatilizeze sentimentul de a te simți în mod personal prin instituirea unor sisteme de gândire impersonale. Sistemul, cunoașterea *impersonală*, cum ar putea să dea seama de ce este mai personal în existența umană, de atitudinile personale ale acesteia și mai ales de existența sa? Refuzul de a-și sistematiza gândirea, prezent la existențialiști și nu numai la ei, este privit altfel, nu ca o neputință teoretică, ci ca o experiență provenită din "grija pentru existența personală"¹³, deci, o grijă și pentru existența personală a filosofului care dispare fiind absorbit în sistemul construit și închis dogmatic, devenind până la urmă un simplu atribut al ideii abstracte, configurând o existență în afara filosofiei și în afara lumii. În această critică orientată împotriva obiectivismului metafizic, prezent în substanța atâtor filosofii contemporane, scientiste, structuraliste etc. existențialismul, cu toate cuceririle și meritele sale, nu reușește să iasă din cercul conștiinței, gândirea lor, în esență o gândire determinată social, rămâne introspectivă, o analiză permanentă a subiectivității pornind, cum ar spune K.Marx, de la conștiință ca de la un individ viu", și nu de la indivizii reali, vii, considerând conștiința numai ca fiind conștiința lor", rezultat al existenței, al activității lor sociale. Este de asemenea interesant de reținut și faptul că existențialiștii, mari adversari ai lui Hegel, au împrumutat totuși termenul de "metafizică", ca și unele părți ale schematismului gândirii lor, din arsenalul de mijloace

¹³ J. L a c r o i x, *Marxisme, Existentialisme, Personalisme*, P.U.F., 1955, p. 73.

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA EXISTENȚIALISMULUI

hegeliene, în timp ce categoria heideggeriană de gândire departe de a face o inovație a acestuia, ne trimite la un binecunoscut punct de vedere engelsian.

În al patrulea rând, deși unii exegeți ai existențialismului au căutat sursele teoretice ale acestuia până în antichitatea greacă, în doctrina socratică și în spiritualitatea etică a stoicilor, exagerând evident, din punctul nostru de vedere, izvoarele sale filosofice principale rămân, după cum s-a mai spus, următoarele: Kierkegaard și Nietzsche și fenomenologismul husserlian. Deci, asupra acestora vom insista și mai mult în această privire introductivă, făcând însă câteva trimiteri și la unele poziții neokantiene asupra conceptului de filosofie la impresionanta frământare de care este cuprinsă gândirea postkantiană și neokantiană în soluționarea problemei crizei filosofiei și a determinării domeniului specific al gândirii filosofice. Întrebarea care se ridică pornea, în fond, de la Kant: dacă este posibilă o metafizică ca știință, dacă în general metafizica mai este posibilă, și care ar fi raportul dintre ontologie, metafizică și teoria cunoașterii atunci când aceasta din urmă ar trebui recondată la o nouă teorie a lumii și a existenței, deci dacă relația dintre obiect și subiect ar fi reconsiderată din punctul de vedere al unui realism ontologic. În orice caz, concepte ca subiectivitatea ca esență ultimă practică a interiorității acesteia, sensul privit ca sens al ființei umane în univers, neantul, în tentativa criticistă de a ajunge la ontologie prin logică, anume prin logica judecății predicative, capacitatea de comprehensiune a eului uman cunoscător ca trăire, scepticismul lor subteran antireligios, analizate de acești logicieni ai valorii și cunoașterii vor intra desigur într-o formă mult schimbată și în sistemul existențialist de gândire, definind cadrul problematic al unui climat spiritual, ca o nouă tentativă a gândirii nemarkxiste de a ieși din impas¹⁴.

Este deci lucru indiscutabil că nu putem concepe geneza existențialismului în varianta sa germană, italiană, spaniolă sau rusă fără a ține seama de unele surse de influență neokantiene, neohegeliene și chiar neopozitivistice, așa cum nu se poate face abstracție, într-o justă înțelegere a lucrurilor, de filoanele sale social-politice, ideologice, culturale ale tradițiilor naționale. Rădăcini puternice își înfige existențialismul și în conștiința artistică a unor mari

¹⁴ N. H a r t m a n n, "Wendung zum Obiect (Orientarea către obiect), vezi A. I. B o b o c, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, Ed. științifică, Buc., 1973, p. 15.

creatori contemporani de frumos, precum și în substanța ideologică a unor viziuni estetico-filosofice, anume acelea care trec în general drept moderniste sau suprarealiste, acelea ce pun la lumină, mai ales tragicul alienării existenței umane.

O analiză, pe de altă parte, a existențialismului, prin raportarea acestuia la concepția pozitivistă și neopozitivistă asupra filosofiei nu poate fi decât introductivă. Se știe că după neopozitiviști toate categoriile și judecățile ontologice existențiale, sunt lipsite de sens, n-au valoare de adevăr, sunt un fel de flatus vocis, un fel de entități "babu". Ei continuă în acest sens punctul de vedere al empirismului clasic după care nu se poate conferi atributul existenței decât la ceea ce are acoperire în experiența imediată a simțurilor. Prin urmare, compararea existențialismului și nu numai a existențialismului ci a oricărei filosofii contemporane - cu critica neopozitivistă a conceptului de filosofie ne readuce în punctul fierbinte al discutării problemei tradiționale: cum este posibilă o metafizică ca știință generală, cum este posibilă o teorie generală a existenței fondată pe experiență? Tentativa neopozitivistă de depășire a filosofiei tradiționale, critica neopozitivistă, depășirea și negarea neopozitivistă a filosofiei, reprezentând încă una dintre manifestările cele mai dramatice ale crizei gândirii contemporane în problema redeterminării conținutului conceptului de filosofie. Dar, pe de altă parte, neopozitivismul fiind în ultima analiză o formă a pluralismului, a nominalismului și agnosticismului, pluralism pe care existențialismul îl cultivă oarecum strategic, apropierea de existențialism devine, pe aceste laturi ale sale, și mai posibilă și evidentă, relevantă. Vom reveni în ultimul capitol și asupra conceptului neopozitivist de filosofie.

HEIDEGGER ȘI ARISTOTEL (II). TIMP ȘI MIȘCARE

VIRGIL CIOMOȘ

RÉSUMÉ. - Heidegger et Aristote (II). Temps et mouvement. Après avoir résolu le problème de l'unité des trois moments temporels, telle quelle est présentée dans le chapitre 10 de la *Physique* aristotélicienne, l'auteur essaie de clarifier le statut de la définition du temps. Il insiste sur le fait qu'il n'y a pas, pour Aristote, une définition possible du temps, car ses conditions nécessaires - l'existence d'un *genus proximus*, qui devrait être l'être même (mais qui n'est pas un genre) - et le manque d'une différence spécifique, liée toujours au mouvement (dont le propre est le temps même) - ne sont pas remplies. En effet, le temps ne s'étend pas par-tout. Au contraire, il contient tout parce qu'il représente l'ek-(s)tension du tout. Il y a donc une certaine circularité (homonymie *extra dictionem*) dans la définition aristotélicienne du temps puisque le temps (en tant que *definiens*) ad-vient, en fait, au temps (*definiendum*, en tant que "antérieur-postérieur en mouvement"). Mais cette définition est circulaire parce que le temps est la circularité même. Ce que Aristote affirme plusieurs fois et Heidegger tient aussi à souligner. La tautologie de la "définition" aristotélicienne prouve, d'après Heidegger, l'articulation étroite entre la compréhension vulgaire du temps et la temporalité originaire. Or, cette conclusion, formulée déjà dans *Grundprobleme der Phänomenologie*, dépasse de loin les affirmations critiques initiales de *Sein und Zeit*.

Singura modalitate de a surmonta aporetica temporalității este aceea de a lua distanță față de ea. Este ceea ce face și Aristotel. El încearcă să depășească limitele inițiale ale problemei concentrându-se asupra "genului" proximal al timpului, care este mișcarea.

1. Timpul - propriul mișcării. Prima parte a capitolului 10 nu a fost în măsură să ofere o imagine foarte clară asupra timpului: "Cît privește întrebarea <ce este timpul și ce natură are el>, doctrinele tradiționale nu aduc mai multă lumină decât dezvoltările noastre de pînă acum"¹. Pentru a avansa în cercetare, adaugă Aristotel, va trebui să căutăm cum poate fi, totuși, *determinat* timpul. Partea a doua a capitolului revine la încercarea de a preciza tocmai acest lucru: "Pentru unii, timpul este mișcarea universului, pentru alții, este sfera însăși"². Și, mai departe; "Pentru că timpul pare să fie în principal *mișcare și schimbare*

¹ *Fizica*, IV 10, 217b, 31-33.

² *Ibidem*, 218a, 33-218b, 1.

(s.n.), aceasta trebuie să examinăm³. Ca de obicei, Stagiritul consacră această scurtă introducere exoterică predecesorilor săi.

2. Scurt istoric. Exegeții lui Aristotel au identificat cu ușurință cele două doctrine privitoare la raportul dintre timp și mișcare, la care textul aristotelic face aluzie.

Astfel, Eudem, Teofrast și Alexandru din Afrodizia⁴ au recunoscut în autorul primeia pe Platon din *Timeu*⁵ și din *[Definiții]*: "Timpul este mișcarea soarelui, măsură a rotației sale"⁶. Dar și în această definiție, remarcă Stagiritul, intervin câteva complicații fiindcă, într-adevăr: "o parte a mișcării circulare (*tēs periphorās*) presupune și ea timpul și, totuși, aceasta nu este mișcarea circulară pentru că intervalul de timp este o parte a mișcării circulare, iar nu mișcarea circulară însăși"⁷. În plus, "dacă ar exista mai multe ceruri, mișcarea oricăruia dintre ele ar produce de asemenea timpul; dar atunci am avea simultan mai multe timpuri"⁸. Cea de-a doua doctrină, care identifică timpul cu sfera celestă, aparține, se pare, lui Pitagora⁹. Aristotel este de părere că ea reprezintă "o opinie mult prea naivă pentru a merita osteneala de a fi respinsă"¹⁰. Un simbul de adevăr trebuie c-a avut însă și teoria pitagoreică a timpului devreme ce ea a intrat totuși în atenția Stagiritului. Este posibil ca definiția lui Pitagora să pregătească terenul pentru relevarea *naturii circulare a mișcării* și, implicit, *a timpului*.

³ *Ibidem*, 218a, 9-10.

⁴ Cf. V. G o l d s c h m i d t, *op. cit.*, p.17.

⁵ *Timeu*, 39b - d, 38c.

⁶ *Definiții*, 411b.

⁷ *Fizica*, IV 10, 218b, 1-3.

⁸ *Ibidem*, 218b, 3 - 5.

⁹ V. G o l d s c h m i d t, *op. cit.*, p.17

¹⁰ *Fizica*, IV 10, 218b, 7 - 9.

Nu este cazul acum să analizăm corectitudinea cu care sînt reproduse pozițiile celor doi predecesori¹¹. Intenția lui Aristotel n-a fost aceea de a analiza în detaliu cele două doctrine. Avem de-a face aici doar cu un capitol introductiv. Or, așa cum s-a remarcat adesea, în asemenea împrejurări Stagiritul se limitează la acele elemente ce servesc propriului demers. În cazul de față, interesul său era tocmai acela de a sublinia legătura intimă dintre timp și mișcare, respectiv, elementele din mișcare ce pot sugera scurgerea timpului: mișcarea circulară, revoluția astrelor, sfera cerească.

3. Alternanța fundamentală. Cum s-a văzut, timpul nu constituie un ce subzistent. Singura realitate cu care trebuie pus el în legătură este, deocamdată, mișcarea. Natura acestei legături ridică, însă, numeroase probleme. Astfel, deși simultaneitatea dintre scurgerea timpului și cea a mișcării reprezintă un fapt unanim recunoscut, cei doi termeni nu pot fi, totuși, confunțați. Între timp și mișcare se instituie, prin urmare, o dublă relație: una de *identitate*, cealaltă de *diferență*.

3.1. Diferența dintre timp și mișcare. Că timpul și mișcarea sînt două entități diferite este lesne de constatat. Există, de pildă, o anume "universalitate" a timpului care face ca el să nu depindă nici de obiectul mișcat și nici de mărimea vitezei cu care se mișcă acesta¹². Timpul pare uneori "suprapus" mișcării. Această impresie își are originea în opinia după care temporalitatea s-ar "adăuga" cumva "din afară" schimbării, că universalitatea sa ar proveni dintr-un soi de omogenitate (in-diferență) constitutivă. Evident, timpul poate fi asociat cu rapiditatea sau cu lentoarea mișcării, adică cu parcurgerea unui spațiu mai mare într-un timp scurt sau cu parcurgerea unui spațiu mai mic într-un timp lung. Timpul nu este, însă, prin aceasta nici mai rapid, nici mai lent.

În finalul acestui pasaj, Aristotel formulează o concluzie care a stîrmit numeroase comentarii: "timpul nu este definit prin intermediul timpului nici după cantitate, nici după

¹¹ Cf. V. G o l d s c h m i d t, *op. cit.*, p.18; H. C h e r n i s s, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, pp.417 - 418.

¹² *Fizica*, IV 10, 218b, 10 - 17.

calitate"¹³. P.F.Conen este de părere că această frază, departe de a clarifica problema, nu face decît s-o incurce și mai mult ¹⁴. Pornind de la o mai veche remarcă a lui Themistius după care, în ciuda faptului că Aristotel pare să vorbească despre timp, ceea ce posedă în context cantitate și calitate este, de fapt, mișcarea, V. Goldschmidt propune următoarea soluție. Stagiritul menționează în *Topica* un procedeu de respingere a (pseudo)definițiilor, care poartă numele de *substituție*¹⁵. Cum aici este vorba "de a respinge definiția timpului ca mișcare, argumentul substituie termenul de timp cu acela de mișcare și trebuie înțeles astfel: timpul nu poate fi definit prin timp, adică prin mișcare (despre care se pretinde a fi timpul) și aceasta nici ca mișcare după cantitate, nici ca mișcare după calitate"¹⁶. Să vedem, mai îndeaproape, despre ce anume este vorba.

Aristotel folosește, într-adevăr, în *Topica* procedeu de substituție pentru a detecta "definițiile" de tipul *idem per idem*: "Soarele, bunăoară, poate fi definit ca <astrul ce luminează în timpul zilei>. Cuvîntul <ziuă> presupune, însă, <soarele>. Pentru a descoperi eroarea trebuie să înlocuim numele cu definiția (*tòn lógon*), ca, de pildă, <ziua> cu <deplasarea soarelui pe deasupra pămîntului>"¹⁷. Este, în acest fel clar, că prezența cuvîntului "ziuă" în definiția soarelui are o valoare pur pleonastică întrucît definiția zilei presupune deja cuvîntul "soare".

Termenii care intră în definiția timpului - "timpul" însuși și "mișcarea" sau, mai precis, rapiditatea sau lentoarea ei - nu sînt substituibili ca atare. Pentru a putea descoperi relația de *idem per idem* este necesar să înlocuim *numele* - "rapiditatea" sau "lentoarea mișcării" - cu *definiția* sa, ceea ce Aristotel și face la 218b, 15-17 - "căci lentoarea și rapiditatea sînt definite prin timp: este rapid cel care e mișcat mai mult într-un timp mai scurt, lent este cel care e mișcat mai puțin într-un timp mai lung". Este clar, acum, că timpul e definit prin timp,

¹³ *Ibidem*, 218b, 17 - 18.

¹⁴ P. F. C o n e n, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, în "Zetemata", 35, München, 1964, p. 36

¹⁵ *Topica*, V 2, 130a, 39; VI 4, 142b, 2 - 6.

¹⁶ V. G o l d s c h m i d t, *op. cit.*, p.21.

¹⁷ *Topica*, VI 4, 142a, 35 - 142b, 4.

așa cum, de altfel, continuă și textul, ceea ce nu poate constitui pentru Aristotel o definiție propriu-zisă. În fapt, deși timpul intră în definiția rapidității/lentorii mișcării, el nu e mai rapid ori mai lent. Este o constatare pe care autorul o făcuse deja¹⁸. În concluzie, timpul *diferă* de mișcare¹⁹. *Timpul este omogen*.

3.2. *Identitatea dintre timp și mișcare*. Dar dacă timpul este diferit de mișcare, cum se face că în definiția rapidității și a lentorii mișcării, adică a cantității și calității ei, dăm peste timp? Tocmai relația de *idem per idem* ne conduce la identitatea dintre timp și mișcare. Ce-i drept, câtă vreme vom privi timpul "dinafară", ca o măsură exterioară a lucrurilor mișcate, el nu va avea o cantitate și o calitate determinabile după modelul cantității și calității mișcării însăși²⁰. Cu toate acestea, nu putem să nu constatăm ca *esențial* faptul că, în chiar definiția rapidității și lentorii, timpul și mișcarea sînt *simultane*.

Cu această constatare începe și capitolul 11: "Și totuși, timpul nu există fără schimbare"²¹, căci, pentru moment, "nu există vreo diferență între mișcare și schimbare"²². Astfel, "atunci cînd nici o schimbare nu se produce în cugetul nostru sau cînd nu avem cunoștință de aceasta, pare că nici timpul nu s-a scurs. Așa li s-a întîmplat, în momentul trezirii, și celor care, după legendă, au adormit alături de eroi, în Sardinia: ei au legat clipa anterioară de clipa posterioară și au făcut din ele una singură, suprimînd intervalul, pe care nu l-au perceput"²³. Cu alte cuvinte, atunci cînd clipele experienței noastre nu se schimbă ci rămîn pur omogene, păstrîndu-și astfel identitatea și unicitatea (*allà taùtò kal hén*), lipsa de percepție a diversității temporale face imposibilă existența (pentru noi) a unui timp intermediar (*tò metaxý khrónos*)²⁴. Mai mult, dacă sufletul nostru ar rămîne într-o stare unică

¹⁸ *Fizica*, IV 10, 218b, 13 - 15.

¹⁹ *Ibidem*, 218b, 18.

²⁰ Cf. *ibidem*, 218b, 17 - 18.

²¹ *Ibidem*, 218b, 21.

²² *Ibidem*, 218b, 19 - 20.

²³ *Ibidem*, 218b, 21 - 27.

²⁴ *Ibidem*, 218b, 27 - 29.

și indivizibilă, noi nici nu am mai avea conștiința trecerii timpului. Ne putem chiar întreba dacă o asemenea "experiență" a suspendării mișcărilor sufletești mai aparține unei conștiințe în genere. Căci, pentru a putea fi conștienți într-o clipă oarecare, trebuie să percepem schimbarea, chiar dacă aceasta se rezumă uneori la simpla mișcare a simțului intern²⁵. Prin urmare, timpul e identic cu mișcarea. *Timpul este heterogen.*

3.3. *Dubla ocurență a timpului.* Pentru ca o definiție să fie completă ea trebuie să cuprindă un gen proxim și o diferență specifică. Nimeni mai bine decît Aristotel nu putea ști o asemenea regulă. Cu toate acestea, Stagiritul subliniază că încercarea de a găsi diferența specifică în mișcare ("genul" *ad hoc* al timpului) nu poate ocoli insurmontabila dificultate de a regăsi *definiens*-ul în chiar această diferență specifică. Fiindcă, într-adevăr, lentoarea sau rapiditatea mișcării presupune deja timpul. Conștient că o astfel de definiție este inacceptabilă din punct de vedere logic, Stagiritul *insistă*, totuși, asupra legăturii intrinseci dintre timp și mișcare, în virtutea aceluiași exercițiu aporematic, deja cunoscut.

În acest caz, însă, insistența lui trebuie să aibă un sens special devreme ce autorul știa prea bine ce înseamnă un sofism de tipul *idem per idem*. Noi credem că ceea ce dorea el, de fapt, să sublinieze este nu o prea vizibilă *tauto*-logie a definiției ci, mai degrabă, o de neocolit *duplicitate a timpului*. Pe de-o parte, timpul este cel în care toate se mișcă (mai repede sau mai lent), definind în mod implicit uzuala, pentru noi, intra-temporalitate, pe de alta, legat fiind de mișcare (în lipsa căreia nici un timp nu poate fi perceput), timpul însuși "cade" în *(co)relativitatea unui "înainte"/"după"* și, în acest fel, în *tensiunea unei temporalități ekstactice*. Regăsim, din nou, aceeași dilemă: sau (1) timpul poate fi definit, dar atunci definiția determină timpul prin... timp și, în consecință, ea "cade" în sofismul definiției circulare sau (2) timpul reprezintă circularitatea însăși, dar atunci el nu mai poate fi definit. De ce, oare, ține Aristotel să sublinieze această dublă ocurență a timpului? Pentru a demonstra, credem din nou, că, depășind clasică dihotomie dintre *definiens* și *definiendum*, *timpul cuprinde* cu adevărat *totul* nu fiindcă el s-ar extinde (cumva) "peste tot" ci, dimpotrivă, pentru că el se constituie ca *extensia totului* însuși. Timpul este, simultan, și partea și întregul sau, cu alte cuvinte, *timpul vine în întâmpinarea timpului însuși*.

²⁵ *Ibidem*, 219a, 4 și urm.

O asemenea concluzie nu-i putea scăpa lui Heidegger: "cînd spun că timpul este cel ce se dezvoltă prin mișcare, cînd îi urmăresc cursul ca mișcare în orizontul a ceea ce, în el, este anterior-posterior, definiția timpului se reduce, pare-se, la o simplă tautologie" ²⁶. Și, totuși: "nu trebuie să ne oprim la cuvinte. Anteriorul și posteriorul sînt, ce-i drept, fenomene temporale, dar chestiunea este aceea de a ști dacă ceea ce ele desemnează (*definiendum*-ul n.n.) coincide cu ceea ce este vizat în subiectul propoziției luate ca definiție (*definiens*-ul n.n.): timpul este timp" ²⁷. Or, această din urmă analiză arată că "definiția aristotelică a timpului nu este o tautologie și că ea își propune să clarifice strînsa articulare a fenomenului timp, după Aristotel, adică a timpului în comprehensiunea lui vulgară, cu timpul originar, pe care noi îl numim temporalitate" ²⁸.

Circularitatea (hermeneutică) a "definiției" timpului (pe care o vom regăsi mereu) pune, cum se vede, serioase probleme viziunii clasice asupra doctrinei aristotelice a discursului. Ea ne obligă să depășim perspectiva orizontală presupusă de un *lógos* împărțit în subiect (*definiens*) și predicat (*definiendum*), pentru a ne propune, în schimb, una verticală, transcendentală *avant la lettre*, pe care Stagiritul însuși o descoperise în *Topica*, fără impactul scontat asupra posterității. Vom putea constata mai tîrziu în ce măsură această "duplicitate" a timpului coincide cu *alternanța fundamentală* ce marchează întregul capitol 11 al *Fizicii*.

4. Exoteric și acroatic. Decupajul textului aristotelic, respectiv, împărțirea lui pe cărți și capitole depinde de interpretarea prealabilă a textului însuși. Excursul nostru arată că între problema diferenței dintre timp și mișcare și aceea a identității lor există o strînsă legătură. Cu toate astea, deși tema anunțată la 218b 9-10 este aceeași, dezvoltarea ei apare repartizată în două capitole distincte: 10 (diferența) și 11 (identitatea). Nu dorim să facem exces de acribie și nici, așa cum sugerează Goldschmidt (într-un context, evident, diferit), să

²⁶ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p.341.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

fim mai pedanți decît însuși autorul ²⁹. Este necesar, însă, a menționa că problema paternității decupajului operei aristotelice n-a fost definitiv tranșată. Pentru a putea hotări asupra acestui lucru, trebuie să ținem seama de cursul argumentelor. Or, acesta din urmă ne arată că expunerea exoterică a argumentelor nu sfîrșește cu capitolul 10.

Într-adevăr, răspunsul la întrebarea privitoare la raportul dintre timp și mișcare, formulată în capitolul 10, reapare în capitolul 11: "Este clar deci că timpul nu este nici mișcare, nici fără mișcare" ³⁰. Tocmai din acest motiv, H. Carteron intitulează capitolul 11 în felul următor: *Sfîrșit al studiului critic. Definiția timpului* ³¹. Caracterul exoteric al capitolului precedent se extinde, în parte, și asupra următorului. O astfel de topologie a textului *Fizicii* a fost susținută, implicit sau explicit, de mai mulți exegeți. Averroes, de pildă, consacră părții "exoterice" a ceea ce va deveni ulterior capitolul 11 un amplu comentariu, care cuprinde atît problema identității dintre timp și mișcare (proprie capitolului 11) cît și pe aceea a diferenței lor (proprie capitolului 10) ³². Și mai semnificativă este poziția lui Toma din Aquino pentru că, în comentariul său la *Fizica*, el reunește toate textele referitoare la raportul dintre timp și mișcare într-una și aceeași lecție. Mai precis, lecția a XVI-a vizează nu numai ultima parte a capitolului 10 ci și prima parte, cea exoterică, a capitolului 11. Indicația referitoare la *Textus Aristotelis* nu face decît să consemneze acest lucru: (Caput X)-XI ³³. În plus, *Summa* lecției are același decupaj textual: "*Argumentum et divisio textus. Quid sit tempus non constat ex traditio ab antiquis, dicentibus quod sit motus caeli vel ipsa sphaera caelestis. 2. Contra primam opinionem (...)* 3. *Excluditur altera positio (...)* 4. *Tempus non est motus vel mutatio (...)* 6. *Tempus non esse sine motu (...)*" ³⁴.

²⁹ V. G o l d s c h m i d t, *op. cit.*, p.22.

³⁰ *Fizica*, IV 10, 219a, 1 - 2.

³¹ A r i s t o t e, *Physique*, (I-IV), t.I, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p.149.

³² A v e r r o e s, *op. cit.*, 98.

³³ S. T h o m a A q u i n a t u s, *In Physicorum...*, 397-403.

³⁴ *Ibidem*, p. 279.

Topologia celor două capitole din *Fizica* a fost pusă în discuție și de unii comentatori moderni ³⁵. Interesul nostru depășește însă cadrul strict al problemei raportului timp-mișcare, extinzându-se asupra întregii expuneri exoterice.

5. Reluarea celei de-a doua aporii. Felul în care Aristotel examinează raportul dintre timp și mișcare aduce foarte mult cu stilul aporetic în care a fost prezentat capitolul precedent. Concluzia celei de-a doua părți a examenului exoteric al timpului confirmă un asemenea stil: timpul nu este mișcare, dar nu este nici fără mișcare. Finalul expunerii exoterice poate fi deci prezentat într-o manieră aproape aporematică: timpul este, mai întâi, diferit de mișcare (sfârșitul capitolului 10), apoi el este identic cu mișcarea (începutul capitolului 11). Restituit în acest mod, textul păstrează aceeași simetrie a primelor două aporii: el începe cu diferența, pentru a continua apoi cu identitatea... Analiza noastră a pus, de altfel, în evidență că teza privitoare la diferența dintre timp și mișcare are și un corolar: timpul este omogen. Pe de altă parte, teza privitoare la identitatea dintre timp și mișcare are, la rîndu-i, un corolar: timpul este heterogen. Or, tema omogenității și, respectiv, heterogenității timpului constituie tocmai substanța celei de-a doua aporii: clipele sînt, într-un fel, identice, în alt fel, sînt diferite.

În cazul expunerii diferenței, pasajele ce ne relevă a doua aporie prezintă un paralelism evident cu cele consacrate heterogenității timpului. Astfel, în capitolul 10, Aristotel afirmase explicit că dacă clipele n-ar fi diferite între ele "evenimente vechi de mii de ani ar fi simultane cu cele de astăzi și nimic nu ar mai fi nici anterior, nici posterior la nimic" ³⁶. Să reamintim acum ce spune capitolul 11 despre heterogenitatea timpului. Atunci cînd nu percepem schimbările, ni se pare că nici timpul nu s-a scurs: "așa li s-a părut, în momentul trezirii, și acelor care, după legendă, au dormit, alături de eroi, în Sardinia: ei au legat clipa

³⁵ P. F. C o n e n, *op. cit.*, pp. 30 - 32.

³⁶ *Fizica*, IV 11, 218a, 28 - 30.

anterioară de clipa posterioară și au făcut din ele una singură (...) Prin urmare, dacă clipa n-ar fi diferită ci identică și unică nu ar exista timp”³⁷.

Cum se vede, pasajul din capitolul 11 nu face decît să detalieze pe acela din capitolul precedent. El dovedește nu numai o remarcabilă coerență conceptuală a întregii părți exoterice închinată timpului ci și un fapt cu totul inedit: posibilitatea sufletului de a realiza o stare unică și indivizibilă (*héni kai ádiátreto*)³⁸, care coincide cu un fel de "ieșire" din timp. Evident, așa cum subliniază și Stagiritul, este vorba aici doar de o anestezie cu privire la timpul intermediar³⁹, condiție remarcată de altfel și în capitolul 10⁴⁰; doar că acolo Aristotel nu afirmase că o asemenea stare este și posibilă. Asupra acestei probleme vom reveni.

Credem că putem elucida acum și problema noastră. Partea a doua a expunerii exoterice ne-a descoperit că ceea ce "determină" în mod propriu timpul este mișcarea. Relația intimă dintre timp și mișcare solicită, însă, ca natura aporetică a timpului să se regăsească și în excursul al cărui principal termen de comparație îl reprezintă mișcarea. Pentru a verifica veridicitatea ipotezei sale legate de *propriul* timpului, Stagiritul *reexaminează cea de-a doua aporie a timpului*, folosindu-se de astă dată de *mișcarea însăși*. Faptul că în ce privește teza heterogenității timpului, cele două expuneri sînt identice nu doar în spirit ci și în literă constituie, în acest context, o dovadă peremptorie.

6. Mișcare și timp. Departe de a fi pur tautologică, reluarea celei de-a doua aporii a timpului este în măsură să elucideze cîteva (foarte importante) aspecte legate de natura mișcării însăși.

6.1. Heterogenitatea mișcării. Mișcarea este, evident, mai cuprinzătoare decît timpul. Ea se desfășoară și în spațiu. În plus, Aristotel așează aceste trei concepte într-o ordine bine precizată: la început el pune mișcarea (*Cartea a III-a*), apoi spațiul (*Cartea a IV-a*, capitolele

³⁷ *Ibidem*, 218b, 23 - 28.

³⁸ *Ibidem*, 218b, 27 - 31.

³⁹ *Ibidem*, 218b, 29.

⁴⁰ *Ibidem*, 218a, 20 - 21.

1-9) și la urmă, timpul (*Cartea a IV-a, capitolele 10-14*). Din această perspectivă, urmează că timpul este propriul mișcării și nu invers. Tocmai natura propriului de a se converti cu relativul său a făcut posibilă inversiunea de mai sus, inversiune impusă de chiar tema capitolelor 10 și 11, care vizează timpul.

În al doilea rând, putem constata o anume asimetrie între natura relațiilor timp/mișcare și, respectiv, ceea ce rezultă din această relație privitor la timp. Astfel, atunci când timpul *diferă* de mișcare obținem drept corolar *omogenitatea* timpului, de unde rezultă că mișcarea, care *diferă* de timp, este *heterogenă*, iar când timpul este *identic* cu mișcarea obținem *heterogenitatea* timpului. Asta ar însemna că *mișcarea este doar heterogenă*, ceea ce contrazice relația dintre timp și mișcare, definită prin *propriu*. Asimetria a fost remarcată și de alți comentatori. J. Moreau, bunăoară, arată că "viteza (rapiditatea sau lentoarea - n.n.) unei mișcări nu se măsoară decît prin comparație cu o altă mișcare" și că "etalonul vitezei nu este, deci, timpul ci o mișcare capabilă să servească pentru toate mișcărilor particulare drept termen de referință comun și universal"⁴¹.

6.2. *Omogenitatea mișcării*. Dar, o astfel de mișcare universală (al cărei sens urmează a fi precizat) nu poate avea decît un caracter omogen. De altfel, timpul însuși fusese definit, în context, în mod analog.

Timpul nu poate să fie propriul mișcării dacă el este omogen, iar mișcarea este heterogenă. *Timpul și mișcarea trebuie să fie omogene și heterogene simultan*. Din acest punct de vedere, între timp și mișcare nu există vreo diferență. Interpretarea legăturii dintre timp și mișcare ca simultaneitate este sugerată chiar de textul aristotelic. Căci, dacă în primul pasaj al capitolului 11 Stagiritul redă această legătură prin expresia *oùd' áneu...*⁴², în cel de-al doilea el o înlocuiește cu *háma*⁴³ - "simultan". "Diferența" dintre timp și mișcare poate privi, așa cum corect remarcă și Aristotel, doar răspunsul la întrebarea: "ce *element* (s.n.) al mișcării

⁴¹ J. Moreau, *op. cit.*, p.97.

⁴² *Fizica*, IV 10, 219a, 1; cf. 218b, 21.

⁴³ *Ibidem*, 219a, 3; cf. 219a, 6 și 219a, 7.

este timpul”⁴⁴. *Alternanța* ce apare în context între *diferența și identitatea timpului și mișcării* este, deci, mai degrabă un *ecou* al alternanțelor de acest fel din prima parte a expunerii exoterice. Stagiritul s-a lăsat probabil prins de ritmul discursului, sugerind, fără să vrea, că am avea de-a face cu o a treia aporie: aceea a timpului și mișcării, care ar fi, la rindu-le, identice și diferite.

Cum am văzut, însă, această *pseudoaporie* nu face decât să reia aporia (a doua) a identității și, respectiv, diferenței timpului însuși. Alternanța dintre identitatea/diferența timpului și mișcării va avea deci o dublă semnificație. Ea se va referi, mai întâi, la identitatea/diferența propriu-zisă a timpului și mișcării - cea care privește doar “elementul propriu mișcării” care e timpul, iar apoi va purta asupra identității/diferenței timpului și mișcării luate în sine - căci timpul și mișcarea sînt, simultan, identice și diferite în ele însele.

7. Sinoptica exoterică a doctrinei timpului. O interpretare este cu atît mai completă cu cît mai multe din ideile textului reușește ea să deducă. Este, de altfel, și rostul metodei fenomenologice de a recupera sensul genuin al hermeneuticii textelor sub forma unei explicitări a propriei lor “fenomenologii”. Să revenim, așadar, asupra rezultatelor obținute pînă acum și să avertizăm, totodată, că următoarele pasaje ale capitolului *11* sînt tocmai cele referitoare la prima ocurență a sintagmei de care aminteam în prolegomenele noastre - *hó pote ón (OPO)*.

Prima aporie a timpului ne-a arătat că trebuie să căutăm un alt tip de existență decît cel substanțial. Mai precis, simultaneitatea tuturor celor trei momente ale timpului în oricare dintre percepțiile sale parțiale este de natură să ne determine a căuta un anume tip de existență care, pentru a spune așa, *este, dar nu există* (subzistă). Fiindcă între Ființă și Unu și, apoi, între Unu și Identitate există o analogie, înseamnă că prima aporie poate fi exprimată și ca Identitate, respectiv, Diferență a timpului în el însuși. Și totuși, Aristotel nu s-a oprit la această determinație prealabilă. El intenționa să găsească pentru timp un analogon care să-i fie propriu. Aceasta este mișcarea. Astfel, dacă analizăm raporturile dintre timp și mișcare vom regăsi cea de-a doua aporie a timpului, exprimată într-un limbaj cinetic.

⁴⁴ *Ibidem*, 219a, 3.

Timpul și mișcarea sint, așadar, simultane. Această simultaneitate se referă atât la omogenitatea cât și la heterogenitatea lor (în ele insele). De aceea sint ele "identice". Desigur, este posibil ca raportul lor să fie unul încrucișat (ceea ce, uneori, textul aristotelic o și demonstrează) și atunci o mișcare heterogenă poate fi pusă în legătură cu un timp omogen. Vom obține, astfel, diferența dintre timp și mișcare. Cu toate acestea, diferența însăși nu se referă aici la un presupus "clivaj" ci, cum am mai subliniat, la acel element propriu al mișcării care ar putea corespunde timpului.

8. Teme restante. Avînd toate aceste elemente, să încercăm acum să configurăm un tabel sinoptic al acestei a doua părți (exoterice) a teoriei aristotelice a timpului:

(1)

	Identitate	Diferență
Timp	1	2
Mișcare	3	4

Analizînd pe rînd cele patru situații sinoptice individuale ale timpului și mișcării precum și cele patru situații sinoptice colective ale raporturilor dintre timp și mișcare constatăm că unele dintre ele au fost abordate deja de Stagirit, altele nu. Astfel, situația [1], cea referitoare la omogenitatea timpului ⁴⁵, situația [2] privitoare la diferența timpului ⁴⁶, situația [4], care relevă diferența mișcării (schimbării) ⁴⁷, situația [2;4], cea a simultaneității în diversitate a timpului și mișcării ⁴⁸ precum și situația [1;4], a diferenței dintre un timp

⁴⁵ *Ibidem*, 218b, 13 - 15.

⁴⁶ *Ibidem*, 218b, 25 și urm.

⁴⁷ *Ibidem*, 218b, 21 și urm.

⁴⁸ *Ibidem*.

omogen și o mișcare heterogenă ⁴⁹ apar clar exprimate în textul aristotelic. Dintre acestea, tema [1] rămîne restantă fiindcă:

I omogenitatea timpului nu apare tratată de o manieră satisfăcătoare.

Celelalte teme restante sînt următoarele:

II omogenitatea mișcării, la care nu se face nici o mențiune, adică [3],

III identitatea/diferența timpului, temă la care se referă, însă, aporia a doua [1;2],

IV identitatea/diferența mișcării, perechea celei de mai sus, fără mențiune [3;4],

V omogenitatea simultană a timpului și mișcării, de asemenea fără mențiune [1;3],

VI raportul dintre o mișcare omogenă și un timp heterogen, inversul celei din situația [1;4], adică [3;2],

la care se mai adaugă:

VII identitatea/diferența obiectului mișcat, menționată în textul de la 218b, 10-12, care este intim legată de tema a IV-a, respectiv,

VIII precizarea elementului propriu din mișcare ce îl reprezintă timpul, tema presupusă de textul de la 219a, 3.

Să mai observăm, în final, că tabloul (1) conține atît alternanțele identității/diferenței cu sine ale timpului și, respectiv, mișcării - sugerate de situațiile [1;2] și [3;4] - cît și analogiile

⁴⁹ *Ibidem*, 218b, 13 - 15.

dintre identitatea/diferența timpului și mișcării - sugerate de situațiile [1;3] și [3;2]. Regăsim cu aceasta cele două sensuri ale alternației fundamentale, definite mai sus.

NOTĂ - Anestezia timpului. Exemplul aristotelic al celor ce au dormit în Sardinia demonstrează că o experiență a "ieșirii" din timp este, într-un fel, posibilă. Ce-i drept, aceasta afectează doar timpul subiectiv. De aceea, în măsura în care coincide cu o *lipsă* de conștiință, ea nici nu mai poate fi numită, la propriu, "experiență".

Anestezia timpului poate aduce, însă, câteva importante precizări asupra stării noastre de veghe. Ne putem, spre exemplu, întreba dacă dihotomia veghe/somn are o valoare absolută în perspectiva unei percepții temporale obișnuite. Cei care dorm, arată Aristotel, "leagă clipa anterioară cu cea posterioară, făcînd din ele una singură"⁵⁰. Nu este vorba aici de o clipă unică, singulară, ci de identitatea tuturor clipelor între ele. Monotonia poate să inducă somnul tocmai pentru că ea produce o *omogenizare abstractă a timpului*. Pierzîndu-și heterogenitatea, timpul se "anulează". Este încă o dovadă a faptului că Stagiritul abordează problematica temporalității ca simultaneitate a identității și diferenței și nu doar ca identitate și, respectiv diferență, luate în sine.

Adormirea presupune, deci, o scădere a vitezei de sinteză temporală sub limita la care sinteza însăși poate fi numită "veghe". Și dacă subliniem că există un *prag al vitezei de sinteză a clipelor* o facem nu numai pentru a determina trecerea de la starea de veghe la cea de somn, ci mai ales pentru a constata că și *dincolo de veghe există o sinteză temporală*. Într-adevăr, treziți brusc din somn, noi putem povesti visul al cărui protagonist tocmai eram. *Amplitudinea* sintezelor temporale este, însă, în aceste cazuri, foarte mică. Prin urmare, somnul nu se instalează ca efect al lipsei sintezei, ci datorită scurtării lapsurilor temporale conștiente. Aceasta înseamnă că *atunci cînd dormim se întîmplă întotdeauna ceva*. Amplitudinea întîmplărilor "hipnotice" se situează, însă, sub pragul aceleia care definește starea de veghe. *Somnul este o veghe incompletă*.

Dar este oare starea de *veghe* cu totul străină de anestezia timpului? Dacă definiția temporală a somnului privea simțul "intern", cea a veghei angajează simțul "extern". Există

⁵⁰ *Ibidem*, 218b, 25 - 26.

și aici o viteză de prag a sintezelor temporale, la care clipele nu se mai disting. Este vorba de astă dată nu de "lentoarea" sintezei ci de "rapiditatea" ei. Ca efect, heterogenitatea percepției temporale dispare, lăsînd locul unei indistinții totale cu privire la scurgerea timpului. Două clipe heterogene a căror frecvență este peste frecvența de prag ne vor apare atunci ca una singură, omogenă. Din acest motiv, între clipele unui astfel de laps temporal al stării de veghe, timpul însuși pare a nu se scurge. Anestezia privitoare la scurgerea timpului definește, însă, somnul. *Veghea este un somn incomplet.*

Un timp absolut heterogen este imposibil (prima parte a celei de-a II-a aporii). La fel de imposibil este, prin urmare, și un somn pur. Visele sînt, într-un fel, vii. Un timp absolut omogen este imposibil (a doua parte a aceleiași aporii). La fel de imposibilă este, prin urmare, și o veghe pură. Viața este, într-un fel, un vis. Evident, toate aceste considerații sînt valabile doar pentru o conștiință obișnuită. Adică pentru una care nici nu veghează și nici nu doarme în mod absolut. Într-adevăr, cînd sîntem în stare de veghe, resimțim o anume distanță față de ceea ce ar constitui un contact direct cu realitatea, ca și cînd atenția noastră ar fi învăluită și/sau abstrasă într-un soi de "ceață", de difuzare a concentrării ce nu poate fi definită decît prin contrariul veghii însăși, adică prin somnolență. Este vorba tocmai de "reveria" prin care trecutul și viitorul nostru ne învăluie perpetuu prezentul. Căci trecutul și viitorul, pe care le percepem simultan (*háma*) cu prezentul, nu ni le putem re-prezenta decît prin "visare". Dar și invers. Este vorba, de astă dată, de ceea ce se întîmplă cu stările hipnotice, în care vise puternice provoacă reacții cît se poate de reale, ca să nu mai vorbim de stările induse prin hipnoză, cînd visul se confundă cu realitatea însăși.

În concluzie, dubla ocurență a timpului face ca temporalitatea veghii să fie mereu învăluită de cea a somnolenței sau, altfel spus, ca timpul "scurt" al concentrării atenției noastre să fie mereu învăluită de unul "lung", al unei abia perceptibile, difuze și deci onirice intenții. Care este raportul dintre timp și conștiința "mitică", la care face aluzie Stagiritul, vom vedea în altă parte.

In cel de al XL-lea an (1995) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)
fizică (semestrial)
chimie (semestrial)
geologie (semestrial)
geografie (semestrial)
biologie (semestrial)
filozofie (semestrial)
sociologie-politologie (semestrial)
psihologie-pedagogie (semestrial)
ştiinţe economice (semestrial)
ştiinţe juridice (semestrial)
istorie (semestrial)
filologie (trimestrial)
teologie ortodoxă (semestrial)
educaţie fizică (semestrial)

In the XL-th year of its publication (1995) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)
physics (semesterily)
chemistry (semesterily)
geology (semesterily)
geography (semesterily)
biology (semesterily)
philosophy (semesterily)
sociology-politology (semesterily)
psychology-pedagogy (semesterily)
economic sciences (semesterily)
juridical sciences (semesterily)
history (semesterily)
philology (quarterly)
orthodox theology (semesterily)
physical training (semesterily)

Dans sa XL-e année (1995) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* paraît dans les series suivantes:

mathématiques (trimestriellement)
physique (semestriellement)
chimie (semestriellement)
géologie (semestriellement)
géographie (semestriellement)
biologie (semestriellement)
philosophie (semestriellement)
sociologie-politologie (semestriellement)
psychologie-pédagogie (semestriellement)
sciences économiques (semestriellement)
sciences juridiques (semestriellement)
histoire (semestriellement)
philologie (trimestriellement)
théologie orthodoxe (semestriellement)
éducation physique (semestriellement)

43872