



IOAN BIRIŞ

LUCIAN BLAGA
CONCEPTELE DOGMATICE

Cuprins

Prefață

Capitolul I Lucian Blaga și filosofia abisalului

- 1.1. De la problema omului la problema abisalului
- 1.2. Raportarea lui Lucian Blaga la filosofia kantiană
- 1.3. Critica morfologiei culturii
- 1.4. Atitudinea față de psihanaliza freudiană
- 1.5. Diferențele dintre factorii stilistici blagieni și arhetipurile lui C. G. Jung
- 1.6. Dubletele conceptuale și natura abisalului

Capitolul II De la criza intelectului la criza conceptelor

- 2.1. Cum distingem între facultățile gândirii?
- 2.2. Criza intelectului în viziunea lui Lucian Blaga
- 2.3. Moduri de raționalizare

Capitolul III Philon din Alexandria și metoda dogmatică. Spre un model matematic al dogmei

- 3.1. Intuiția philoniană a unui model matematic al dogmei
- 3.2. Modelul geometriei cilindrice
- 3.3. Modelul geometriei proiective
- 3.4. Mulțimile transfinite ca echivalent matematic al dogmei

Capitolul IV Rolul metodologic al analogiei în formarea conceptelor

- 4.1. Primordialitatea limbajului analogic
- 4.2. Întemeierea metafizică a analogiei în viziunea lui Lucian Blaga
- 4.3. Principiul analogiei fără ascendență comună
- 4.4. Principiul potrivirii suficiente și principiul minimei potriviri în integrarea diferențialelor divine

Capitolul V Principiul identității și bifurcarea conjuncției logice

5.1. Sensuri ale identității în concepția lui Lucian Blaga

5.2. Necesitatea bifurcării conjuncției logice: conjuncția distributivă și conjuncția colectivă

5.3. Operatorul conjuncției la Lucian Blaga și D. D. Roșca: privire comparativă

Capitolul VI Linia experienței și conceptele științifice

6.1. Conceptele calitative (generice). Aristotel și genurile determinate

6.2. Lucian Blaga despre Galilei. Conceptele relaționale

6.3. Goethe și metoda morfologică. Conceptele-imagini

Capitolul VII Conceptele numerice

7.1. Paradoxul întemeierii logice

7.2. Identitatea logică și egalitatea matematică

7.3. De-realizarea numărului și primatul funcției. Către o interpretare simbolică a numărului

Capitolul VIII Despre logica noțiunilor dogmatice

8.1. Problema expansiunii conceptelor

8.2. Mecanismul logic al conceptelor dogmatice în viziunea lui Lucian Blaga

Bibliografie

Index de nume

PREFAȚĂ

S-au împlinit, de curând (pe 9 mai 2020), 125 de ani de la nașterea lui Lucian Blaga. Lucrarea de față poate fi privită și ca un modest omagiu adus cunoscutului filosof român, celui care ne oferă – într-un stil european, de tradiție humboldtiană – un sistem filosofic amplu și solid încheșat, o concepție metafizică originală. Dacă cei mai mulți dintre gânditorii români de până la primul război mondial erau profund preocupați de idealul Unirii celei Mari, de obiective prioritare formative, educațional-didactice, cu generația imediat următoare, post-unire, în care se regăsește la modul strălucit și Lucian Blaga, energiile creatoare se pot deschide către universalitate, înscriindu-se în cultura europeană majoră. Așa se afirmă destine precum cele ale lui Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Brâncuși, Eugen Ionescu, pentru a-i aminti pe cei mai cunoscuți, iar în creația filosofică îl găsim, pe primul loc, pe Lucian Blaga.

Volumul – pe care-l prezentăm acum cititorului – nu se ocupă de întreaga creație a filosofului român, ci doar de gândirea dogmatică, de conceptele dogmatice pe care filosoful din Lancrăm le consideră descoperirea sa, o descoperire care-l așează între marile figuri ale filosofiei europene a abisalului și care îi permite, în același timp, o deschidere originală către eforturile de largire a hotarelor logicii și cunoașterii științifice. Căci Lucian Blaga, după cum singur mărturisește, când se ocupă de probleme filosofice este interesat să obțină „supremă precizie și exactitate”, fără a renunța, totuși, să scrie „cât mai frumos”! Credem că nu întâmplător, Constantin Noica, aflându-se la un moment dat la o manifestare filosofic-literară la Cluj, afirma că – nu neapărat pentru a flata gazdele, între care se găsea și D. D. Roșca – , în ceea ce privește creația filosofică românească interbelică, doar două nume pot fi reținute, și „acelea se datorează Clujului”, respectiv e vorba de sistemul lui Blaga și de viziunea sistematică a lui D. D. Roșca.

Apropierea autorului cărții de față de opera filosofică a lui Lucian Blaga a cunoscut două momente mai importante. Primul moment datează din timpul liceului, cu profil de matematică-

fizică, din clasa a XI-a, la câțiva ani după dispariția marelui gânditor, când, la o lecție de matematică, profesorul ne-a vorbit de simbolul *Alef* al lui Cantor. În aceeași perioadă începusem să citesc și *Eonul dogmatic* al lui Blaga, profesorul de filosofie din liceu oferindu-mi, generos, lucrări din biblioteca personală. Dacă de la ora de matematică am rămas cu unele nedumeriri, propunându-mi să revin la amintitul simbol, când am citit paginile din cartea lui Blaga, mintea pareă mi s-a luminat pe loc, acel moment fiind atât de intens pentru mine încât mi-a pecetluit întreg destinul: atunci am decis să urmez filosofia, dar am dorit numai la Cluj, adică acolo unde a predat Blaga!

Mi-am respectat hotărârea, iar la începutul anilor '70 din trecutul veac XX studiam filosofia la Universitatea clujeană. Reveneam la lucrările lui Blaga din când în când, dar cel de-al doilea moment de apropiere ideatică aprofundată l-a ocazionat minunata inițiativă a Societății Culturale „Lucian Blaga” (fondată în 1990 la Cluj-Napoca) de a organiza anual un *Festival Internațional „Lucian Blaga”*, cadru în care s-a regăsit pentru multă vreme și o secțiune de filosofie. O mișcare aniversativă, cu „un tacit caracter disident”, cum spune Tudor Cățineanu, începuse în anii 80 la Sebeș, aproape de Lancrăm-ul lui Blaga, mișcare în care știam că se implicase și sociologul Achim Mihu (fiind și el din zonă), alături de alți oameni de cultură. Am participat cu comunicări de filosofie mai mulți ani, atât la Cluj-Napoca (aproape două decenii), cât și la unele de la Sebeș-Alba.

E greu de spus în câteva cuvinte cât de mult contează, pentru exegeza unei opere, astfel de dezbateri anuale, care angrenează mai mulți specialiști și o efervescentă specială a ideilor. Mulți ani la rând *Festivalul Blaga* de la Cluj era deschis de fiica filosofului, Dorli Blaga. Nu de puține ori am rămas la discuții până noaptea târziu, în jurul lui Eugen Todoran, fost student al filosofului, alături de Tudor Cățineanu, Constantin Grecu, Iosif Cheie-Pantea și Cornel Haranguș. Ori alături de Nicolae Breban, care, până la finalul discuțiilor, ajungea negreșit la Nietzsche. Sau, uneori, în dialog molcom și așezat cu Mircea Tomuș. De-a lungul anilor i-am audiat pe mai mulți participanți și am avut nu puține schimburi de idei. Amintesc aici o seamă dintre ei: Andrei Alexandru Achim, Alexandru Boboc, Angela Botez, Gheorghe Clitan, Aurel Codoban, Ion Copoeru, Carmen Cozma, Teodor Dima, Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Petru Ioan, Ionuț Isac, Michael S. Jones, Vasile Muscă, Florentina Muțiu, Ionel Narița, Eugeniu Nistor, Ilie Pârvu, Alexandru Petrescu, Marta Petreu, Iasmina Petrovici, Florian Roatiș, Rainer Schubert,

Alexandru Surdu, Teodor Vidam, Gheorghe Vlăduțescu și alții, pe care, poate, i-am uitat în această înșiruire.

Comunicările și studiile elaborate de către autor în acest context au fost publicate în *Revista de filosofie*, nr. 6/1993, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XI, 2015, în volumele *Lucian Blaga, D. D. Roșca. 110 de la naștere și Meridian Blaga, Filosofie*, numerele 2, 5, 6, 8, 9, 10, acestea din urmă apărând sub îngrijirea distinsei doamne Irina Petraș, la Editura Casa Cărții de Știință din Cluj-Napoca. Parte din ideile susținute în aceste studii, precum și în alte lucrări ale autorului, precum *Conceptele științei ori Filosofia și logica științelor sociale* se regăsesc în volumul de față, dezvoltate sau adaptate la cerințele interne ale capitolelor, alături de unele capitole noi, realizate cu această ocazie.

Așa cum se poate vedea în acest volum, filosoful Lucian Blaga se înscrie, în plan metafizic, prin originala sa creație, alături de marii gânditori europeni ai abisalului, ca alternativă de prim rang în raport cu viziunile lui Spengler, Frobenius sau Jung. Construcția sa se dorește, apoi, o soluție contemporană la „criza intelectului” în fața noilor probleme ale cunoașterii științifice, în fața noilor „paradoxii”. Asumând „suprametoda” îngemănată peste tot cu matematica, Blaga ne deschide calea unei modelări matematice a dogmei. Investigarea în continuare a mecanismului logic al gândirii dogmatice îl conduce pe filosoful clujean la o teoretizare subtilă a principiului analogiei, la ceea ce noi vom numi „bifurcarea” conjuncției logice, apoi la constituirea conceptelor științifice în funcție de „linia experienței”, la complicata eșafodare a conceptelor numerice, pentru deslușirea, în final, a misterioaselor concepte dogmatice, atât de importante – în viziunea lui Blaga – pentru discursul metafizic contemporan și, deopotrivă, pentru nevoile cunoașterii științifice.

Capitolul I

LUCIAN BLAGA ȘI FILOSOFIA ABISALULUI

Într-un sens larg, s-a spus uneori că întreaga gândire occidentală modernă este o gândire a abisalului, în sensul că ea presupune distincția fundamentală dintre „vizibil” și „invizibil”, iar partea invizibilă constituie fundamentul celei vizibile. În acest sens cuprinzător, distincția tocmai amintită ar include pe aceea dintre conștient și inconștient, termenul din urmă fiind adesea utilizat ca echivalent al abisalului.

Este interesant de remarcat faptul că, deși în lunga tradiție a filosofiei europene s-a vorbit încă din antichitate de problemele sufletului, problema inconștientului (sau a abisalului) se afirmă ca problemă deosebit de importantă doar în modernitate. La Descartes, de exemplu, conștiința acoperă întreaga sferă a psihicului, inconștientul neconstituind încă o problemă pentru analiză. În cea de-a doua meditație din *Meditationes de prima Philosophia*, Descartes se întreabă la un moment dat ce este omul și atrage atenția că dacă vom răspunde că omul este „un animal rațional”, atunci ne vom afunda în probleme dificile, căci va trebui cercetat ce este un animal și ce este rațional. Pentru a da un răspuns simplu și evident, părintele raționalismului modern ne îndeamnă să avem în vedere în primul rând ceea ce se ivește în minte când punem întrebarea (faptul că avem față, membre, trup etc.), apoi faptul că putem umbla, ne putem hrăni, că simțim și cugetăm, adică facem acțiuni pe care le raportăm la suflet. Dar, continuă Descartes, „ce era sufletul acesta, fie nu luam în seamă, fie mi-l închipuiam drept nu știu ce materie subtilă, asemenea vântului sau flăcării ori eterului, care să fie răspândit în părțile mele cele mai de rând”¹.

Răspunsul lui Descartes este bine cunoscut: la întrebarea ce este omul vom putea spune că este cuget, deoarece oricât ne-am îndoii, trebuie să recunoaștem că în acest timp cugetăm, gândim, și atât timp cât cugetăm, înseamnă că existăm. Deci omul este un lucru cugetător, este

¹ René Descartes, *Două tratate filozofice. Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 253.

un intelect, un suflet. Pe filosoful francez nu-l interesează mai mult, respectiv nu-l interesează posibilele împărțiri ale sufletului în ceea ce este conștient și ceea ce este inconștient. Căci el este convins că sufletul nu poate fi divizat, că nu putem avea „părți” de suflet. Sufletul e legat de tot corpul, deci nu putem afirma că ar putea fi legat numai de anumite părți ale lui, întrucât și corpul este „unul”, crede Descartes, adică este într-un fel indivizibil. „Nu putem nicidecum concepe o jumătate sau o treime dintr-un suflet, nici ce întindere ocupă el sau că ar deveni mai mic prin faptul că tăiem vreo parte a corpului; știm însă că sufletul se separă în întregime de corp când se desface îmbinarea organelor acestuia”². Pentru Descartes era important faptul că – prin răspunsul găsit la întrebarea ce este omul – se atingea obiectivul de a putea obține o cunoaștere de sine cu un anumit grad de certitudine³, adică se atingea scopul unei cunoașteri obiective.

1.1. *De la problema omului la problema abisalului*

Firește, concepția lui Descartes a suscitat nu puține discuții, asupra cărora nu este cazul să insistăm aici. Reținem doar că el era mulțumit de obținerea unei cunoașteri obiective ca urmare a certitudinii cunoașterii de sine. Dar, ne putem întreba, cunoașterea unor stări mentale imediate e totuna cu înțelegerea unui „eu” de care aparțin aceste stări mentale la un moment dat? La o astfel de întrebare va răspunde critic Leibniz, cel care introduce, se pare, pentru prima dată, problema inconștientului în filosofia modernă. Pentru filosoful german, acea cunoaștere a unor stări mentale imediate – la care se oprea Descartes – nu este decât o „stare trecătoare”, nu este decât „percepție”. Sau în cuvintele lui Leibniz⁴: „Starea trecătoare care îmbrățișează și reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanța simplă, nu este altceva decât ceea ce numim *percepție* – pe care trebuie să o deosebim de a percepție, adică de conștiință, cum se va vedea în cele ce urmează. Și în acest punct cartezienii au făcut o greșală gravă, neținând socoteală de percepțiile de care nu suntem conștienți”. Așadar, pentru Leibniz conștiința este ceva mai mult decât percepția, iar pe lângă fenomenul conștiinței trebuie să ținem seamă și de inconștient, fenomen pe care cartezienii l-au ignorat. Cu Leibniz, problema inconștientului își începe marea sa carieră filosofică și științifică pentru secolele care au urmat.

² René Descartes, *Pasiunile sufletului*, traducere de Dan Răutu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 72.

³ În literatura noastră de specialitate se poate consulta și Marius Dumitrescu, *Descartes sau certitudinile îndoielii*, Editura A92, Iași, 1996.

⁴ G. W. Leibniz, *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, Editura Humanitas, București, 1994, paragraful 14, p. 58.

În acest moment se impune să facem următoarea precizare. Problema inconștientului, așa cum apare ea în teoria lui Leibniz prin raportare critică la Descartes, este una cosubstanțială problemei omului. Să nu uităm că Descartes pornise în investigația sa de la întrebarea ce este omul? Iar Leibniz, prin analiză critică a răspunsului lui Descartes, introduce distincția conștient – inconștient cu scopul de a explica omul. Aceeași problemă a omului din perspectiva cunoașterii se găsește în prim-planul atenției și pentru Kant. În definitiv, spune un bun cunoscător al filosofiei kantiene⁵, scopul întregii filosofii, în concepția lui Kant, este acela de-a „îmbunătăți omul” (*d’améliorer l’homme*). Asupra concepției lui Kant vom reveni.

Secolul XX va cunoaște, în spațiul filosofic și științific, o afirmare de forță a filosofiei abisalului (inconștientului), domeniu în care întâlnim teoretizarea psihanalitică (marcată de ideile lui Freud), morfologia culturii (în frunte cu Spengler și Frobenius), dar și studiul arhetipurilor culturale (prin studiile lui Jung). În foarte mare măsură, filosofia lui Blaga se înscrie în acest domeniu, reprezentând o alternativă de primă mărime la teoriile amintite⁶.

Lucian Blaga pornește și el de la problema omului. Drept postulat pentru studiul abisalului trebuie să luăm crezul filosofului din Lancrem, formulat în mod repetat în scrierile sale, după care ființa umană este așezată principial în două moduri de existență, în două orizonturi: cel al sensibilului, al concretului, și acela al misterului, al revelației. Să dăm cuvântul lui Blaga din lucrarea *Știință și creație* (1942)⁷:

Omul există în două orizonturi cu totul diferite: întâi în orizontul concret, al lumii sensibile, și pentru autoconservarea sa; și al doilea: omul există în orizontul misterului și pentru revelarea acestuia. Întâiul mod existențial caracterizează pe om ca pe orice altă ființă animală. Acest mod nu-i este prin urmare specific. Numai prin al doilea mod existențial omul devine de fapt ființă omenească deplină. Cu alte cuvinte existența în orizontul misterului și în vederea revelației, face parte, în chip esențial, din însăși definiția ființei umane. Iată un prim cadru, pe care urmează să-l ținem permanent în vedere.

⁵ Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, Presses Universitaires de France, 8^e edition, 1989, p. 26.

⁶ Nutrim convingerea că, dacă lucrările lui Blaga din domeniul filosofiei abisalului ar fi fost traduse imediat în limbi de circulație, teoria filosofului român ar sta, astăzi, alături de cele amintite (devenite clasice), ca alternativă viabilă și roditoare. Căci, așa cum apreciază și profesorul Petre Dumitrescu, „filosoful din Lancrem reprezintă la modul superlativ generația de intelectuali români care a produs după primul război mondial trecerea de la cultura de tip didactic, angajată în planul unor comandamente istorice concrete, a cărții de învățătură, la veritabila cultură creatoare, liberă, deschisă pentru tot felul de «experiențe» de care este capabil omul” (Petre Dumitrescu, *Studii de filosofie românească. Teme și interpretări*, Tipo Moldova, Iași, 2002, p. 129).

⁷ Lucian Blaga, *Opere, 10, Trilogia valorilor*, Editura Minerva, București, 1987, p. 193.

Așa cum se poate observa din cele spuse de către Lucian Blaga, orizontul misterului trebuie să facă parte în mod esențial din definiția omului, ceea ce înseamnă că registrul abisalului este mai important decât primul registru, al orizontului concret, întrucât orizontul lumii sensibile nu este specific uman, el fiind comun și altor ființe animale. Firește, postulatul lui Blaga despre ființarea omului în cele două orizonturi pare să funcționeze pentru studiul culturii. Dar, atrage atenția filosoful nostru, studiul asupra culturii poate ajuta la clarificarea unor probleme de filosofia cunoașterii, respectiv de filosofia științei. Căci, în măsura în care știința este o activitate constructivă, ea va fi marcată în mod conclusiv de diferiți factori stilistici din profunzimile inconștientului.

Totodată, din postulatul amintit decurge ideea că trebuie să distingem între două tipuri de cunoaștere solidare celor două orizonturi: respectiv, cunoașterea de tipul I, cu categoriile conștiinței, și cunoașterea de tipul II, cu categoriile inconștientului. În mod normal, constată Blaga, știința dispune de zone unde totul se poate explica prin categoriile conștiinței. Dar există și o garnitură de categorii mai profunde, de natură stilistică, abisală, categorii care „ajustează” sau modelează efortul de cunoaștere și rezultatele acestuia, având o anumită „putere categorială”. Categoriile abisale se organizează într-un fel de câmp de forțe, care poate fi numit „câmp stilistic”. Iată de ce, va considera Blaga, după ce foarte multă vreme s-a insistat asupra importanței conceptelor și categoriilor de tipul I, asupra rolului metodelor empirice, deductive, inductive sau intuitive în constituirea științei, a venit momentul ca logica și teoria cunoașterii să încorporeze și conceptul de „câmp stilistic”⁸.

Cele două tipuri de cunoaștere sunt ireductibile unul la celălalt. Lucian Blaga subliniază că, pornind dinspre conștiință (dinspre spiritul conștient), în cazul cunoașterii de tipul I ne îndreptăm către lumea simțurilor prin intermediul categoriilor conștiinței, categorii care au menirea să organizeze senzațiile. Cât privește cunoașterea de tipul II, situația e ceva mai complicată. Aici spiritul cuprinde deopotrivă conștiința și inconștientul, lumea simțurilor și categoriile care organizează senzațiile (adică toată structura primului tip de cunoaștere), dar și orizontul misterelor, categoriile abisale (stilistice) și misterele cu adâncimea lor (transcendențele).

⁸ *Ibidem*, p. 179.

Despre categoriile din primul tip de cunoaștere, ne încredințează Blaga, putem spune că sunt ale inteligenței, că posedă o anumită generalitate și că numărul lor poate varia. În schimb, categoriile abisale reprezintă un „patrimoniu *structural* al spiritului uman”⁹, nu au caracter de generalitate (și nici măcar aspirația către generalizare) și dispun de o variabilitate mai mare sau mai mică în cadrul matricei stilistice. Grafic situația este reprezentată de către Blaga în felul următor¹⁰:

⁹ *Ibidem*, p. 202.

¹⁰ *Ibidem*, p. 201.

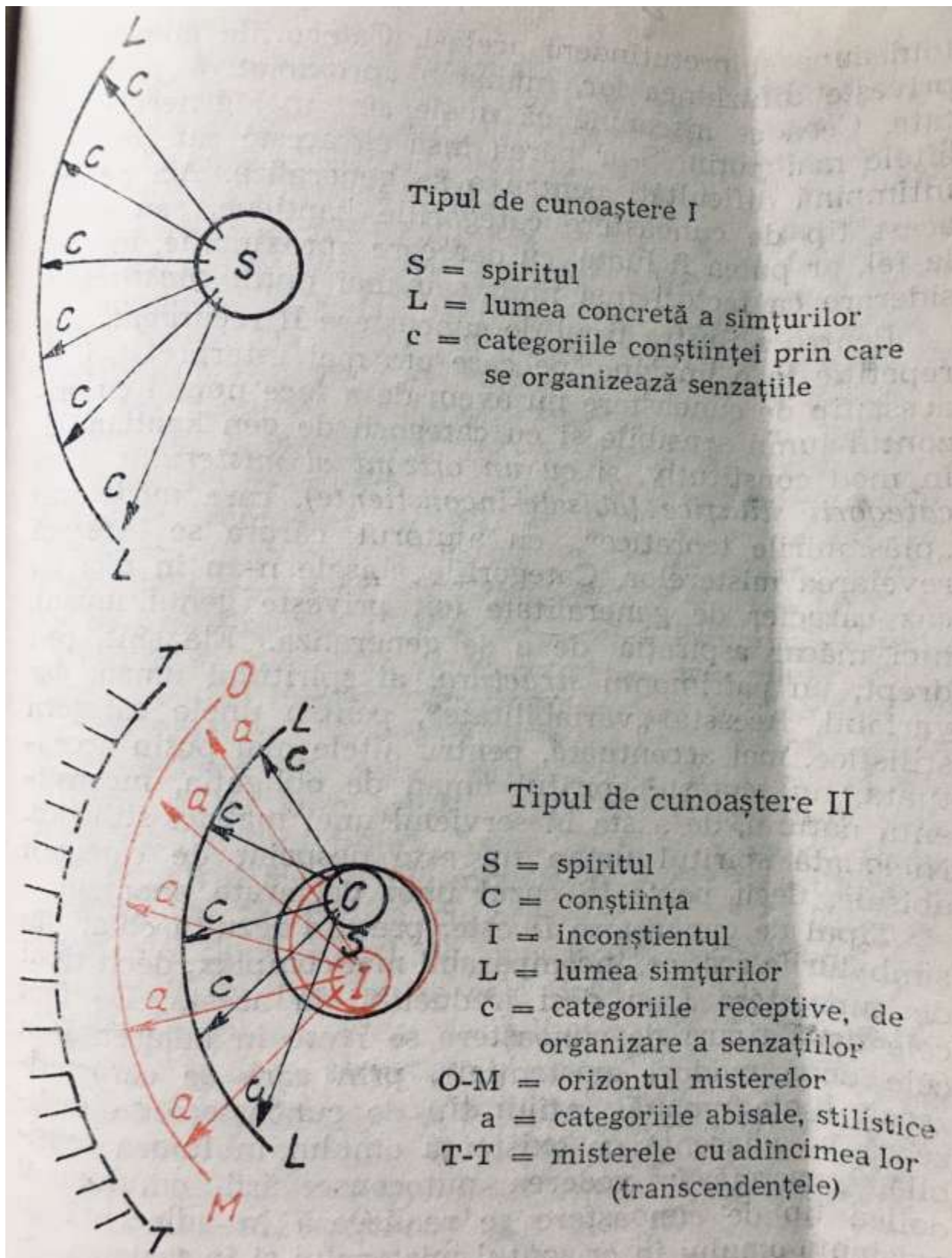


Figura 1. Cunoașterea de tipul I și de tipul II la Lucian Blaga

Dar cum ajunge Lucian Blaga la această concepție? Nu pretindem să oferim un răspuns complet la această întrebare, ci măcar unul parțial, prin raportarea critică a filosofului român la alte teorii din domeniul abisalului.

1.2. Raportarea lui Lucian Blaga la filosofia kantiană

Așa cum rezultă din scrierile lui Lucian Blaga, în conturarea concepției sale el face dese referiri critice la teoria lui Kant și la unii neokantieni, la reprezentanții morfologiei culturii, la psihanaliză dar și la teoria arhetipurilor promovată de către Jung. Să le vedem, în rezumat, pe rând.

Multe dintre încercările de afirmare a noi sisteme de gândire sau de noi orientări în filosofia contemporană pornesc de la Kant. În acest sens nici Blaga nu face excepție¹¹. Dar încă din lucrarea sa, *Eonul dogmatic* (1931), tânărul filosof român ține să precizeze că nu va întrebuința termenii de „dogmă” și „dogmatic” în sens kantian. Căci, pentru Kant, „dogma” este o teză care depășește experiența și este acceptată fără un control critic prealabil. Or, constată Blaga, punctul de vedere kantian este „inoperant pentru noi”¹², în condițiile în care filosoful român propune utilizarea dogmelor configurate în teologia creștină ca formule de cunoaștere de un gen aparte. Aceste formule, dincolo de aspectul lor metafizic, „ascund” un sens metodologic care „până acum nu a fost remarcat îndeajuns nici de filosofi, nici de teologi”¹³. Iar metoda dogmatică, apreciază filosoful nostru, ar putea deschide pentru filosofia contemporană perspective cu totul noi și foarte promițătoare.

Studiind aspectele istorice ale afirmării dogmelor în teologia creștină, gânditorul român concluzionează că apariția dogmelor presupune o anumită criză a intelectului, o criză în care – neputând să realizeze sinteze ultime – intelectul se vede nevoit să „evadeze” din sine și să adopte

¹¹ Mircea Eliade, în convorbirile sale cu Lucian Blaga, publicate sub titlul „Curajul creației și obsesia universalului” în revista *Vremea*, 22 august 1937, apreciază la un moment dat că încercarea filosofului român de a construi un sistem filosofic presupune „un curaj pe care, de la Hegel, nu l-a mai avut niciun filosof contemporan”. Iar Lucian Blaga îi răspunde: „Nu pot afirma că stăpânesc în întregime istoria filosofiei, până la amănunte, însă în tot ce-am citit n-am găsit nimic asemănător sistemului meu” (după *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Antologie de texte *din și despre* opera filosofică de Angela Botez, Editura Științifică, București, 1996, pp. 186-187).

¹² Lucian Blaga, *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 200.

¹³ *Ibidem*, p. 198.

formule ce nu mai sunt accesibile logicii obișnuite. În fața acestei situații, când concretul existent depășește logicul, nu sunt posibile decât următoarele trei atitudini, crede Blaga¹⁴: 1) afirmarea logicului ca exclusiv existent (concretul putând fi degradat la simplă iluzie); 2) afirmarea concretului ca exclusiv existent (caz în care logicul poate fi degradat la simplă ficțiune); 3) afirmarea unui *modus vivendi* între logic și concret. Firește, Lucian Blaga optează pentru cea de-a treia atitudine.

Dar dacă ținem seamă de această criză istorică a intelectului, mai suntem îndreptățiți să distingem între sensibilitate, intelect și rațiune în maniera lui Kant? Răspunsul lui Blaga este negativ, așa cum subliniază în *Censura transcendentă* (1934): „Deosebirea pe care o fac unii gânditori între «intelect» și «rațiune», după model kantian, nu-și găsește întrebuințarea într-o lucrare ca a noastră”¹⁵. Pentru Blaga, rațiunea este în fapt tocmai intelectul autonom care beneficiază de legile sale funcționale. În consecință, raționalul nu este o structură ontologică și nici una transcendentă, ci mai degrabă o structură imprimată cunoașterii individuale.

Formula de cunoaștere dogmatică trebuie scoasă, așadar, din cadrul său istoric revelație-credință, și reasezată în procesul firesc al cunoașterii dinamice. Pentru aceasta trebuie să distingem de acum înainte între două stări fundamentale ale intelectului: a) starea en-statică (în care intelectul își folosește funcțiile sale logice normale); b) starea ec-statică (în care intelectul este nevoit să evadeze din sine și să renunțe la utilizarea funcțiilor sale logice). Iar formula dogmatică este produsul intelectului ecstatic. Procedând în acest fel, crede Blaga, în cadrul metafizicii se poate ajunge la o garanție sporită pentru stabilizarea concepțiilor prin intermediul dogmatizării, așa cum se sugerează și în următoarea schemă rezumativă din *Eonul dogmatic*¹⁶:

¹⁴ *Ibidem*, p. 230.

¹⁵ *Ibidem*, p. 497.

¹⁶ *Ibidem*, p. 296.

Intelectul

Intelect enstatic	Intelect ecstetic
Gândirea magică Gândire mitică Gândire rațională . . .	Gândirea dogmatică utilizând: Elemente de gândire magică, Elemente de gândire mitică, Elemente de gândire rațională . . .

Figura 2. Intelectul enstatic și intelectul ecstetic în viziunea lui Lucian Blaga

Așa cum precizează în mod repetat Lucian Blaga, intelectului enstatic îi corespunde cunoașterea de tipul I, numită și *cunoaștere paradisiacă*, în cadrul căreia obiectul de cunoscut este considerat în întregime „dat” fie în intuiție, fie în imaginație, fie în abstracțiune. În schimb, intelectului ecstetic îi corespunde cunoașterea de tip II, numită *cunoaștere luciferică*, unde există o anumită detașare de obiectul de cunoscut, dar fără a-l păsăsi. În acest caz obiectul nu mai este un „dat” monolitic, ci un ceva despăcat în două, într-o parte care se „arată” (*fanicul*) și o parte care se „ascunde” (*cripticul*). Acest „criptic” este cumva un echivalent al „lucrului în sine” al lui Kant? Nu, răspunde Blaga, deoarece „lucrul în sine” kantian este o limită, este opac și nu poate fi disponibil. Pe când „misterul” din concepția lui Blaga poate fi deschis, iar cunoașterea luciferică intră în posesia obiectului. Din această situație decurg trei posibilități¹⁷: 1) atenuarea calitativă a misterului deschis, ceea ce înseamnă *plus-cunoaștere*; 2) permanentizarea calitativă a misterului deschis, adică *zero-cunoaștere*; 3) întărirea calitativă a misterului deschis, respectiv *minus-cunoaștere*. Situație pentru care Blaga ne oferă figura următoare¹⁸:

¹⁷ *Ibidem*, p. 326.

¹⁸ *Ibidem*, p. 329.

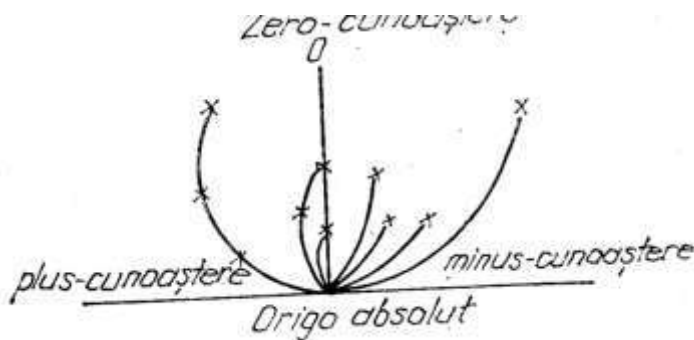


Figura 3. Zero-cunoașterea, plus-cunoașterea și minus-cunoașterea la Lucian Blaga

În cadrul cunoașterii paradisiace, conceptele categoriale – cum le spune Blaga – reușesc să acopere materialul concret. Dar în cadrul cunoașterii luciferice, categoriile abisale îndeplinesc rolul de „punte de salt” în cripticul unui mister deschis. Cu construcția sa despre procesul cunoașterii, Lucian Blaga va considera că a mers mult mai departe decât filosoful Kant, deoarece acesta n-a trecut de cunoașterea paradisiacă. „Teoria kantiană, și în genere, cele post-kantiene, au concurat toate – scrie Blaga în *Cunoașterea luciferică* – la definirea unui singur fel de cunoaștere: a celei paradisiace”¹⁹.

Cât privește cunoașterea paradisiacă, în mare Blaga e de acord că filosoful Kant a descris relativ adecvat rolul conceptelor și al categoriilor în acest proces. Teza kantiană conform căreia „categoria nu are altă folosire pentru cunoașterea obiectelor decât aplicarea ei la obiecte ale experienței”²⁰ este una acceptată. Pentru Kant, procesul de cunoaștere conține două elemente: conceptul, prin care un obiect este gândit (= categoria); intuiția, prin care obiectul este dat. Intuiția nu poate fi decât sensibilă, fie că este pură (spațiu și timp), fie că este empirică (prin reprezentarea a ceva ca real în spațiu și timp cu ajutorul senzației). Nici conceptele pure ale intelectului, nici categoriile nu ne oferă cunoștințe despre obiecte decât prin aplicarea lor la intuiția empirică, iar această cunoaștere se numește experiență.

Dar teoria kantiană a cunoașterii nu-l mulțumește pe Blaga îndeajuns nici în cazul cunoașterii paradisiace. Dacă acceptăm, la modul general, că procesul de cunoaștere reprezintă un raport necesar de la „subiect” la „obiect”, spune Blaga, atunci cunoașterea ar trebui să fie și

¹⁹ *Ibidem*, p. 347.

²⁰ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 141.

obiectivă, și subiectivă. Kant se află însă în fruntea subiectiviștilor, iar încercarea sa trebuie considerată una eșuată (*Censura transcendentă*)²¹. Căci, scrie autorul român într-o notă de subsol, invenția metodologică a lui Kant, respectiv transcendentalismul, a fost „psihologizat” de Kant însuși, apoi „metafizicizat” de Fichte, pe urmă „logicizat” de școala de la Marburg²² și așa mai departe. E drept, constată apoi Blaga, la Kant formele sensibilității sunt privite ca un fel de „constante subiective, absolute”, ceea ce ar asigura obiectivitatea în cunoaștere, dar aceasta reprezintă doar o concesie pentru modelul newtonian și un „exces de zel matematic” (*Orizont și stil*, 1935)²³, nu o descriere corectă a procesului de cunoaștere.

1.3. Critica morfologiei culturii

În poziționarea sa în domeniul filosofiei abisale, Lucian Blaga se lovește în primul rând de teoria morfologică a culturii, teorie aflată în vogă la început de secol XX. Fără să intrăm în amănunte, amintim doar că, un autor ca Alois Riegl a evidențiat rolul factorilor spațiali și temporali în explicarea diverselor orientări artistice, iar Frobenius va vorbi de un sentiment al spațiului (în studiile sale despre culturile africane), ajungând să întemeieze morfologia culturii. Dar cel care va deveni liderul emblematic al acestei orientări este Oswald Spengler, cu faimoasa sa lucrare *Declinul Occidentului* (*Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. 1, Viena 1918; vol. 2, München 1922).

Așa după cum mărturisește, Spengler a împrumutat metoda de la Goethe, iar modul de punere a problemelor de la Nietzsche. Obiectivul stabilit în lucrarea amintită este acela de a încerca să dea seamă de destinul culturii occidentale, întrebându-se dacă există o logică a istoriei. Căci, spune Spengler, așa cum există o logică a spațiului pentru necesitatea cauzală, tot așa ar trebui să existe o logică a timpului pentru necesitatea organică a destinului²⁴. După concepția lui Spengler, toate culturile au ca substrat un „suflet” al lor, manifestat în simbolisme spațiale (de exemplu, sufletul apolinic, detașat de orice perspective, presupune un spațiu rotunjit, limitat; sufletul faustic implică spațiul tridimensional; sufletul arab are ca substrat un sentiment al spațiului boltă etc.).

²¹ Lucian Blaga, *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 509.

²² *Ibidem*, p. 475.

²³ Lucian Blaga, *Opere*, 9, *Trilogia culturii*, Editura Minerva, București, 1985, p. 137.

²⁴ Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, vol. 1, traducere de Ioan Lascu după ediția franceză (1931), Editura Beladi, Craiova, 1996, p. 16.

Dar în momentul în care se ajunge la analiza simbolismelor spațiale, morfologiei culturii sunt nevoiți să se confrunte cu teoria lui Kant a cunoașterii. În acest sens, Spengler este cât se poate de categoric²⁵:

La fel cum el a viciat problema timpului asimilându-l aritmeticii, pe care n-o cunoștea în esență, vorbind astfel de o fantasmă a timpului fără o direcție vie, în consecință doar o schemă spațială, Kant a viciat și problema spațiului, confundându-l cu o geometrie a universului. Câțiva ani după ce Kant și-a încheiat opera, întâmplarea a vrut ca Gauss să descopere prima geometrie neeuclidiană, a cărei existență incontestabilă a demonstrat că există și *mai multe* feluri de spațiu cu trei dimensiuni strict matematice, toate „cu certitudine *apriorice*”, fără ca *nici* una din ele să poată fi considerată „o formă a intuiției”.

Fără îndoială că Lucian Blaga a fost sensibil la acest gen de critică a poziției lui Kant. Așa cum se temea că unii ar putea înțelege misterele sau pe Marele Anonim din construcția sa metafizică drept un analog al „lucrului în sine” kantian, Blaga avea motive să se teamă și că teoria sa ar putea fi văzută ca o variantă a morfologiei culturale profesată de către Spengler. De aceea detașarea filosofului român de concepția kantiană, dar și de cea spengleriană este cât se poate de viguroasă. După cum am arătat deja, Blaga vede în „obiectivitatea” kantiană a spațiului și timpului doar o concesie pentru modelul newtonian, un exces. Dar nu este de acord nici cu poziția lui Spengler, subliniată în citatul dat mai înainte, că spațiul tridimensional este o formă numai a omului occidental. Asta e o „iluzie” a morfologilor, spune Blaga! „Teoria morfologică despre variabilitatea orizonturilor e amenințată de caducitate, câtă vreme socotim aceste orizonturi drept forme ale sensibilității conștiente”²⁶. Soluția corectă a problemei, crede Blaga, nu o găsim în morfologia sensibilității conștiente (care ține de cunoașterea paradisiacă), ci în sfera noologiei abisale.

1.4. *Atitudinea față de psihanaliza freudiană*

În psihanaliza sa, Freud și-a făcut și el un titlu de glorie din investigarea inconștientului. Relația conștient – inconștient este reprezentată de către Freud printr-o imagine spațială²⁷:

²⁵ *Ibidem*, p. 238.

²⁶ Lucian Blaga, *Opere, 9, Trilogia culturii*, p. 138.

²⁷ Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză. Psihopatologia vieții cotidiene*, traducere de dr. Leonard Gavrilu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 256.

Asemui deci sistemul inconștientului cu o anticameră spațioasă, în care pulsunile psihice se comportă asemenea unor ființe vii. Această încăpere se află în vecinătatea alteia mai strâmte, un fel de salon în care stă conștiința. La intrarea în salon stă însă de strajă un gardian care cercetează fiecare tendință psihică, îi impune cenzura și o împiedică să intre dacă nu-i este pe plac. Că gardianul respinge o anumite tendință chiar din prag sau că o scoate afară după ce a pătruns în salon, deosebirea nu este prea mare și rezultatul este cam același.

Din motive de aplicație psihiatrică, această dualitate inconștient – conștient se cere a fi mai nuanțată, astfel că Freud va vorbi în termeni de „eu”: un „eu instinctual”, vegetativ; un „supra-eu” al tradiției, al moștenirii culturale; un „eu social” al conștiinței morale ce permite socializarea; un „eu ideal” și un „eu rațional” sau critic. În relaționarea acestor tipuri de „eu”-uri pot fi sesizate atunci diferite zone precum cele ale cenzurării, reprimării, dar și ale refulării, sublimării sau deliberării.

Toate aceste procese de care se face caz în psihanaliză, „cu mult aparat publicistic”, constată Lucian Blaga, sunt aduse în discuție „în legătură cu pierderea și redobândirea echilibrului psihic” (*Geneza metaforei și sensul culturii*, 1937)²⁸. Teoria este construită, deci, din motive medicale. Dar ceea ce-l interesează pe filosoful român este faptul că teoria psihanalitică înclină să considere creațiile culturale ca echivalent al unor boli, iar unele boli ca echivalent al creației culturale. E de necontestat, acceptă Blaga, faptul că unii bolnavi psihici sunt vindecabili prin îndrumarea către creație. Dar de aici nu trebuie trasă concluzia, precum în psihanaliză, că funcția de creație, luată în genere, este de natură terapeutică. Cel mult se poate spune că doar în mod cu totul accidental creația are și o funcție terapeutică.

1.5. Diferențele dintre factorii stilistici blagieni și arhetipurile lui C. G. Jung

După cum se știe, C. G. Jung, având și el aceleași preocupări medicale și terapeutice cu ale lui Freud, a fost multă vreme discipolul acestuia din urmă. Ruptura dintre cei doi s-a produs, după cum mărturisește Jung, în felul următor²⁹:

Când am ajuns în lucrarea mea *Transformări și simboluri ale libidoului* către final, la capitolul despre «Sacrificiu», am știut dinainte că mă va costa prietenia cu Freud. Acolo urmau să fie expuse propriile-mi concepții asupra incestului, transformarea decisivă a conceptului de libido, precum și alte idei, în care mă deosebeam de Freud

²⁸ Lucian Blaga, *Opere*, 9, *Trilogia culturii*, p. 452.

²⁹ C. G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții*, consemnate și editate de Aniela Jaffé, traducere de Daniela Ștefănescu, Editura Humanitas, București, 2010, p. 201.

[...] Timp de două luni n-am fost capabil să mă ating de condei, fiind chinuit de conflictul: să trec sub tăcere ceea ce gândesc sau să risc pierderea prieteniei lui? În cele din urmă, m-am decis să scriu – și m-a costat, într-adevăr, prietenia lui Freud. După ruptura cu Freud s-au îndepărtat de mine toți prietenii și cunoscuții mei.

De ce ajunsese Jung în conflict cu teoria lui Freud? Pentru că, din experiența sa de terapeut, Jung a înțeles la un moment dat că „în psihoză zace ascunsă o psihologie generală a personalității, că și aici se regăsesc vechile conflicte ale omenirii”³⁰. Pentru a-și diferenția contribuția de psihanaliza lui Freud, Jung își va numi teoria sa drept „psihologie analitică”. Jung a observat că diferitele mituri și povestiri din literatura universală conțin anumite *motive repetitive*, conțin imagini și conexiuni care pot fi numite *reprezentări arhetipale*, pre-forme inconștiente la nivel colectiv. „*Conceptul de arhetip* – scrie Jung –, inevitabilul corelat al ideii de inconștient colectiv, indică prezența în psihic a anumitor forme universal răspândite”³¹.

Acest inconștient colectiv nu se formează în procesul de dezvoltare individuală a persoanelor, ci se moștenește. Or, pentru Freud, inconștientul este redus la conținuturile refulate sau uitate. În schimb, inconștientul colectiv propus de Jung conține arhetipuri, forme exprimate prin mituri și basme în culturile popoarelor, dar manifeste și în cazurile individuale.

Lucian Blaga va considera că termenul de „arhetip”, ales de către Jung, este unul destul de fericit (*Aspecte antropologice*, 1947-1948)³². Dar observă în același timp că Jung este foarte ezitant cu privire la natura arhetipurilor, considerându-le când un fel de imagini, de icoane, când niște reprezentări concentrate, când mănunchiuri de disponibilități menite să conducă fantezia umană către construirea de imagini de o anumită structură. Apoi, prin teoretizarea sa a inconștientului colectiv, Jung admite un fel de „memorie ereditară”, admite că unele arhetipuri s-au format chiar în fază animală, adică sunt înrădăcinate în registrul instinctual-biologic. Or, spre deosebire de arhetipurile lui Jung, factorii stilistici teoretizați de Blaga aparțin strict sferei culturale a umanului, a creației umane.

³⁰ *Ibidem*, p. 159.

³¹ C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Jurnalul Literar, București, 1994, pp. 21-22.

³² Lucian Blaga, *Opere, 11, Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, București, 1988, p. 329.

Pentru a-și diferenția cât mai limpede propria teorie de aceea a lui Jung, Lucian Blaga alcătuiește un tablou comparativ³³ între arhetipuri și factorii stilistici, tablou pe care îl putem rezuma astfel: 1) arhetipurile sunt cristalizări ale unor experiențe înrădăcinate biologic-instinctiv la nivelul ființei animale, în orizontul lumii sensibile; factorii stilistici sunt factori modelatori ai spiritului uman, spirit situat în orizontul necunoscutului ce va fi revelat prin creații de cultură; 2) arhetipurile sunt generale și stereotipe și implică posibilități reactive de natură biologică înnăscută; factorii stilistici sunt proprii geniului uman și sunt variabili (după epocă, loc istoric, colectivitate și chiar individ), fără să implice posibilități reactive de natură biologică înnăscută; 3) arhetipurile sunt „icoane”, „fantasme”, construcții complexe cu puternic accent afectiv, sunt mijloace de adaptare la lumea sensibilă; factorii stilistici prezintă simplitate și au funcție exclusiv modelatoare, funcție prin care spiritul uman încearcă revelarea necunoscutului; 4) arhetipurile suportă în viața psihică a omului anumite „travestiri”; factorii stilistici nu suportă niciun fel de „travestiri”; 5) arhetipurile sunt rapsodice, fără relație specială între ele; factorii stilistici sunt în complementaritate reciprocă în „câmpul stilistic”; 6) fiind înrădăcinate biologic, arhetipurile sunt stereotipe pentru o specie animală, iar pe om îl leagă de natură; factorii stilistici sunt variabili și fac din om o ființă eminentă istorică.

După toate aceste delimitări în raport cu teoriile concurente din sfera abisalului, delimitări care ne ajută să luminăm mai bine construcția lui Blaga, să vedem acum răspunsul mai clar la întrebarea privind natura abisalului în concepția filosofului român, răspuns care are menirea de a înțelege specificitatea și originalitatea teoriei blagiene.

1.6. *Dublele conceptuale și natura abisalului*

Dacă suntem atenți la delimitările lui Blaga prezentate până aici, dar și la obiectivele gânditorului român de întemeiere metafizică a cunoașterii, putem fi de acord că relațiile de dezbatere teoretică de prim plan rămân acelea cu concepția lui Kant. Celelalte teorii prezentate nu interesează, în cele din urmă, din perspectivă metafizică și culturală, deoarece eșuează în

³³ *Ibidem*, pp. 334-335. Într-o notă de subsol Lucian Blaga precizează că alcătuirea tabloului comparativ s-a făcut și la sugestia fostului său student I. D. Sîrbu, care și-a pus această problemă în teza de licență.

registru biologicului și instinctualului (psihanaliza și teoria arhetipurilor) sau într-o viziune organică a sufletului cultural (morfologia spengleriană).

Așadar, trebuie să revenim la Kant. Dincolo de delimitările pe care le-am văzut, Blaga apreciază uneori că filosoful german este și „creatorul atâtor termeni fericiți”³⁴ (*Orizont și stil*), că a dat, de exemplu, orizontului spațial și orizontului temporal, „un certificat de identitate” atunci când le-a numit „forme ale sensibilității”. Dar, continuă Blaga, acest „certificat de identitate” ridică și întrebări extrem de dificile, pe care poate e mai bine să le ocolim. O astfel de întrebare este aceasta: formele sensibilității corespund unei realități transcendente sau sunt doar niște constante subiective ale conștiinței umane?

Dacă vom considera formele sensibilității doar sub unghi empiric și vom ține seamă de postulatul așezării ființei umane în cele două moduri de existență (sensibilă și revelatorie), își continuă Blaga argumentarea, atunci va trebui să acceptăm că aceste „forme ale sensibilității” (denumite de Kant) există în spiritul nostru (conștient și inconștient) sub formă de *dublete*. Marea lipsă a teoriei kantiene a cunoașterii (și motivul pentru care Blaga consideră teoria lui Kant drept una „eșuată”) constă în faptul că filosoful german nu ia în calcul și rolul inconștientului în cunoaștere, rolul categoriilor abisale. Or, atrage atenția Blaga, există un orizont spațial al conștiinței și, în paralel, un orizont spațial al inconștientului; există un orizont temporal care aparține conștiinței, și un altul care aparține inconștientului etc.

Inconștientul cultural nu este ceva haotic și nestructurat (precum în psihanaliză), ci este structurat în factori stilistici, dar e vorba de o structurare cu totul diferită de aceea din registrul conștiinței. Orizonturile inconștientului sunt pentru Blaga prin excelență „acte *creatoare*, atât în raport cu lumea sensibilă, cât și în raport cu lumea inteligibilă”³⁵. O deosebire importantă între orizonturile inconștientului și cele ale conștiinței constă în faptul că primele sunt „*constitutive* pentru *substanța* umană”, în timp ce secunde sunt doar „factori integranți ai *obiectului* conștiinței, dar nu ale substanței conștiinței”.

Deosebirea amintită ne pune în gardă asupra următoarelor aspecte: 1) la nivelul conștiinței, din moment ce orizonturile acesteia sunt doar „factori integranți” ai obiectului,

³⁴ Lucian Blaga, *Opere, 9, Trilogia culturii*, p. 131.

³⁵ *Ibidem*, p. 132.

rezultă că ele sunt oarecum neutre în raport cu obiectele, că sunt indeterminate și intuitive, cum spune Blaga, adică au un aspect oarecum negativ; 2) la nivelul inconștientului, orizonturile fiind „constitutive”, înseamnă că ele sunt cadre determinate, organice, structurate și eficiente, garantând un aspect pozitiv. În primul caz, indeterminarea cadrului permite generalizare. În al doilea caz, determinarea cadrului implică o anumită relativizare.

Față de teoria lui Kant a cunoașterii, restrânsă la registrul conștiinței, teoria dubletelor conceptuale permite fundamentarea unei teorii a cunoașterii mult mai complexă, sarcină pe care și-o asumă Lucian Blaga. Având în vedere importanța dubletelor conceptuale pentru poziția lui Blaga, nu este lipsit de interes să amintim acum diferența pe care o face filosoful român între concept și categorie. Într-o notă de subsol din *Eonul dogmatic*, Blaga atrage atenția că diferitele concepte ale științei sunt expresia oarecum sumară a unor procese logice, care ajung să se aplice doar tangențial asupra concretului, în timp ce categoriile sunt idei care au „rolul funcțional de organizare a concretului”³⁶. Problema categoriilor este extrem de importantă în perimetrul filosofiei. „Sunt faze în istoria gândirii – scrie Blaga – , când problema aceasta s-a transformat aproape în osie a filosofiei”³⁷ (*Geneza metaforei și sensul culturii*).

În perspectiva întemeierii metafizice a cunoașterii, Lucian Blaga atrage atenția că va trebui să ne concentrăm asupra noțiunilor de factori stilistici, matrice stilistică și câmp stilistic³⁸. În ceea ce privește factorii stilistici, specificul lor a fost reliefat mai sus în tabloul comparativ cu arhetipurile lui Jung, caracteristicile principale fiind exprimate în aserțiunile că factorii stilistici sunt factori modelatori ai spiritului uman, că sunt indici revelatori ai necunoscutului, că sunt variabili și complementari în câmpul stilistic.

După modul în care sunt descriși factorii stilistici, se pare că pentru Blaga ei sunt echivalați cu categoriile abisale (categoriile orizontice spațiale și temporale; categoriile de atmosferă, respectiv de afirmare, negare și neutralitate; categoriile orientării, anabasică și catabasică, sau a stării pe loc; categoriile formative, adică individualul, tipicul și stihialul). Cu precizarea că, spre deosebire de categoriile din cunoașterea paradisiacă, respectiv din registrul conștiinței, unde categoriile au rolul de a acoperi concretul, în registrul inconștientului, al

³⁶ Lucian Blaga, *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*, p. 248.

³⁷ Lucian Blaga, *Opere, 9, Trilogia culturii*, p. 405.

³⁸ Am insistat asupra acestor probleme și în Ioan Biriș, *Ideea de câmp cultural în filosofia lui Lucian Blaga*, în *Revista de filosofie*, Editura Academiei Române, București, tom XL, nr. 6, 1993.

cunoașterii luciferice, categoriile sunt „punți de salt” către criptic, sunt „vaduri” de ieșit din concret și, în același timp, „frâne” în procesul de revelare a absolutului, a Marelui Anonim. E o descriere metaforică, dar Blaga adaugă și aspectul funcțional, subliniind mereu că aceste categorii abisale au funcție modelatoare stilistică și, respectiv, o funcție selectivă.

Ne rămâne acum să insistăm asupra noțiunilor de „matrice” stilistică și de „câmp” stilistic. Uneori aceste noțiuni sunt folosite ca sinonime. Totuși, Lucian Blaga – în *Știință și creație* – ne lasă să înțelegem că ar trebui să distingem între cele două, întrucât putem vorbi de două teorii³⁹ cu privire la „matricea stilistică”.

În accepția primei teorii, o teorie filosofică (respectiv logică), noțiunea de „matrice” stilistică trebuie concepută ca un „angrenaj” al factorilor stilistici, ca un „complex” (gândit logic, conceptual) (*Orizont și stil*)⁴⁰. În acest caz matricea stilistică este privită preponderent sub aspect compozițional, iar logic este important, după părerea noastră, să putem decela: 1) operațiile de constituire a complexului numit matrice stilistică; 2) tipurile de articulare, de conjugare logică a factorilor stilistici într-o matrice⁴¹.

Cât privește cea de-a doua teorie, ea este una metafizică, iar în cadrul acesteia accentul este pus pe rolul categoriilor abisale de „frâne transcendente” ale Marelui Anonim. În această teorie, la modul mai riguros, n-ar trebui să folosim noțiunea de „matrice” stilistică, ci pe aceea de „câmp” stilistic. Noțiunea de „câmp” este mai sugestivă pentru aspectele dinamice, pentru rolul categoriilor abisale de „forțe” modelatoare și călăuzitoare, după cum apreciază Lucian Blaga. Din moment ce categoriile abisale sunt forțe creatoare, rezultă că tot ceea ce se întâmplă în registrul conștiinței, în cadrul cunoașterii de tipul I, este prins în „câmpul” de forțe din zona abisală, din sfera inconștientului. „Istoria științelor, ca și istoria filosofiei de altfel, sunt pline de mărturii concludente, care dovedesc că și simpla «argumentare», care aspiră să fie strict «logică», apare cel mai adesea alterată, în resorturile ei intime, de un anume «câmp stilistic» (*Știință și creație*)⁴². Sunt motive suficiente, crede Blaga, pentru a introduce noțiunea de „câmp stilistic” (ca teorie a categoriilor abisale) în logică și în teoria cunoașterii. Pledoaria lui Lucian

³⁹ Lucian Blaga, *Opere, 10, Trilogia valorilor*, pp. 176-177.

⁴⁰ Lucian Blaga, *Opere, 9, Trilogia culturii*, p. 176.

⁴¹ În legătură cu aceste aspecte vezi Ioan Biriș, *Natura conceptuală a matricei stilistice la Lucian Blaga*, în vol. *Meridian Blaga, 6, Filosofie*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006.

⁴² Lucian Blaga, *Opere, 10, Trilogia valorilor*, p. 179.

Blaga pentru lărgirea, în acest sens, a logicii și a teoriei cunoașterii, nu poate fi decât binevenită, ea aflându-se în consens cu unele orientări contemporane din filosofia științei și cunoașterii.

Capitolul II

DE LA CRIZA INTELECTULUI LA CRIZA CONCEPTELOR

Odată cu sesizarea importanței abisalului pentru procesul cunoașterii, e limpede că Lucian Blaga se angajează ferm, în cadrele sistemului său filosofic, pe drumul unei lărgiri a logicii și teoriei cunoașterii. Dar această „lărgire” nu poate avea loc fără clarificări prealabile cu privire la facultățile gândirii și la rolul acestora în plan cognitiv.

Astfel, deși noțiunile de „intelect” și „rațiune” sunt utilizate și astăzi în diferite dicționare și lucrări ca fiind sinonime, tradiția filosofică, îndeosebi cea clasică germană, a impus o anumită diferențiere a lor, considerându-le facultăți distincte ale gândirii. În concepția lui Kant, „orice cunoaștere a noastră începe cu simțurile, înaintează de aici spre intelect și sfârșește cu rațiunea, deasupra căreia nu se găsește în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiției și a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gândirii”⁴³. După această enumerare a componentelor gândirii, Kant precizează imediat că, la fel cu intelectul, rațiunea are o folosire formală, logică, făcând abstracție de conținutul cunoștințelor, dar are și o folosire reală, întrucât în rațiune își au originea anumite concepte și principii care nu sunt preluate de la simțuri ori de la intelect. Ne mai spune apoi că, în timp ce intelectul poate fi definit ca „facultate a regulilor” (căci intelectul face „posibilă reprezentarea unui obiect în genere”⁴⁴), rațiunea poate fi numită drept „facultate a principiilor”.

2.1. *Cum distingem între facultățile gândirii?*

După cum am văzut în capitolul precedent, Lucian Blaga nu este de acord cu împărțirea pe care o face Kant între sensibilitate, intelect și rațiune. Căci intelectul, la fel ca rațiunea, sunt folosite și formal și real, când pentru a obține abstracții, când pentru a ajunge la determinații concrete. Nu e de mirare atunci că se ajunge la situații de criză, la situații în care intelectul este nevoit să iasă din funcțiile sale logice normale.

⁴³ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 283.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 215.

Concepția lui Kant, pe lângă aspectele clarificatoare, aduce în discuție nu puține nelămuriri. Dacă avem „lucrurile în sine” (ce nu pot fi cunoscute), dar ne avem și pe „noi” (cu subiectivitatea noastră) și avem și gândurile (oarecum între noi și lucruri), atunci cum trebuie înțeleasă conexarea celor trei termeni? Raportându-se critic la poziția lui Kant, Hegel va face următoarea observație⁴⁵:

Dacă filozofia critică înțelege relația acestor *trei* termeni în felul că noi am așeza *gândurile* între *noi* și *lucruri*, ca termen mediu, și aceasta în sensul că acest mediu mai curând ne desparte de *lucruri* decât ne împreună cu ele, acestui fel de a vedea trebuie să-i opunem observația că tocmai aceste lucruri, care s-ar situa, zice-se, dincolo de noi și dincolo de gândirea ce se referă la ele, la celălalt extrem, sunt ele însele plâsmuiri ale gândirii; și, fiind cu totul nedeterminate, sunt numai un unic lucru, al abstracției goale (așa-zisul lucru-în-sine).

Încercarea lui Hegel de a cuprinde cu gândirea și „lucrurile în sine” este justificată, căci filosofia nu-și poate permite să lase nimic în afara reflecției sale. Cu condiția, însă, ca diferitele facultăți ale gândirii să nu fie considerate rupte unele de altele. De pildă, subliniază Hegel, intelectul are menirea de a determina, pe de o parte, nemijlocitul concret, dar pe de altă parte, același intelect trebuie să fie și abstractizator, caz în care vorbim de un intelect reflexiv. Prin funcția sa de conexare a diverselor determinații (concrete și abstracte), intelectul reflexiv trece pe nesimțite pe teritoriul rațiunii. Deoarece, „raportarea aceasta pe care o face reflexia aparține, ca atare, rațiunii”⁴⁶.

Dacă intelectul permite și determină variate specificări, determinații pe care le păstrează fixe, rațiunea, la rândul ei, menționează Hegel, este pozitivă când creează universalul (cuprinzând și particularul), dar e negativă și dialectică atunci când rezolvă determinațiile intelectului. Așa stând lucrurile, e în avantajul unei limbi – crede Hegel – să dispună de o bogăție de expresii logice corespunzătoare determinațiilor gândirii, mai ales unității contrariilor. În astfel de expresii trebuie văzut spiritul speculativ. Chiar știința ne pune în atari situații: de exemplu, pentru multă vreme, constată Hegel, în fizică „determinația de gândire a forței devenise dominantă”, însă în timpul din urmă categoria polarității a început să domine, polaritatea⁴⁷ (mai ales în teoria luminii) fiind acum determinația cea mai importantă a gândirii fizice. Pentru Hegel

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Știința logicii* (traducere de D. D. Roșca), Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, p. 18.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

speculativul este însuși dialecticul, „deci cuprinderea opuselor în unitatea lor, a pozitivului în negativ”⁴⁸.

Filosofia modernă, în varianta ei „clasică germană”, lasă destul de confuze relațiile dintre facultățile gândirii, iar unele confuzii dăinuie până în zilele noastre. În ultimul timp, o sistematizare a caracteristicilor specifice pentru facultățile gândirii ne oferă filosoful român Alexandru Surdu, care încearcă să clarifice această problemă, în spirit contemporan, pornind de la corelatul semantic al respectivelor facultăți. Ceea ce interesează în mod deosebit în legătură cu facultățile gândirii, subliniază Alexandru Surdu, „este diferențierea acestor facultăți ale gândirii în funcție de domeniul lor de referință”⁴⁹. Căci, deși Hegel pune în confruntare intelectul și rațiunea aproape în fiecare pagină din scrierile sale, „el nu tratează niciodată sistematic, *in extenso*, această problemă...”⁵⁰. Sistematic vorbind, opinează autorul, prin intelect ar trebui să înțelegem facultatea gândirii care se referă direct la lucrurile individuale, respectiv la relațiile dintre ele, ceea ce se poate realiza mai mult intuitiv, practic în mediul nostru încojurător; rațiunea în schimb este facultatea gândirii discursive, noțională, argumentative și demonstrative, adică o facultate bazată pe principiul rațiunii suficiente, o facultate care urmărește consecvența discursului și noncontradicția; în fine, speculațiunea este facultatea gândirii teoretice și mistice, având ca domeniu de referință lumea ideilor (în sensul lui Platon), idei care se pot comporta contradictoriu, paradoxal și misterios.

Pentru o înțelegere cât mai clară a distincțiilor dintre intelect și rațiune, filosoful român oferă următorul tabel concludiv⁵¹:

⁴⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁹ Alexandru Surdu, *Actualitatea relației gândire-limbaj. Teoria formelor prejudicative*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1989, p. 180.

⁵⁰ Alexandru Surdu, *Cercetări logico-filosofice* (ediție îngrijită de Victor Emanuel Gica, Dragoș Popescu, Ovidiu Grama), Editura Tehnică, București, 2008, p. 136.

⁵¹ Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, București, 2000, p. 146.

Nr.	REPERE DISTINCTIVE	INTELECTUL	RAȚIUNEA
1	Domeniile ontice de referință	-Stări de fapt și situații obiectuale	-Esențele obiectelor, lucrurilor, fenomenelor
2	Procesele psihice prin care se realizează	-Percepția -Reprezentarea	-Contemplația -Reflecția
3	Substratul anatomo-fiziologic al acestor procese psihice	-Localizarea în zona cerebrală a percepțiilor vizuale cu manifestări bioelectrice corespunzătoare	-Localizarea în zona cerebrală Wernicke a percepțiilor auditive ale limbajului vorbit
4	Formele logice de bază	-Funcția -Relația -Operația	-Noțiunea -Judecata -Raționamentul
5	Limbajele în care sunt exprimate aceste forme	-Limbajul simbolic	-Limbajul verbal

Diferențele intelect – rațiune (Alexandru Surdu)

Tabel 1

Alexandru Surdu precizează apoi că, în analiza lui Kant, rațiunea ajunge negreșit la enunțuri contradictorii în momentul în care se referă la totalități infinite, la entități transcendente sau transcendentale, la Dumnezeu și la Suflet etc. Adică, rațiunea devine dialectico-speculativă. Iată de ce e nevoie să evidențiem o a treia facultate a gândirii, și anume *speculațiunea*⁵²:

⁵² *Ibidem*, p. 152.

Nr.	REPERE DISTINCTIVE	SPECULAȚIUNEA
1	Domeniile ontice de referință	-Totalități infinite -Entități transcendente și transcendentale -Procesualități
2	Procesele psihice prin care se realizează	-Meditația -Revelația
3	Substratul anatomo-fiziologic al proceselor psihice	-Localizări fluctuante în zone diferite de cele vizuale și auditive
4	Formele logice de bază	-Categoriile -Relațiile intercategoriale -Schemele dialectico-speculative
5	Limbajele în care sunt exprimate aceste forme	-Limbajul categorial-schematic

Facultatea speculațiunii (Alexandru Surdu)

Tabel 2

Dacă ținem seamă de aceste cinci repere distinctive (lista putând rămâne deschisă, ne încredințăm Alexandru Surdu), se poate observa că facultățile gândirii (intelectul, rațiunea și speculațiunea) nu coincid sub niciun aspect. Mai mult – ceea ce progresul psihologiei contemporane permite – dispunem de teste speciale pentru fiecare facultate, de teste pentru inteligență, teste pentru raționalitate și teste pentru speculativitate. S-a putut astfel dovedi că există grade diferite în ceea ce privește capacitățile de gândire ale diferiților subiecți. Performanțele deosebite, de exemplu, în ceea ce privește inteligența, nu atrag obligatoriu și performanțe de același rang în sfera rațiunii sau a speculațiunii, și invers.

Scoaterea în evidență a acestor deosebiri între facultățile gândirii este benefică și binevenită. Pentru că altfel, așa cum s-a întâmplat adesea, se produc nu puține confuzii. Totuși, aceste deosebiri se găsesc pe fondul unei anumite continuități între facultățile gândirii, continuitate care dă seamă de unitatea gândirii prin facultățile ei diferite. Sub presiunea acestei continuități, unii filosofi au încercat să găsească pași de trecere de la o facultate la alta, vorbind când de intelect formal, când de intelect reflexiv, de rațiune negativă sau pozitivă etc., producându-se numeroase neînțelegeri. Dar toate aceste confuzii și neînțelegeri reflectă până la urmă o „criză a intelectului”.

2.2. Criza intelectului în viziunea lui Lucian Blaga

Am insistat mai sus asupra prezentării diferențelor dintre facultățile gândirii – așa cum le concepe Alexandru Surdu – din două motive: 1) ele exprimă cât se poate de clar domeniile ontice de referință pentru fiecare facultate și rolul diferit al facultăților în procesul de cunoaștere, oferindu-ne astfel un cadru de raportare pentru ideile lui Blaga în acest câmp al discuțiilor; 2) prin facultatea speculațiunii, alături de intelect și rațiune, cadrul prezentat permite o deschidere către lumea abisalului, către orizontul misterelor și revelației, așa cum își dorește Lucian Blaga.

În capitolul anterior am amintit deja ideea lui Blaga conform căreia, în secolele afirmării dogmaticii creștine, intelectul intră într-o criză logică profundă, nereușind să realizeze sinteze în spațiul său normal și fiind nevoit, în consecință, să „evadeze” din sine pentru a adopta formule care depășesc logica obișnuită. Suntem constrânși, astfel, să admitem că există două tipuri de intelect: unul enstatic și altul ecstatic.

Constatarea stărilor de criză ale intelectului în istoria cunoașterii este întotdeauna un semn al eșecului omului rațional în fața existenței. Și nu e vorba de un eșec doar cultural, ci de un eșec mai adânc, unul antropologic, unul care ține de condiția umană în genere. Vorbind despre specificul viziunii metafizice a lui Lucian Blaga, Constantin Noica arată că „în lumea aceasta (a veacului XX – n.n.), în care periferia e peste tot și centrul nicăieri, cineva a venit să transforme dereliucțiunea omului, ba chiar repudierea lui, într-o izbândă... Într-un asemenea veac Lucian Blaga aruncă, de la periferia Europei, o uimitoare idee, prin care negativul e convertit în pozitiv și îngrădirea omului în sursa lui de creație”⁵³. Cu alte cuvinte, Blaga ne îndeamnă să avem mereu în vedere conștiința căderii dintr-o ordine, căci abia această conștiință permite înțelegerea și măreția omului.

Aproape toate filosofiele Europei au gândit că rațiunea omului trebuie să realizeze joncțiunea dintre ființa individuală și ordinea naturală sau cosmică. Astfel, căderea din ordine se dezvăluie a fi ambivalentă: ea reprezintă, pe de o parte, o marginalizare, o repudiare, iar pe de altă parte înseamnă un efort de creație permanentă, prin intermediul căreia omul poate spera să realizeze joncțiunea amintită.

⁵³ Constantin Noica, *Viziunea metafizică a lui Lucian Blaga și veacul al XX-lea*, în *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii* (coord. Dumitru Ghișe, Angela Botez, Victor Botez), Editura Cartea Românească, București, 1987, p. 23.

Lucian Blaga face din această ambivalență a condiției umane o contradicție arhetipală. „Marele Anonim a pus în noi îndemnul irevocabil spre «adevăr», îndemn întemeiat în însăși natura cunoașterii, dar prin cenzura-i transcendentă ni-l refuză. Suntem categoric îndemnați spre – și categoric opriți de unul și același lucru... Ne găsim aici în matca frământată a unei antinomii pe care, oricât de insuportabilă ar părea, trebuie s-o acceptăm ca atare. Antinomia aceasta caracterizează tensiunea supremă și chinuitoare, sub imperiul căreia trăiește individul cognitiv”⁵⁴.

Nu credem că greșim dacă vom afirma că antinomia originară, arhetipală de care am amintit mai înainte și care exprimă însăși condiția umană, reprezintă aria de confluență, centrul focalizator al trilogiilor blagiene. Respectiv, în ordine ontică și cosmologică, inteligența umană este nevoită să recunoască, referitor la geneza lumii, existența unui „centru metafizic”, care este „altceva decât lumea”⁵⁵, este tocmai „generatorul” lumii (Marele Anonim), adică e vorba de o ordine în raport cu care lumea noastră, a condiției umane, nu poate fi decât derivată și decăzută.

Eșecul ontic, cosmologic al omului reprezintă simultan un eșec gnoseologic, căci omul – prin însăși marginalizarea sa ontologică – se vede plasat, în calitatea sa de ființă cunoscătoare, în situația de a se racorda mereu, prin intermediul intelectului, la ordinea din care a fost repudiat. Iar registrul culturii poate fi considerat – din acest punct de vedere – drept o continuare a efortului de cunoaștere, un efort potențat de astă dată la nivel de comunități, de etnii și popoare, care plăsmuiesc cultural o mulțime de reprezentări mitice, religioase, filosofice, artistice, dar și științifice, cu ajutorul cărora încearcă să se articuleze cât mai organic la ordinea dată.

Numai că această încercare de joncțiune a omului cu ordinea din care a fost repudiat (încercare constitutivă contradicției arhetipale) trece, în istoria cunoașterii umane, prin diferite crize. Iar acestea se constituie în noi imbolduri spre creație și simbolizare culturală. Dintre aceste crize, consideră Lucian Blaga, două pot fi considerate cruciale.

În primul rând, intelectul se află într-o astfel de criză în antichitate, în speță în contextul culturii eleniste. Aici se află, de fapt, și originile dogmei. „Caracteristic pentru elenism e înainte de orice tulburătorul amestec de curente spirituale... Abstracțiunea și preciziunea europeană s-au

⁵⁴ Lucian Blaga, *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*, p. 542.

⁵⁵ Lucian Blaga, *Opere, 11, Trilogia cosmologică*, p. 65.

întâlnit cu imaginația și principiile tăgăduitoare de limită ale Asiei. Vagi ecouri indice despre suprema unitate, dramatic dualism persan, adâncă și clarvăzătoare mitologie babiloniană, mesianice viziuni iudaice, ocultism egiptean cu rădăcini dincolo de hotarul morții, rotunda și plastica «idee» grecească, își dau întâlnire sub semnul elenist în căutarea unui superior aliaj»⁵⁶.

Acesta este contextul în care se afirmă programatic concepția lui Philon din Alexandria, concepție întemeietoare pentru ceea ce Blaga va numi „metoda dogmatică”. Criza intelectului va fi provocată în principal de ideea *emanației*. Heraclit și stoicii sugerau două soluții antinomice: Heraclit lăsa să se înțeleagă că substanța primă, originară se scindează, o parte rămânând „pură”, iar cealaltă parte se transformă în „lume”; stoicii avansau ideea că substanța primă se transformă în întregul ei în „lume”. Philon va ieși din această situație postulând următoarea dogmă: *substanța primă emană existențe de ordin secundar, dar substanța primă nu sărăcește cu nimic, nu va fi diminuată*.

Ideea lui Philon reprezintă o invenție spirituală, apreciază Blaga, invenție care va fi preluată și perfecționată apoi de către dogmatica creștină. În religia creștină dogma lui Philon va suferi un proces de amplificare și complicare, în sensul următor: nu numai că substanța primă nu sărăcește cu nimic prin emanație, dar existențele derivate, emanate sunt și ele „ceva nescăzut și egale întrutotul cu izvorul, cu originea. *Logosul cu nimic inferior Tatălui (s.n.)*”⁵⁷.

Astfel se naște acel „*nisus dogmaticus*” ce va îndeplini pentru eonul creștin în mod simultan un rol formativ și unul selectiv în planul gândirii teologico-filosofice. Căci odată format, respectivul *nisus dogmaticus* va prevala asupra logicului, ceea ce explică și învingerea de către dogmatica creștină a multiplelor erezii care s-au constituit adesea în limitele logicului în lunga perioadă de cristalizare a religiei creștine.

O a doua criză majoră pe care o suferă intelectul în încercarea sa de racordare la ordine e aceea din perioada modernă. De astă dată, provocarea nu vine dinspre religie, ci chiar dinspre frontul cel mai puternic al cunoașterii, adică din partea științei. Lucian Blaga consideră că există suficiente semne ale modernității noastre care ne permit s-o asemănăm cu perioada elenistă. Mai ales aspirația spre sinteze cuprinzătoare trebuie să ne dea de gândit. Angajând intelectul în

⁵⁶ Lucian Blaga, *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*, p. 201.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 214.

această direcție, știința modernă se vede nevoită și ea, ca pe vremuri religia creștină, să apeleze la formulele dogmatice.

Cercetând aceste aspecte, filosoful Blaga constată că se pot stabili cinci tipuri diferite de construcții științifice generatoare de „paradoxii”: 1) construcțiile teoretice la limită (cum e cazul abstractizării și idealizării concretului, de exemplu în definirea noțiunilor de „linie”, „punct”, „plan” etc.); 2) construcțiile procesului logic infinit (ca în cazul definirii noțiunilor de „spațiu infinit”, „timp infinit”, „număr infinit”); 3) metoda erorilor contrarii (de exemplu, în definirea cercului ca „o elipsă”); 4) analogii matematice ale dogmaticului (construcția „ $\sqrt{-1}$ ”, deși irațională, reprezintă echivalentul unei construcții raționale); 5) echivalențe matematice ale dogmaticului (construcțiile transfinite, cum e simbolul *Alef* al lui Cantor).

Așadar, pornind de la necesitatea de asimilare a concretului prin abstractizare și idealizare, până la nevoile de generalizare ale logicii și matematicii, intelectul modern se vede nevoit să admită contradicții și paradoxuri, să accepte dogmatismul. De fapt, Kant este acela care conștientizează că dacă nu se depășește nivelul percepției, subiectul cunoscător se află în imposibilitatea de a construi propozițiile, rămânând doar la imagini⁵⁸. Respectiv, filosoful german este acela care stăruie, la vremea sa, pentru evidențierea rolului activ al intelectului, căci actul de cunoaștere nu este atât percepție, cât mai ales cuprindere în concepte și noțiuni, organizare logică.

Firește, criza intelectului conduce la o criză a conceptelor, întrucât acestea reprezintă unitățile cognitive⁵⁹ ale oricărui efort de cunoaștere. Încă în viziunea aristotelică, problema conceptelor este una extrem de complicată, ea vizând simultan mai multe planuri, de la cel mental al intelectului, la acela al limbajului, dar și al onticului, al esențelor din lucruri etc. Iată de ce, o anumită clarificare a facultăților gândirii este necesară.

Poate niciun alt gânditor, după Aristotel, n-a acordat atâta importanță conceptelor și facultăților gândirii precum Kant. După cum se exprimă Roger Scruton, „Kant a sperat să traseze limitele cunoașterii umane și în același timp s-a considerat el însuși obligat să le depășească”⁶⁰, fapt ce a condus la situația ca demersul filosofului german să nu fie suficient de inteligibil, în

⁵⁸ Raymond Boudon, *L'art de se persuader*, Fayard, Paris, 1990, p. 280.

⁵⁹ În acest sens se poate consulta Ioan Biriș, *Conceptele științei*, Editura Academiei Române, București, 2010.

⁶⁰ Roger Scruton, *Kant*, traducere de Laurențiu Staicu, Editura Humanitas, București, 1998, p. 7.

toate detaliile sale, nu numai pentru cititor, ci și pentru Kant însuși. Încercând să răspundă la o serie de întrebări despre posibilitatea cunoașterii, Kant este nevoit să se intereseze de natura minții, a sensibilității și experienței, ajungând la o teorie generală a intelectului, care să ne explice cum sunt posibile judecățile. Aceasta îl conduce, când trasează limitele intelectului, la analiza conceptelor, devenită de atunci „la modă”⁶¹.

Distincția lui Kant între sensibilitate, intelect și rațiune este în mare măsură una de simț comun. Problema dificilă este aceea a limitelor, a granițelor acestor facultăți și mai ales a trecerilor dintre ele în procesul cunoașterii. Acest lucru se vede imediat când în filosofia lui Kant, apoi și în aceea a lui Hegel, se vorbește de un intelect „concret” și de unul „formal”, dar și de o rațiune „concretă”, respectiv de o utilizare „concretă” și de o rațiune „formală”. De fapt, când în câmpul gândirii se acceptă mai multe facultăți, între acestea existând o colaborare și o „trecere”, o gradație, în mod logic procesul de multiplicare a facultăților rămâne deschis. Nu întâmplător se ajunge atunci la o scară a facultăților precum cea pe care am prezentat-o deja: sensibilitate – intelect – rațiune – speculațiune.

În termeni contemporani, situația în care ajunsese Kant privind relațiile intelect – rațiune, este una de conjugare a strategiilor de tip *bottom-up* și de tip *top-down*. Respectiv, în prima strategie, din moment ce nu putem avea rațiune fără intelect, rezultă că, în câmpul gradației facultăților gândirii, vor apărea în mod obligatoriu și facultăți non-intelectuale. Situația începe să devină paradoxală. Aristotel reușise performanța să „mecanizeze” intelectul prin teoria silogismului, așa cum Euclid a codificat intelectul în manieră geometrică, în ultimă instanță orice reușită de tip axiomatic fiind un fel de „mecanizare” a operațiilor intelectului și gândirii. Situația apare paradoxală pentru că a „mecaniza”, în continuare, și rațiunea, ar însemna să „mecanizăm” ceea ce este mai specific omului⁶² (definit ca „ființă rațională”). Totodată, cea de-a doua strategie ne pune în gardă că nu putem avea facultăți non-intelectuale fără intelect, adică oricât de mult am multiplica facultățile non-intelectuale, drumul în jos ne readuce la bază, la intelect.

Cum procedează Lucian Blaga față de această situație? După cum am văzut, el respinge teoretizarea kantiană a facultăților gândirii, iar uneori ne spune că există în filosofia lui Kant întrebări pe care e mai bine să le ocolim. După cum se poate observa din precizările sale în

⁶¹ *Ibidem*, p. 40.

⁶² Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: an eternal golden braid*, Penguin Books, 1999, p. 19.

legătură cu subiectul facultăților de cunoaștere (prezentate în capitolul precedent), accentul este pus pe facultatea intelectului, intelect care, prin scindarea sa în „intelect enstatic” și „intelect ecstatic”, cuprinde întreaga cunoaștere. Într-o anumită măsură intelectul cuprinde și rațiunea, căci dacă privim tabelul lui Blaga în legătură cu componentele celor două stări ale intelectului (enstatică și ecstatică), vedem că în cadrul intelectului enstatic intră, pe lângă gândirea magică și cea mitică, gândirea rațională. În acest cadru, susține Blaga, obiectul cunoașterii poate fi dat în modalitate intuitivă (în gândirea magică), în modalitate imaginativă (în gândirea mitică) sau în modalitate abstractă (în gândirea rațională). Iar în cadrul intelectului ecstatic intră gândirea dogmatică, aceasta putând utiliza elemente de gândire magică, de gândire mitică și de gândire rațională.

Așadar, pentru Lucian Blaga, relația cea mai importantă nu este între intelect și rațiune, între intelect și sensibilitate, ci între intelect și dogmă. Intelectul ecstatic este echivalentul gândirii dogmatice, iar cunoașterea dogmatică (luciferică) am văzut că înglobează pe cea paradisiacă. Cu toate acestea, ne spune Blaga în *Eonul dogmatic*, „nu trebuie să scăpăm niciun moment din vedere că *dogma*, deși presupune, într-o anumită măsură, ce rămâne să fie determinată, o renunțare la intelect, *se formulează* pe un *plan tot de intelectualitate*”⁶³.

Dar ce este dogma pentru Philon din Alexandria, de la care ne cere Blaga să pornim? Cercetări mai noi⁶⁴ ne atrag atenția că termenul $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$ apare în mod frecvent în scrierile lui Philon din Alexandria împreună cu termenul $\delta\acute{o}\xi\alpha$, termeni care, adesea, nu sunt ușor de distins. Cele două substantive ($\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$ și $\delta\acute{o}\xi\alpha$) sunt legate de verbul $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$, care înseamnă „a apărea” ceva, „a crede” în ceva. Sub aspect etimologic, subliniază David T. Runia, în termenul $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$ este adăugat sufixul $-\mu\alpha$ la rădăcina preexistentă $\delta\omicron\kappa$, indicând „rezultatul unei acțiuni” care îi „apare” unei persoane sau unui grup de persoane, putând însemna, deci, și „opinie” sau „decizie”; în cazul termenului $\delta\acute{o}\xi\alpha$ este adăugat sufixul $-\alpha$ la rădăcina $\delta\omicron\kappa$, tot cu sensul de „a apărea” ceva sau cineva, semnificând înțelesul de „opinie”, „credință” sau „punct de vedere”. La Platon și Aristotel cei doi termeni sunt adesea sinonimi.

⁶³ Lucian Blaga, *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 203.

⁶⁴ Vezi, de exemplu, David T. Runia, *Dogma and doxa in the allegorical writings of Philo of Alexandria*, în *Etudes platoniciennes*, 7/2010, pp. 113-129.

Totuși, nu de puține ori, termenii sunt utilizați divergent. De exemplu, *doxa* va fi folosit în contrast cu termenul de „adevăr”, pe când *dogma*, într-un sens tot mai general, își va întări conotația de „rezultat al unei acțiuni”, sensul de „doctrină”, așa cum va apărea uneori și la Philon. În acest ultim sens, termenul „dogmă” indică o acceptare a sa îndeosebi în domeniul științei și cunoașterii în general. În exegezele sale alegorice, Philon folosește termenul și în înțeles de „direcție a gândirii”.

În literatura noastră de specialitate, Gheorghe Vlăduțescu, după ce arată aceste sensuri vechi ale dogmei, de „doctrină filosofică”, „decizie”, „decret”, „opinie”, subliniază că „Blaga pare să se întoarcă la unul din sensurile primare, dar nu mai mult, fiindcă dogma, ca «mod de a gândi», ca «procedeu metafizic», trimite mai degrabă la rațiunea kantiană-hegeliană decât la opinia parmenidiană-platonică, de vreme ce o numește «cale a cunoașterii» superioară celei intelectuale”⁶⁵. Apoi continuă: „Deși îl evocă adesea pe Philon din Alexandria... Blaga pare mai degrabă solidar cu noul raționalism kantian-hegelian, dogma, în reinterpretația sa, aducând mai mult cu *Ideile rațiunii* kantiene și, chiar în mai mare măsură, cu *rațiunea* hegeliană, decât cu tradiția teologiei”⁶⁶.

„Kantianismul” lui Blaga este subliniat și de către Petru Ioan, care scrie: „Atmosfera tezei noastre este, însă, pregătită și nu ne rămâne decât să precipităm – într-o matrice comparativă și contrastivă – ideea, pentru mulți șocantă, poate, că, în ansamblul ei, concepția din *Trilogia cunoașterii*, din *Trilogia culturii*, din *Trilogia valorilor* și chiar din *Trilogia cosmologică* îl plasează pe Lucian Blaga pe coordonatele filosofice ale kantianismului și ale neokantianismului major”⁶⁷. Cu alte cuvinte, deși filosoful român consideră că teoria kantiană a cunoașterii este „eșuată”, că sistemul său de gândire nu se aseamănă cu nimic din istoria filosofiei, ar trebui să acceptăm că filosofia lui Blaga se desfășoară în „matrice kantiană”.

Ne putem pune problema dacă nu ar trebui, totuși, să luăm în seamă cât mai serios recunoașterea, de către Blaga, a liniei de filosofare deschisă de către Philon din Alexandria. Căci, după opinia tânărului Blaga din *Eonul dogmatic*, asistăm în secolul XX la o criză spirituală precum aceea „elenistă” din vechime, o criză în care filosofia trebuie să-și caute „un nou sens

⁶⁵ Gheorghe Vlăduțescu, „Ideație dogmatică”, *intellect, rațiune*, în vol. *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii*, ed. cit., pp. 60-61.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁷ Petru Ioan, *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, Editura Ștefan Lupașcu, Iași, 2005, p. 168.

metodologic”⁶⁸, să încerce sinteze pentru care intelectul se dovedește neputincios. Philon a găsit în antichitate calea dogmatică la amintita criză, cale ce va fi preluată cu entuziasm și de către Lucian Blaga. Iată de ce va trebui să revenim la concepția lui Philon.

2.3. *Moduri de raționalizare*

Vorbind despre contradicțiile în care se încurcă intelectul în situație de criză, Lucian Blaga este de acord că acestea își pot avea temeiul în lumea concretului sau în lumea abstracției. Concretul conține contradicții latente, iar întrucât știința este nevoită să exprime concretul – cum este cazul mișcării, al timpului sau spațiului etc. – ea va cuprinde implicit aceste contradicții ale concretului. Pe de altă parte, cunoașterea științifică produce propriile contradicții, cum sunt cele amintite mai devreme și clasificate de către filosoful clujean în cinci categorii.

Dar trebuie să facem observația că toate aceste contradicții sunt ale intelectului logic și e nevoie să le deosebim de contradicțiile din dogmă. Pentru că „dogma postulează în transcendent o sinteză imposibilă atât în domeniul logic, cât și în domeniul concret”⁶⁹, chiar dacă, așa cum am amintit deja, dogma este formulată tot într-un plan „de intelectualitate”.

Așadar, dogma este metalogică și se află în dezacord cu funcțiile logice ale intelectului. Dar sub aspect funcțional ea se aseamănă cu construcțiile intelectului, deoarece și dogma urmărește articularea omului la ordinea dată, e drept, la ordinea transcendentă (care nu poate fi înțeleasă de structura logică a intelectului și nu poate fi construită nici prin intuiție). Dacă specificul dogmei constă în așezarea ei în dezacord cu funcțiile logice ale intelectului, atunci Lucian Blaga este consecvent cu punctul său de vedere când conferă noțiunii de dogmă două sensuri opuse⁷⁰. Respectiv, pe de o parte, dogma reprezintă o transcendere a logicii, adică o invenție spirituală în sens metodologic, iar pe de altă parte, ea exprimă o transfigurare a logicii, adică o relaxare și o spargere a solidarității logice a noțiunilor.

Dar cum reușește subiectul uman să se articuleze la ordinea exterioară – fie ea naturală, cosmică ori transcendentă – prin intermediul contradicției și dogmei? În general prin creație, așa

⁶⁸ Vezi și Ștefan Afloroaei, Antinomii ale intelectului ecstetic, în *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii*, ed. cit., p. 101.

⁶⁹ Lucian Blaga, *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 203.

⁷⁰ Teodor Dima, Posibile semnificații ale „Eonului dogmatic”, în *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii*, ed. cit., p. 69.

cum s-a mai spus. Însă ținând seamă de faptul că Blaga își concentrează atenția pe individul uman ca subiect cunoscător, trebuie să avem în vedere și precizările sale din *Experimentul și spiritul matematic*⁷¹, precizări în conformitate cu care demersul cognitiv a impus în timp câteva moduri de raționalizare: 1) raționalizarea pe linia identității atenuate; 2) raționalizarea pe linia egalității matematice (a echivalenței); 3) raționalizarea pe linia identității contradictorii (pe linie dialectică).

Primul tip de raționalizare cunoaște două forme. Anume, o raționalizare prin identitate parțială, în sensul că subiectul și predicatul logic al unei propoziții se identifică parțial (ca în propoziția „omul este un mamifer”); și o raționalizare prin identitate elastică, adică o modalitate mai suplă care permite îmbogățirea conținutului noțiunilor (ca în propoziția „omul este o ființă capabilă de progres”). Al doilea tip, acela al raționalizării prin echivalență, respectiv prin „egalitate cantitativă” este specific demersului matematic. Iar modul al treilea, al identității contradictorii, este folosit în perimetrul dialecticii, tipic în acest sens fiind demersul hegelian.

Față de această clasificare a tipurilor de raționalizare – care face apel doar la principiile identității și egalității – ar trebui reținută și precizarea lui Heidegger, după care identitatea „*A este A*” nu poate fi transfigurată în egalitatea „*A = A*”, deoarece identitatea este trădată în acest fel⁷², aspect asupra căruia insistă, de fapt, și Lucian Blaga. Identitatea ca egalitate postulează un raport exterior între termenii corelați, pe când identitatea în sens propriu conține raportul în interioritatea ei, fiind deci, o disociere din sine⁷³, nu o asociere din exterior.

O asemenea înțelegere a identității ne plasează pe terenul celui de-al treilea mod de raționalizare, teoretizat în special de către Hegel ca identitate contradictorie. Blaga este de acord cu această punere a problemei de către filosoful german, dar nu va accepta soluția la care ajunge Hegel. Contradicția dialectică de tip hegelian se rezolvă în concret, observă Blaga, pe când soluția contradicției dogmatice se găsește în transcendent.

Mai putem vorbi atunci de o raționalizare a transcendentului? În litera textului blagian, se pare că nu! Răspunsurile date la această întrebare în istoria gândirii pot fi sistematizate, consideră Blaga, după cum urmează: a) transcendentul e raționalizabil și formulabil (eleații,

⁷¹ Lucian Blaga, *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 679.

⁷² Martin Heidegger, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1974, p. 257.

⁷³ Vezi și Ioan Biriș, *Totalitate, sistem, holon*, ediția a doua, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2007.

Aristotel, Spinoza, Leibniz); b) transcendentul este neraționalizabil și neformulabil (agnosticismul, criticismul kantian); c) transcendentul e neraționalizabil, dar formulabil⁷⁴, aceasta din urmă fiind soluția blagiană, adică soluția dogmatică rezultată din efortul intelectului ecstatic îndreptat spre minus-cunoaștere, ceea ce, departe de a fi o „lipsă” de cunoaștere, înseamnă o cunoaștere în altă direcție. În consecință, și în litera textului lui Blaga, de la cunoașterea dogmatică nu ne putem aștepta la o raționalizare a transcendentului, ci doar la formularea, la prinderea lui în dogme, adică în „niște formule care nu raționalizează, ci numai fixează și articulează misterul metafizic ca mister”⁷⁵.

Dar urmând spiritul demersului blagian în analiza dogmaticului, articularea prin dogme a subiecților umani la ordinea transcendentă nu poate fi socotită o specie de raționalizare? Socotim că într-un anumit fel putem răspunde afirmativ la această întrebare, deși s-ar părea că depășim ceea ce însuși Blaga și-a propus să susțină. Să ne explicăm. Transcendentul, apreciază Blaga, „e prin definiție proiectat dincolo de linia faptelor, ce sunt sau pot să devină obiecte ale simțurilor”⁷⁶. Iar raționalul n-ar fi altceva decât „un raport de reductibilitate între iraționale”⁷⁷, ceea ce înseamnă că a „raționaliza” iraționalul înseamnă cel mult a-l reduce numeric sau calitativ, dar niciodată a-l converti în „rațional”.

Însă, dacă ținem seamă de faptul că termenii de „rațional” și „raționalitate” au multiple sensuri în funcție de contextele istorice, atunci, în mod firesc, cadrul discuției despre raționalizarea transcendentului ar trebui lărgit și el. O sugestie în această direcție este făcută și de către Tudor Cățineanu, care propune ca modalitatea blagiană de concepere a dogmei ca „tip de idee” să fie numită drept una „simbolică” de sinteză a două ordini eterogene. Și trebuie denumită astfel pentru că „antinomia transfigurată se deschide *simbolic* și nu reflectoriu spre realitatea desemnată și *reflectată* de datele științei”⁷⁸. Cu alte cuvinte, formula dogmatică nu înaintea pe linia cunoașterii ca reflectare, ci spre aceea a simbolizării, a conferirii de semnificații.

⁷⁴ Lucian Blaga, *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*, p. 270.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 215.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 269.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 425.

⁷⁸ Tudor Cățineanu, *Structura unei sinteze filosofice*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 357.

Or, această mutație de la reflectare către simbolic este în spiritul vremii, Habermas, de exemplu, observând că în anii din urmă are loc o deplasare de la raționalitatea înțeleasă în strânsă dependență de o filosofie a conștiinței către o raționalitate a acțiunii comunicaționale⁷⁹, în cadrul căreia expresiile simbolice, imaginarul și diferitele limbaje dețin un loc privilegiat. În acest sens se poate spune că dogma permite o cuplare pe cale simbolică a omului cu transcendentul, înscriindu-se ca instrument de lucru în limitele unei raționalități simbolice sau hermeneutice, prin care subiectul uman conferă în primul rând diverse semnificații lumii transcendente.

Pentru a înțelege cât mai bine aceste aspecte, considerăm că este necesar să investigăm acum mai în amănunt gândurile lui Philon din Alexandria despre dogmă, în condițiile în care Lucian Blaga urmărește să facă din cunoașterea dogmatică axa principală a sistemului său metafizic.

⁷⁹ Jurgen Habermas, *Theorie de l'agir communicationnel*, Aubin, Paris, 1981, p. 11.

Capitolul III

PHILON DIN ALEXANDRIA ȘI METODA DOGMATICĂ. SPRE UN MODEL MATEMATIC AL DOGMEI

Este momentul, acum, să ne oprim puțin asupra ideilor mai importante ale lui Philon din Alexandria, spre a vedea de ce este necesară, în concepția lui Lucian Blaga, prezența respectivelor idei pentru înțelegerea metodei dogmatice.

Philon din Alexandria sau Philon Evreul⁸⁰ (cum mai este cunoscut) s-a remarcat în filosofie ca un foarte însemnat neoplatonic. Între lucrările rămase de la Philon, unele au un mai pronunțat caracter filosofic, așa cum sunt *De mundi opificio* (Despre edificiul lumii) sau *Quod Deus sit immutabilis* (Dumnezeu este imuabil). Mai multe texte ale filosofului alexandrin au un caracter alegoric-mistic.

După cum remarcă și Hegel, ceea ce este mai important în teoretizarea filosofică a lui Philon este cunoașterea lui Dumnezeu⁸¹. Ființa divină nu poate fi cunoscută în mod obișnuit, ci este nevoie să ne înălțăm la puterea gândului, la ceea ce poate fi un obiect pur al gândului. Adică e vorba de o cunoaștere sub forma contemplării intelectuale. De fapt, ne spune Philon, lumea poate fi percepută numai prin intelect, căci, în spirit pur platonician, lucrurile externe perceptibile prin simțuri n-au cum să fie înțelese fără referință la ideile arhetipale concepute de intelect⁸². „Omul, atunci – subliniază Philon – a primit acest dar extraordinar, intelectul, care a fost obișnuit să înțeleagă natura tuturor corpurilor și tuturor lucrurilor în același timp”⁸³. Dacă pentru corp, propune Philon o comparație, văzul este cea mai importantă facultate, pentru suflet cea mai importantă este mintea, respectiv intelectul, intelect care este asemănat mereu cu lumina.

⁸⁰ Așa cum îl prezintă Hegel, Philon era un erudit, care a trăit înainte și după nașterea lui Hristos. În timpul domniei lui Caligula, când evreii erau prezentați foarte defavorabil, Philon a fost trimis la Roma pentru o perioadă de patru ani de zile, în calitate de sol, cu misiunea de a îmbunătăți aici imaginea evreilor. Hegel ne amintește că a circulat și legenda conform căreia, Philon ar fi mers la Roma și în timpul împăratului Claudiu, context în care l-ar fi cunoscut pe apostolul Petru (vezi G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, volumul al II-lea, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1964, p. 149.

⁸¹ *Ibidem*, p. 151.

⁸² Philo, *Complete Works*, On the Creation, translated by Charles Duke Youge, Delphi Classics, 2017, Version 1, IV [16].

⁸³ Philo, *Complete Works*, On the Unchangableness of God, translated by Charles Duke Youge, Delphi Classics, 2017, Version 1, X [45].

Ideea de lumină devine extrem de relevantă pentru modul philonian de gândire. Sufletul uman poate atinge performanța de a *ști* că Dumnezeu există, dar nu și pe aceea de a ne spune *cum există*, de a ne spune ce este el. Apelul la ideea de lumină are menirea de a aduce un anumit fel de înțelegere. Ca echivalent al lui Dumnezeu (sub aspectul cunoașterii), lumina originară este simplă, nedeterminată. Dar cum putem cunoaște ceva nedeterminat? A cunoaște, așa cum va spune peste secole și Hegel, înseamnă „a cunoaște ceva determinat”! Dar cum Dumnezeu – la fel ca lumina originară – nu este ceva determinat, rezultă că nu poate fi cunoscut.

3.1. Intuiția philoniană a unui model matematic al dogmei

Avem la Philon, după cum rezultă din cele spuse mai sus, două registre ale existenței: registrul ființei pure, nedeterminate (Dumnezeu, lumina originară); registrul ființei determinate, al ființei care poate avea diferite chipuri, diferite fețe. Dumnezeu este ființa pură (în sensul lui Platon), ființa nedeterminată (*ov*), iar intelectul (*λόγος*), ca dar al lui Dumnezeu pentru om, este o determinație, este un „chip” al lui Dumnezeu. Numai că, în chiar această susținere, va observa Hegel, avem deja o contradicție, deoarece „chipul” este ceva concret, este o imagine concretă, ceea ce ar presupune ca și originalul să fie concret; or, originalul este nedeterminat, deci avem contradicție.

Se poate ușor observa că această contradicție este a ideii de emanație, căci e vorba de emanația intelectului din lumina divină, în general emanația⁸⁴ unor existențe din substanța primă. Adică este formularea clară – odată cu Philon – a dogmei conform căreia, prin emanație, substanța nu sărăcește cu nimic, se poate transmite integral, așa cum Tatăl din dogma creștină trece în întregime în Fiul sau în Sfântul Duh. În alte cuvinte, Ființa nedeterminată sau Ființa în sine își poate da determinații din interioritatea sa, determinații care-i aparțin, această dez-văluire din sine constituind procesul emanației.

⁸⁴ Facem precizarea că utilizăm termenul de „emanație” în sensul său mai mult metaforic, cum îl preia și Blaga, și nu în sensul dezbaterilor din ereziile creștine ale primelor secole din era noastră. După cum se cunoaște, îndeosebi din scrierile lui Dionisie Areopagitul, în sens creștin putem considera o filiație intratrinitară din etern, dar e vorba de „creație” după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, nu de „emanație”. E drept, în neoplatonism, pe filiera Philon – Plotin, se recurge mereu la metaforele luminii, ale radiației solare sau ale izvorului, sugerându-se că „emanațiile” radiază din Unul, „ca strălucirea din jurul soarelui”... (vezi, de exemplu, Plotin, *Eneade*, III-V, Editura IRI, București, 2005, p. 495). Însă formula de gândire a lui Plotin este mai degrabă de „factură panteistă”, contrară creștinismului (Vasile Muscă, *Momente filosofice din 50 de ani*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2019, p. 134).

Firește, cum s-a observat adesea în exegeza philoniană, ideile filosofice ale eruditului din Alexandria se întretaie cu cele religioase, mistice. Aducând în discuție religia ebraică, atunci când abordează numele lui Dumnezeu, *YHWH*, respectiv tetragrama lui *Yahwe*, Philon ne spune că interpretarea Cuvântului divin atrage atenția că numele are patru litere, care pot fi simboluri ale primelor cifre: unu, doi, trei, patru, exprimând punctul geometric, linia, suprafața și volumul, tetrada fiind măsura a toate câte sunt (*πάντα ἐν τετράδι σημείον καὶ ἐπιφάνεια καὶ στερεόν*). Adică, Philon din Alexandria propune o analiză numerică a tetragramei divine.

În contextul acestei ipoteze de lucru, Philon introduce în discuție și termenii de *semm* (*σημεῖον*) și de *simbol* (*σύμβολον*), chestiune care n-a prea fost cercetată, după cum constată Carlos Lévy⁸⁵. Or, cum subliniază și Carlos Lévy, noțiunea de *semm* este una fundamentală pentru gândirea monoteistă, căci transcendența lui Dumnezeu se exprimă hermeneutic. În această perspectivă, semnul va trebui gândit drept instrumentul privilegiat pentru exprimarea transcendenței. Apoi, este interesant de remarcat faptul că, atunci când vorbește despre viața lui Moise, Philon aduce în sprijinul discuției religioase o serie de elemente de dialectică și de geometrie, făcând dovada unei cunoașteri de excepție a tradiției platoniciene și pitagoreice.

Cât privește noțiunile de semn și simbol, Philon utilizează termenul „semn” (*σημεῖον*) ca echivalent al punctului geometric în sens mistic (mai ales în *De mundi opificio*, paragraful 49), făcând referire la natura sa divină, în timp ce realitatea simbolului (*σύμβολον*) pare a fi una mai complexă, având o natură duală, divină și umană. Exprimat mai plastic, dacă semnul este mereu în amonte, simbolul se află în aval⁸⁶. Având natură duală, simbolurile ar trebui gândite nu ca „entități fixe”, ci ca „entități variabile”⁸⁷, reprezentând nucleul dur al formării conceptelor. Putem spune atunci că punerea în corelație a sensului matematic al semnului cu numele lui Dumnezeu este o dovadă suplimentară a efortului lui Philon în direcția apropierii semnului de lingvistică și de logică⁸⁸, cu menirea de a fundamenta o teologie a transcendenței.

În textul său, *Despre creație*, Philon acordă un loc important discuției despre numere, despre importanța acestora în toate domeniile, inclusiv pentru studiul armoniei muzicale, dovada influenței pitagoreice observându-se foarte ușor. Dincolo de știința numerelor, la Philon este

⁸⁵ Carlos Lévy, La notion de signe chez Philon D'Alexandrie, în vol. Sabrina Inowlocki & Baudouin Decharneux (ed.), *Philon D'Alexandrie*, Actes du colloque international organisé par le Centre intrdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Prepols, 2011, p. 149.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 160.

⁸⁷ Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: an eternal golden braid*, p. 349.

⁸⁸ Carlos Lévy, *op. cit.*, p. 161.

prezentă și mistica numerelor, în acord cu influențele vremii. Dar chiar dacă discuțiile sale despre numere sunt uneori destul de confuze, credem că nu exagerăm când vorbim la Philon de o intuiție corectă a modelului matematic al cunoașterii, respectiv despre un model matematic al dogmei emanației.

Este important să reținem, în acest sens, mai ales partea XXXII [97] din textul *Despre creație*⁸⁹, unde filosoful, având foarte probabil în minte elementele de geometrie euclidiană referitoare la pătratul ipotenuzei unui triunghi dreptunghiular, apreciază că acest triunghi este începutul tuturor calităților și că el constă din numere. Astfel, de exemplu, pătratul unei ipotenuze de mărime 5, poate fi scris: $25 = 5 \times 5$; conform teoremei că pătratul ipotenuzei este suma pătratelor catetelor, rezultă că $25 = 9 + 16$, adică $5^2 = 3^2 + 4^2$. Altfel scris:

$$\begin{array}{r} 3 \times 3 = 9 \quad 5 \times 5 = 25 \\ 4 \times 4 = \underline{16} \\ \hline 25 \end{array}$$

Ce sugerează acest model pentru înțelegerea dogmei emanației? Sugerează că, într-o astfel de teoremă, mărimea pătratului ipotenuzei (25) se transmite fără diminuare în suma pătratelor catetelor (9 + 16); sugerează metafizicianului că e posibil ca o substanță să „emane” diferite entități, fără ca prin aceasta să fie diminuată, să fie sărăcită.

De ce e potrivit modelul matematic pentru înțelegerea gândirii dogmatice, pentru înțelegerea transcendenței? Să ne reamintim definiția lui Blaga: transcendentul „e prin definiție proiectat dincolo de linia faptelor, ce sunt sau pot să devină obiecte ale simțurilor”, adică el cuprinde tot ceea ce este dincolo de linia sensibilității, dincolo de linia faptelor. Respectiv, în acest înțeles al transcendenței, putem afirma că entitățile matematice sunt și ele transcendente, căci ele există mereu dincolo de „linia simțurilor”. A face atunci apel la entitățile matematice pentru explicarea gândirii dogmatice e cumva de la sine înțeles. La fel cum dogma încearcă să conecteze intelectul nostru la transcendent, la fel și „creația matematică se face în abstract, iar

⁸⁹ Philo, *Complete Works*, On the Creation, *op. cit.*

teoriile matematice nu pot fi supuse unei verificări concrete... O astfel de creație – scrie Petre Sergescu – se mai întâlnește în filosofie și în artă”⁹⁰.

3.2. Modelul geometriei cilindrice

Este potrivit să facem câteva precizări cu privire la contextul ideatic în care se desfășoară demersul lui Philon: 1) După cum amintea și Hegel, problema esențială ce-l preocupa pe filosoful alexandrin era aceea a cunoașterii lui Dumnezeu, adică e vorba de o problemă prin excelență metafizică; 2) În rațiunea întemeierilor de tip metafizic, principiul întemeietor trebuie să dețină o natura diferită în raport cu entitățile derivate, așa cum, de exemplu, lumea ideilor a lui Platon (ca principiu întemeietor) este total diferită de lumea sensibilă (derivată), ori primul motor, la Aristotel, de natura ne-mișcatului (principiu întemeietor), este diferit de lumea derivată a mișcării corpurilor; 3) Principiul întemeietor are forța de a se disocia, de a se diferenția din interior, provocând scizii sau bifurcări; 4) Odată pornită o sciziune (bifurcare), se pune problema cum se transmite „substanța” de la întemeietor la întemeiat, la entitățile derivate (emanate).

După cum am văzut, în cazul dogmei (ca invenție spirituală a lui Philon), transmiterea de la substanță la entitățile derivate se face integral, substanța rămânând ne-diminuată, neschimbată. Philon are intuiția unei abordări matematice a dogmei, așa cum arătat deja. Dar putem sublinia acum, în acord cu definiția dată de Lucian Blaga transcendentului, că entitățile matematice aparțin și ele transcendenței, la fel cu entitățile metafizicii. Iar problema transmiterii proprietăților unor obiecte într-o perspectivă relațional-dinamică i-a preocupat și pe matematicieni din cele mai vechi timpuri.

Astfel, geometrii vor arăta că acele proprietăți ale figurilor care se referă la mărimi pot fi cuprinse în ceea ce s-a numit geometria metrică. S-a observat ușor – semnalează Petre Sergescu⁹¹ – faptul că, de exemplu, umbra unui om se modifică în funcție de poziția soarelui, fiind foarte mică atunci când soarele e la miezul zilei, și foarte alungită când soarele se găsește la asfințit. Aceasta înseamnă că umbrele respective nu-și păstrează proprietățile metrice. Dar există alte proprietăți ale figurilor care se păstrează, chiar și în cazul umbrelor: de pildă, umbra lăsată de

⁹⁰ Petre Sergescu, *Gândirea matematică*, în vol. Petre Sergescu și gândirea matematică, ediție îngrijită de Magda Stavinschi, Editura Eikon, București, 2018, p. 180.

⁹¹ *Ibidem*, p. 250.

mijlocul unei linii drepte se găsește tot la mijlocul liniei din umbra la soare. Acest fel de proprietăți, continuă Petre Sergescu, sunt numite proprietăți liniare sau cilindrice, iar geometria care le studiază e numită geometrie cilindrică.

Fără a intra în detalii tehnice, să reținem că cilindrul este, așa cum e descris în manuale, o suprafață în spațiu, o suprafață care se poate obține pornind de la o dreaptă (numită de regulă „generatoare”), care își păstrează direcția și care trece printr-un punct variabil, descriind o curbă plană închisă (numită și „curbă directoare”). S-a stabilit că, în coordonate carteziane, ecuația cilindrului poate fi exprimată după cum urmează:

$$\left(\frac{x}{a}\right)^2 + \left(\frac{y}{b}\right)^2 = 1,$$

Firește, din moment ce axa generatoare trece printr-un punct variabil, forma curbei plane poate varia și ea, de la cilindri eliptici, la cilindri hiperbolici sau parabolici. Dar atunci când, în ecuația de mai sus, $a = b$, vom spune că avem un cilindru circular. Bazele de „jos” și de „sus” ale unui astfel de cilindru sunt suprafețe circulare, iar așezat „în picioare” (adică pe baza de jos), cilindrul este ceea ce se numește un cilindru circular drept, unde putem nota raza cercurilor cu r , iar înălțimea (sau lungimea) cilindrului cu h , precum în figura de mai jos:

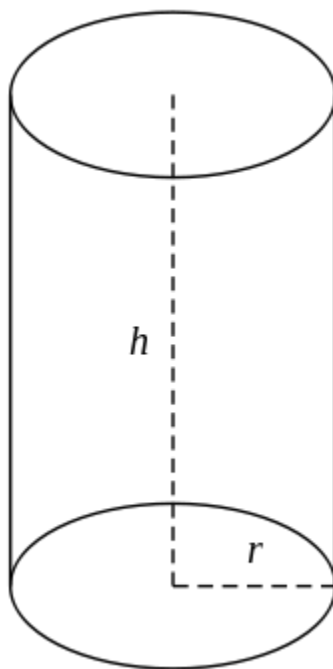


Figura 4. Cilindru circular drept

Iată, aşadar, o metodă geometrică de explicare a transmiterii unor proprietăţi în mod neschimbat în spaţiul unui cilindru. S-ar putea face observaţia că, totuşi, Philon din Alexandria se gândea mai degrabă la un model matematic inspirat din teoria numerelor, nu neapărat din geometria euclidiană. Dar am văzut că şi el pornea de la triunghiul dreptunghiular, subordonând apoi datele geometrice unei interpretări numerice. În definitiv nu trebuie uitat că *Elementele* lui Euclid nu reprezintă un fel de „geometrie pură”, ci ele constituie o „introducere în geometria metrică, aritmetică...”⁹², reprezintă o sinteză a rezultatelor obţinute de predecesori, adică o „algebră geometrică”.

Putem dispune şi de alte metode pentru soluţionarea problemei ridicată de către Philon? Dacă ţinem seamă de principiul economiei gândirii, formulat de către Mach, e normal să căutăm metode cât mai simple, ceea ce matematica face mereu, în încercarea de a găsi întotdeauna formule mai simple pentru exprimarea adevărului. În cadrul metodei geometriei cilindrice am văzut cum pot fi transmise neschimbate anumite proprietăţi. Pornind de aici, s-a pus întrebarea dacă avem proprietăţi care se conservă şi în cazul proiecţiilor. Încă din antichitate găsim preocupări pentru enunţarea unor teoreme de geometrie proiectivă, dar creatorul disciplinei geometriei proiective este considerat Victor Poncelet.

3.3. Modelul geometriei proiective

În 1822, Victor Poncelet a publicat un tratat despre proprietăţile proiective ale figurilor (*Traité des propriétés projectives des figures*). Un plan proiectiv⁹³ este considerat o extensie a planului, avantajul acestui plan proiectiv fiind acela că, aici, oricare două drepte distincte se întâlnesc într-un punct. Altfel spus, postulatul paralelelor nu mai funcţionează în acest caz, geometria proiectivă separându-se de cea euclidiană. Totodată, are loc o deplasare esenţială a centrului atenţiei de la figurile geometrice la transformările geometrice şi la legile de compoziţie. În plus, pe linia simplificărilor, dacă în geometria euclidiană avem nevoie de riglă şi compas pentru a realiza diferite figuri, în geometria proiectivă este suficientă rigla.

⁹² Adrian C. Albu, *O istorie a matematicii. Antichitatea până în secolul VI (XIII)*, Editura Nomina, Piteşti, 2009, p. 170.

⁹³ Vezi şi Leopold Flatto, *Poncelet's Theorem*, American Mathematical Society, Providence, Rhode Island, 2009, p. 15.

Este interesant de remarcat faptul că, mult înainte de Poncelet, Desargues a studiat metodele geometrice ale pictorilor vremii⁹⁴, conștientizând că din perspectivă proiectivă se poate obține o extensie a spațiului, dar și o simplificare a calculului din moment ce se va lucra doar cu forme. Pe urmă, înaintând în această direcție, Poncelet va sublinia că proprietățile perspective rămân invariante și va introduce „noțiunea de *omologie*, ca o nouă transformare”, omologia fiind înțeleasă „ca o transformare proiectivă a omotetiei”⁹⁵, aceasta din urmă desemnând situația în care există o corespondență între două figuri asemenea, iar dreptele care unesc puncte omoloage nu se pot întâlni decât într-un singur punct. Figura următoare ne poate ajuta să înțelegem mai intuitiv lucrurile:

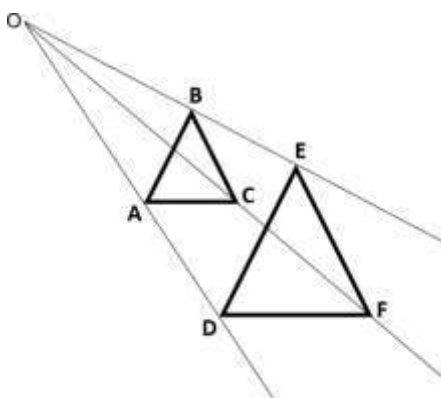


Figura 5. Proiecția unor drepte concurente dintr-un punct

Ce ne spune o astfel de proiecție? Dacă privim figura, putem observa că, în această proiecție, dreapta AC este transformată în dreapta DF; la fel, dreapta AB este transformată în dreapta DE; iar dreapta BC este transformată în dreapta EF. Toate aceste transformări sunt realizate printr-o omotetie de centru O. Ceea ce este important aici e faptul că proprietățile triunghiului ABC rămân neschimbate în fața transformării în triunghiul DEF sau, mai general, proprietățile unei configurații se păstrează, se transmit neschimbate indiferent de transformările care au loc. Adică, figura sau configurația inițială rămâne într-o relație de identitate cu toate configurațiile ce pot fi deduse din cea inițială prin proiecție, iar proprietățile figurii – transferate în procesul proiecției – rămân independente față de transformările din proiecție.

⁹⁴ Mircea Becheanu, Geometria algebrică: model și metodologie, în vol. Mihai Drăgănescu, Caius Iacob (coordonatori), *Matematica în lumea de azi și de mâine*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1985, p. 44.

⁹⁵ N. Mihăileanu, *Istoria matematicii*, vol. 2, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 297.

Ne e nevoie să mai insistăm. Metoda geometriei proiective pare și ea cât se poate de relevantă pentru înțelegerea procesului de transmitere neschimbată a unor configurații. Până aici ea ne oferă cam același potențial explicativ ca și metoda geometriei cilindrice. De ce o prezentăm atunci în mod separat? O prezentăm separat pentru următorul motiv: dacă revenim la dogma lui Philon, acum putem observa că numitele metode geometrice (cilindrică și proiectivă) par să explice doar o parte a dogmei (= transmiterea neschimbată a emanațiilor); dogma ne mai spune însă că „izvorul” emanațiilor nu sărăcește cu nimic, rămâne și el neschimbat; pentru a explica și această parte a dogmei, metoda geometriei proiective este mai sugestivă decât aceea a metodei geometriei cilindrice, prin aceea că prezintă omotetia unui centru (punctul O în figura de mai sus) și, respectiv, ideea unei scindări „din sine” a centrului, așa cum concepe și Philon funcționalitatea principiului întemeietor.

Se pune, încă înainte de Philon, întrebarea ce se întâmplă cu principiul întemeietor, cu substanța în sine, se schimbă sau nu prin procesul de emanație, sărăcește sau nu în conținutul său? Matematicienii întâlnesc și ei întrebări asemănătoare în legătură cu problema *bifurcației*, o problemă solidară cu aceea a schimbării sau menținerii stabilității unui sistem dinamic. Teoria bifurcației este deja un subiect clasic pentru matematici, la dezvoltarea acesteia contribuind îndeosebi Euler și Poincaré, apoi, în timpul din urmă, a avut loc o infuzie de idei noi și metode din teoria sistemelor dinamice, din teoria singularităților, din teoria grupurilor ori din aplicațiile pe computer⁹⁶.

Într-un limbaj plastic, am putea spune că, așa cum se poate vedea în figura 5, dreptele care pornesc din O reprezintă o scindare a centrului, dar punctul O poate fi interpretat și ca un sistem de „fixare” a respectivelor drepte. Din cauza acestei „fixări”, dreptele nu mai pot „evada”, ci pot doar oscila. Un exemplu la îndemână este acela al corzii vibrante de vioară. Dacă ne imaginăm o coardă de vioară fixată la capete și întinsă, respectiv o imaginăm ca o linie dreaptă, prin ciupire ea va produce vibrații. Frecvența vibrațiilor se exprimă în configurații diferite, ceea ce a condus, în matematică, la elaborarea ecuației de undă (rezolvată de către Euler). Odată formulată, ecuația de undă s-a dovedit fecundă în toate domeniile, în dinamica fluidelor, în teoria sunetelor, în teoriile electricității și magnetismului etc.

⁹⁶ John David Crawford, Introduction to bifurcation theory, în *Reviews of Modern Physics*, vol. 63, No. 4, October, 1991, p. 991.

„Desigur, scrie la un moment dat Ian Stewart⁹⁷, viorile au apărut accidental în cultura umană – în cultura europeană. Dar vibrațiile unui obiect liniar sunt universale – ele au loc peste tot, într-un fel sau altul”. Vibrațiile presupun însă, după cum am văzut, o „scindare” sau o bifurcație. Pentru fenomenul bifurcației, matematicianul Eberhardt Hopf a găsit în anul 1942 o condiție matematică numită „bifurcația Hopf”, care ne spune că dacă într-un sistem studiat apare o vibrație periodică, atunci și sistemul de origine vibrează. „Abordarea directă a sistemului original este dificilă, dar procedeul lui Hopf ocolește dificultățile într-un mod foarte eficient”⁹⁸.

Modelul bifurcației matematice este cât se poate de sugestiv pentru modelul metafizic al emanației, așa cum îl găsim în formularea lui Philon. Căci substanța primă („izvorul” ființei) îndeplinește aici rolul sistemului original (care nu poate fi abordat), iar emanațiile pot fi considerate asemenea corzilor ce vibrează, după ce are loc fenomenul bifurcației pe axa timpului. Dar axa timpului, considerată ca o linie, nu permite decât două tipuri de simetrii: translația și reflexia.

Matematic și fizic, translația ne arată că, la intervalele de timp corespunzătoare oscilațiilor periodice, comportamentul sistemului este același. În planul metafizic al dogmei lui Philon, cele două modele geometrice prezentate (al geometriei cilindrice și al geometriei proiective) ne-au oferit imaginea acestei translații neschimbate. La rândul ei, simetria reflexiei ne-ar putea oferi sugestii pentru acea parte a dogmei care susține că substanța primă (sistemul de origine) nu sărăcește prin desprinderea emanațiilor. După cum se cunoaște, simetria la reflexia timpului înseamnă o „curgere inversă”, adică o inversare a direcției de curgere a timpului. Are loc în procesul dogmatic al emanației o ruptură de simetrie la reflexia timpului? Considerăm că nu, deoarece chiar și în domeniul fizic „*legea de mișcare este simetrică la reversia temporală*”⁹⁹. Această simetrie este cu atât mai mult valabilă în plan metafizic, unde emanațiile sunt „fixate” de centrul de origine și se transmit neschimbate. Dar, ne putem întreba acum, avem un model matematic și pentru partea de dogmă philoniană care susține că „izvorul” emanațiilor nu sărăcește? La această întrebare ne răspunde, cât se poate de inspirat, tocmai Lucian Blaga.

⁹⁷ Ian Stewart, *Numerele naturii*, traducere de Gheorghe Stratan, Editura Humanitas, București, 2006, p. 85.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 112.

3.4. Mulțimile transfinite ca echivalent matematic al dogmei

Amintim că în lucrarea sa, *Eonul dogmatic*, Lucian Blaga, după ce arată că în perioada contemporană asistăm la o criză a intelectului similară cu cea alexandrină din antichitate, ne atrage atenția că știința este condusă tot mai mult către situații contradictorii, către paradoxii, cum spune filosoful nostru. Dar, lăsând la o parte paradoxii ce apar în mod curent în momentul în care se încearcă gândirea logică a concretului, surprinzător este faptul că, sunt tot mai numeroase contradicțiile din planul exclusiv al gândirii științifice, contradicții care – crede Blaga – pot fi „așezate în paralelă cu formulele și metoda dogmatică”¹⁰⁰.

După cum am văzut, aceste contradicții sunt grupate de către filosoful român în cinci tipuri diferite: 1) construcțiile teoretice la limită; 2) construcțiile procesului logic infinit; 3) metoda erorilor contrarii; 4) analogii matematice ale dogmaticului; 5) echivalente matematice ale dogmaticului. Putem observa că toate aceste tipuri de contradicții sunt din sfera matematicii. Acest lucru nu este întâmplător. După părerea noastră, într-un climat științific precum cel din secolul XX, puternic impregnat de spiritul matematic, Lucian Blaga sesiza în mod pertinent că modelul matematic este cel potrivit și pentru rezolvarea problemelor metafizice, respectiv pentru problemele gândirii dogmatice. Mai mult, gânditorul nostru este convins că metoda dogmatică – analizată și actualizată prin intermediul echivalentului matematic al mulțimilor transfinite – poate contribui din plin la soluționarea crizei intelectului din știința contemporană, poate îmbogăți metodologic epistemologia și poate lărgi logica din zilele noastre.

Din tot spectrul științei vechi, constată Blaga, singurul Arhimede a fost în stare să îmbine observația cu matematica, experimentul cu matematica, dar și teoria cu matematica. În schimb, în condițiile noii științe de tip galileo-newtonian – așa cum arată în lucrarea *Experimentul și spiritul matematic*¹⁰¹ – Blaga subliniază că avem de-a face cu o *suprametodă*, în cadrul căreia: 1) dimensiunile spațio-temporale sunt ajustate prin matematizare; 2) observația empirică e utilizată în cuplu cu matematica; 3) experimentarea se face în spirit matematic; 4) legile (și conceptele relaționale) au aspect matematic; 5) teoretizarea prin concepte-imagini ste supusă matematizării; 6) lărgirea sistematică a cunoștințelor se efectuează în spirit matematic; 7) analogia – utilizată frecvent în teoretizare – se află în îmbinare cu matematica, dobândind înfățișări de „analogie

¹⁰⁰ Lucian Blaga, *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 246.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 627-628.

exactă”; 8) faptele noi sunt deduse și imaginate în spirit matematic; 9) experimentul de verificare a faptelor noi este supravegheat matematic.

Iar această enumerare, precizează Lucian Blaga, nu este decât una „în mare”, una sumară. În realitate, „suprametoda stă de pază ca în corpul științei să nu intre nicio metodă care nu se poate conjuga cu matematica, formând un cuplu încheșat”¹⁰². Își mai poate cineva imagina atunci că Lucian Blaga propune metoda dogmatică pentru lărgirea cunoașterii științifice și pentru depășirea unor paradoxii fără aportul matematicii? Blaga este convins că în știința contemporană, pe de o parte, fiecare metodă trebuie să absoarbă cât mai multă matematică, iar pe de altă parte, matematica se adaptează și ea în mod elastic la posibilitățile metodei.

Așadar, gândirea dogmatică trebuie abordată și ea din perspectiva spiritului matematic, iar echivalentul matematic al dogmaticului poate fi văzut cel mai bine în teoria contemporană a mulțimilor transfinită. Problema infinitului a fost dintotdeauna doborât de provocatoare pentru filosofie, teologie și pentru știință. Nu e locul aici să intrăm în istoria acestei probleme. Dar merită să amintim măcar numele lui Leibniz, filosoful care ne atrage atenția că infinitul nu este o „mărime fixă”, nu este un „dat” static, cantitativ, ci este de ordin calitativ. „Infinitul – scrie Petre Sergescu într-un comentariu despre Leibniz – nu e o mărime fixă, ci e calitatea de a fi mai mare decât orice mărime dată, oricât de mare ar fi ea. Prin această definiție, infinitul capătă o nuanță de continuă devenire, de mișcare; e un punct de vedere dinamic. Această concepție nouă, calitativă, a infinitului însemnează o schimbare din temelie a orientării gândirii și a științei”¹⁰³.

Însă „maestrul anatomist al infinitului a fost Georg Cantor”¹⁰⁴ (1845-1918), el fiind considerat creatorul teoriei mulțimilor. În definiția lui Cantor, o mulțime este o reuniune de obiecte determinate și distincte¹⁰⁵ (pe care le putem nota cu m), care vor fi numite „elemente”, astfel că o mulțime M poate fi scrisă în felul următor: $M = \{m\}$. Oricărei mulțimi M îi corespunde o „putere” sau un „număr cardinal”. Pentru mulțimile finite, numărul cardinal al unei mulțimi A , de exemplu, este identic cu numărul elementelor care formează respectiva mulțime, adică este un număr natural și se scrie $|A|$ (cardinalul mulțimii A). Când e vorba de mulțimi infinite, atunci cardinalul transfinit este o clasă de mulțimi infinite echivalente. Cel mai mic

¹⁰² *Ibidem*, p. 627.

¹⁰³ Petre Sergescu, *Gândirea matematică*, p. 163.

¹⁰⁴ Charles Seife, *Zero: Biografia unei idei periculoase*, traducere de Emilia Eremia, Editura Humanitas, București, 2008, p. 165.

¹⁰⁵ Georg Cantor, *Sur les fondements de la théorie des ensembles transfinis*, traduction de F. Marotte, Editions Jacques Gabay, 1989, p. 343.

număr cardinal transfinit este numit de către Cantor *alef-zero* (\aleph_0)¹⁰⁶. Numerele *alef* exprimă cardinalitatea, respectiv numărul de elemente pentru mulțimile infinite. Dacă *alef-zero* (\aleph_0) reprezintă cardinalitatea numerelor naturale, cardinalitatea numerelor reale va fi \aleph_1 și așa mai departe, \aleph_2 , apoi \aleph_3 etc., după opinia lui Cantor existând un număr infinit de infinități. Aceste infinități sunt „fiecare cuibărită în cealaltă”, un fel de „proces de dezvoltare, de infinite Matrioști”¹⁰⁷, imagine pentru care și-a atras o aprigă dușmănie din partea matematicianului Leopold Kronecker.

Ce reține Lucian Blaga în mod deosebit din teoria lui Cantor? Reține faptul că „simbolul *Alef* denumește o mulțime transfinită care rămâne identică cu sine orice mărime finită s-ar scădea din ea”¹⁰⁸, iar dintr-o notă de subsol înțelegem că s-a interesat de această problemă și la alți autori, precum Bolzano sau Natorp, care, la rândul lor, subliniau ideea paradoxală a unei mărimi transfinite ce poate fi echivalentă cu o parte a ei. Aceasta îi amintește lui Blaga de formula dogmatică a lui Philon și apreciază că „între simbolul *Alef* și formula philonică e o perfectă asemănare structurală (cu deosebirea doar că dogma vorbește despre esențe și procese cosmologice, pe când *Aleful* e pur matematic”¹⁰⁹.

Mulțimile transfinite ca echivalent matematic al dogmei sunt extrem de semnificative apoi, pentru Lucian Blaga, și pentru motivul că ele explică dogma și în formula mai complexă din trinitatea creștină, adică faptul că „emanațiile” nu doar că nu sărăcesc „izvorul”, „substanța primă”, ci se ridică la puterea „substanței prime”, adică „Logosul cu nimic inferior Tatălui”. Putem observa mai intuitiv această „misterioasă” echivalență a părților cu întregul luând un exemplu simplu din teoria mulțimilor transfinite. Să luăm mulțimea numerelor naturale $N = \{0, 1, 2, 3, 4, \dots\}$ și o submulțime proprie a acesteia, să spunem submulțimea numerelor pare, pe care o notăm cu $P = \{0, 2, 4, 6, 8, \dots\}$. Cantor a arătat că două mulțimi sunt de aceeași putere, respectiv sunt echipotente dacă există o funcție bijectivă a lor, ceea ce, în cuvinte simple, înseamnă că una poate fi „așezată” peste cealaltă, așa încât niciun număr dintr-o mulțime nu rămâne fără pereche în mulțimea cealaltă. În exemplul nostru:

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 358.

¹⁰⁷ Vezi și Charles Seife, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰⁸ Lucian Blaga, *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 252.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 253.

$$\begin{array}{cccccc}
 0 & 1 & 2 & 3 & 4 & \dots \\
 \updownarrow & \updownarrow & \updownarrow & \updownarrow & \updownarrow & \\
 0 & 2 & 4 & 6 & 8 & \dots
 \end{array}$$

Adică, funcția bijectivă va fi formată din mulțimea perechilor $\{(0, 0), (1, 2), (2, 4), (3, 6), (4, 8) \dots\}$, ceea ce înseamnă o aplicație a lui N pe P .

Fără îndoială că, la modul naiv, pare paradoxal ca o submulțime (aici P) să conțină tot atâtea elemente cât conține și mulțimea (în cazul nostru N), când în mod obișnuit o submulțime este inclusă în mulțime și gândim automat că submulțimea are mai puține elemente decât mulțimea. Dar iată că teoria cantoriană a mulțimilor transfinită ne arată că mulțimea și submulțimea sunt echipotente, au aceeași putere, respectiv același număr (infini) de elemente. Cu alte cuvinte, în cazul dogmei, „substanța primă” și „derivatele”, emanațiile sale sunt de aceeași putere, sunt echipotente. Datorită teoriei cantoriene a mulțimilor transfinită, în calitatea lor de echivalent matematic al dogmei, cum spune Blaga, ajungem să înțelegem că infinitul devine „un număr obișnuit”¹¹⁰.

Și, sub aspect matematic, cam la atâta se rezumă investigația lui Blaga. Poate avea încă în minte reproșul de „exces de zel matematic” pe care i-l făcuse lui Kant?! Dar filosoful nostru nu se oprește aici, ci virează imediat spre aspectele logice ale dogmei. În acest sens, el ne atrage atenția că nu este important cum au ajuns matematicienii la antinomie; mai important este modul în care au încercat să le rezolve. Ori, afirmă Blaga în *Eonul dogmatic*, „antinomiile în genere se pot rezolva prin diferențieri logice de concepte, prin diferențieri aplicabile fără restricții, nu numai într-un domeniu transcendent, ci și într-un domeniu logic-concret”¹¹¹. De exemplu, o antinomie precum „Dumnezeu e unul și multiplu”, poate fi rezolvată prin diferențierea logică a conceptelor de „substanță” și „manifestare”, postulând că Dumnezeu e unul ca „substanță” și multiplu ca „manifestare”. Însă diferențierea logică a conceptelor nu este singurul mod de rezolvare a antinomiilor. Există și posibilitatea de a proceda prin *scindarea* solidarității logice a unor concepte, precum în antinomia Dumnezeu e unul ca „ființă”, dar multiplu ca „persoane”.

¹¹⁰ Charles Seife, *op. cit.*, p. 164.

¹¹¹ Lucian Blaga, *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 253.

Cum a procedat Cantor în cazul antinomiilor transfinitului? După opinia lui Blaga, matematicianul Cantor a apelat, într-un prim moment, la diferențierea logică, la distincția dintre conceptele de „putere” și de „sumă” ale unei mulțimi. Puterea unei mulțimi a fost pusă în evidență de către Cantor, după cum am văzut, prin apelul la funcția bijectivă, un instrument simplu și genial de a evidenția dacă o mulțime are mai multe sau mai puține elemente decât alta. Adică, spune Blaga, Cantor a obținut conceptul de „putere” a unei mulțimi printr-o abstractizare din posibilitatea coordonării (*zuordnung*) în mod reciproc a elementelor celor două mulțimi puse în corespondență. De exemplu, adăugăm noi pentru a face cât mai clară explicația, dacă în cazul a două mulțimi transfinite, să spunem A și B , după ce aplicăm procedeul biecției, vom observa că în mulțimea B rămân elemente ce nu au corespondent în mulțimea A , rezultă că mulțimea B are mai multe elemente, adică are o cardinalitate mai mare, respectiv o putere mai mare. La mulțimile transfinite vorbim direct de „cardinalitate” (de putere), și nu de „numărul cardinal” (ca la mulțimile finite), deoarece mulțimile transfinite au, fiecare, o infinitate de elemente. Dispunem însă, după cum am văzut, de o infinitate de infinități, adică de infinități mai mici sau mai mari, respectiv de sumă mai mică (suma elementelor) sau de sumă mai mare.

Astfel, consideră Blaga, dacă la mulțimile *finite*, puterea și suma sunt concepte solidare logic (dacă crește, de exemplu, numărul de elemente, atunci crește și suma și puterea; dacă scade numărul de elemente, scade și suma și puterea), în cazul mulțimilor *transfinit* solidaritatea logică încetează, căci putem avea două mulțimi de aceeași „putere” (ambele infinite), dar de „sume” diferite. În concepția lui Blaga, antinomiile transfinit obligă intelectul să postuleze scindări de concepte, care, până atunci, într-o utilizare „normală” a intelectului, fuseseră concepte în raport de solidaritate. Postulatul acesta al scindării de concepte, continuă filosoful român, a făcut posibilă întreaga matematică a transfinitelor. Pentru a soluționa antinomiile transfinit, Cantor – își continuă Blaga argumentarea –, nu doar că a făcut diferențieri logice între conceptele de „putere” și de „sumă” în tratarea matematică a mulțimilor, ci a purces și la scindarea acestor concepte. Procedeul scindării este numit de către Blaga, atunci când analizează formulele dogmatice, drept un proces de „transfigurare a antinomiilor”. De exemplu, sub raport aritmetic, transfinitul rămâne identic cu sine orice mărime s-ar scădea din el, pe când, în antinomia transfigurată, infinitul rămâne identic cu sine ca „putere”, indiferent ce mărime (ca „sumă”) s-ar scădea din el.

În general, în procesul cunoașterii, inclusiv în acela al antinomiilor, va aprecia Blaga, intelectul apelează frecvent la abstractizări și la generalizări, la redușii, dar mai ales la analogii. Filosoful nostru, cum urmează să vedem, are convingerea că procesul dogmatic al emanașiei (precum în formula philoniană) sau procesul genezei lumii a fost văzut întotdeauna într-o modalitate analogică. Analogia este la fel de importantă – ca metodă – și pentru creașia matematică, fiind un fel de „avangardă”¹¹² pentru toate cercetările riguroase, mai ales în algebră și în analiza matematică. Studiind metodologia lui Cantor, Lucian Blaga ajunge și la procedeul analogiei, respectiv la importanșa acestuia pentru conceptele dogmatice, motiv pentru care se impune să lămurim și aceste aspecte în capitolul ce urmează.

¹¹² Petre Sergescu, *Gândirea matematică*, p. 237.

Capitolul IV

ROLUL METODOLOGIC AL ANALOGIEI ÎN FORMAREA CONCEPTELOR

Problema analogiei ca temă metodologică este la fel de veche precum filosofia. Interesul pentru analogie nu a fost și nu este nici astăzi doar unul filosofic, ci vine dinspre toate disciplinele cunoașterii, deoarece procedura analogiei joacă un rol central pentru întreaga gândire umană¹¹³. Platon și Aristotel în Antichitate, apoi Toma din Aquino în Evul Mediu au dezvoltat teorii interesante și complexe despre explicație pe baza analogiei, teorii care au fost aplicate în filosofia limbajului, în metafizică și teologie, dar și în etică, pe urmă în filosofia naturii și în filosofia științei. O sinteză a concepțiilor despre analogie din Antichitate și Evul Mediu găsim în lucrarea lui Cajetan, *De Nominum Analogia* (1498).

După opinia lui M. Foucault, „până la sfârșitul secolului al XVI-lea, asemănarea a jucat un rol constructiv în tipul de cunoaștere specific culturii occidentale”¹¹⁴. Pentru acest autor există patru figuri esențiale ale asemănării: a) *convenientia*, care este o asemănare legată de spațiu, sub forma „din aproape în aproape”, din contact născându-se noi asemănări; b) *aemulatio*, care permite imitarea fără proximitate în întreg Universul; c) *analogia*, în care primele două figuri ale asemănării se suprapun; d) *simpatia*, care deține o putere enormă de asimilare și de transformare, ea fiind și un principiu de mobilitate. Dintre toate cele patru figuri ale asemănării, analogia are un caracter privilegiat pentru că deține „un câmp universal de aplicare”. Similitudinile pe care le tratează analogia nu sunt vizibile, deoarece ea surprinde de regulă „asemănările mai subtile dintre raporturi”¹¹⁵.

Trebuie subliniat faptul că în secolul XX are loc o revigorare a interesului pentru problema analogiei, interes pe care îl dovedește și gânditorul român Lucian Blaga aproape în toate lucrările sale despre cunoaștere și cultură. Mai ales după anul 1970 asistăm la revenirea

¹¹³ Esa Itkonen, *Analogy as Structure and Process*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2005, p. XI.

¹¹⁴ Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, Editura Univers, București, 1996, p.58.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 62.

acestei probleme metodologice în centrul atenției pe plan mondial, cercetătorii fiind interesați să surprindă limitele teoriilor clasice cu privire la acest subiect, precum și să descopere noi virtuți în utilizarea analogiei. În acest sens sunt așteptate revizuri¹¹⁶ semnificative mai ales în filosofia limbajului și probabil în filosofia minții.

4.1. *Primordialitatea limbajului analogic*

Într-un anumit fel putem considera că limbajul analogic este primordial¹¹⁷. Avem două tipuri de paradigme și două tipuri de coduri atașate acestora în abordarea existenței: paradigma digitală și paradigma analogică. Paradigma digitală operează cu unități clar separate, pe când cea analogică presupune o scală continuă. Dar existența, natura în general este „compusă din elemente analogice”¹¹⁸, de aceea spunem că limbajul analogic este primordial. În limbaj digital domină categoriile opuse binar: A sau B, de exemplu. Geneza biblică poate fi „citită” în cod digital când spunem că întunericul a fost despărțit de lumină, pământul de apă etc. Dar când vorbim de existența și de cunoașterea lui Dumnezeu, de creația divină prin care Dumnezeu se revelează, limbajul digital nu mai ajută, ci trebuie să facem apel la limbajul analogic. Analogia este necesară pentru că însăși „natura este mai degrabă o serie de continuumuri analogice decât o serie de categorii nete”¹¹⁹.

Analogia implică o anumită ambivalență deoarece trece dincolo de fiecare categorie binară și preia caracteristici din fiecare. Din acest motiv conceptele analogice pot fi prea puternice, având un „exces de semnificație”. În această situație se găsesc numeroasele figuri religioase sau mitologice care mediază între zei și oameni. De exemplu, în Geneza biblică, șarpele nu este nici un animal de uscat, nici pește în mare, dar întrunește caracteristicile amândurora. Ceea ce face ca în cultura iudeo-creștină șarpele să aibă o semnificație complexă, fiind „prea puternic din punct de vedere semiotic”¹²⁰ și trebuind să fie controlat prin declararea lui ca tabu.

¹¹⁶ J. F. Ross, *Portraying analogy*, Cambridge University Press, 1981 (digitally version, 2009), p. 1.

¹¹⁷ Cu unele modificări, reluăm în rândurile de față câteva pasaje din lucrarea noastră Ioan Biriș, *Filosofia și logica științelor sociale*, Editura Academiei Române, București, 2014, capitolul IV.2.

¹¹⁸ John Fiske, *Introducere în științele comunicării*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 91.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 152.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 153.

Dar codul analogic poate fi utilizat în dublă perspectivă: statică și dinamică. Considerată static, analogia poate fi asumată logic-conceptual¹²¹, căci prin intermediul ei putem sesiza asemănările și deosebirile. Sub aspect dinamic, analogia ne permite să trecem de la un obiect determinat la o cunoaștere tematică printr-un demers dialectic. Datorită situației speciale a analogiei, ca limbaj primordial, putem afirma atunci, în acord cu Emerich Coreth, că termenii analogici reprezintă condiția de posibilitate pentru gândirea conceptuală ca atare¹²². Fără această unitate ultimă, atotcuprinzătoare (*all-encompassing*), nu ar exista decât un haos conceptual. După sugestia lui Coreth, din conceptele analogice pot fi derivate, pe de o parte, conceptele univoce (care se aplică obiectelor lor în același sens) și, pe de altă parte, conceptele echivoce (care se aplică obiectelor lor în sensuri diferite). Ceea ce înseamnă că termenii analogici se aplică obiectelor lor parțial în același sens și parțial în sensuri diferite. Schema de mai jos vizualizează mai bine această situație:

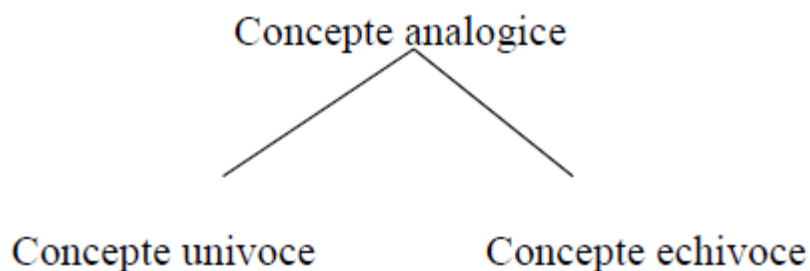


Figura 6. Conceptele analogice

În calitatea lor de condiție ultimă de posibilitate pentru gândirea conceptuală ca atare, termenii analogici prezintă două caracteristici: a) nu pot primi determinații suplimentare din afara lor, ci doar din ei înșiși, adică se autodetermină; b) acești termeni sunt necondiționați (trăsătură ce decurge din prima). Astfel de caracteristici ne amintesc de statutul formelor din teoria lui Platon. Când o caracteristică e valabilă atât în legătură cu o entitate, cât și în legătură cu contrariul ei, când o formă poate „comunica” cu alte forme, inclusiv cu cele contrarii, înseamnă că structura internă a acestora nu poate fi decât analogică¹²³.

¹²¹ Emerich Coreth, *Metaphysics*, Herder and Herder, New York, 1968, p. 111.

¹²² *Ibidem*, p. 114.

¹²³ În legătură cu utilizarea analogiei în cunoașterea religioasă există o literatură foarte bogată, asupra căreia nu ne putem opri aici. În rândurile de față interesează doar aspectele privind specificul termenilor analogici. Pentru

Aristotel a arătat la timpul său că deosebirea maximă ce se poate constata între lucruri este contrarietatea. Aceasta se mai poate numi drept „deosebirea perfectă”. Așadar, contrarietatea presupune deosebirea și există numai acolo unde avem diviziune. Între termenii extremi ai contrarietății se află un interval înăuntrul căruia găsim existențele intermediare. De exemplu, subliniază Aristotel, în domeniul culorilor, albul și negrul formează contrarii. Între alb și negru avem o serie de intermediari. Dacă „vrem să trecem de la alb la negru, vom trece prin roșu și cenușiu, înainte de a ajunge la negru; și tot așa se întâmplă și în celelalte domenii”¹²⁴.

Statutul intermediarilor este astfel cât se poate de interesant. Lucrurile intermediare conțin simultan proprietăți contrare, căci atât lucrurile de culoare roșie din exemplul lui Aristotel, cât și lucrurile de culoare cenușie conțin și alb și negru. În general contrariile „au posibilitatea să aparțină aceluiași lucru, dar nu pot aparține unul altuia”¹²⁵. Dacă ținem seamă de această „lume a intermediarilor”, unde proprietățile lucrurilor se amestecă, nu mai au puritatea contrarelor, îi putem da dreptate lui Constantin Noica atunci când atrage atenția că logica clasică nu e suficientă, că e nevoie de o „logică a lui Hermes”, în care trebuie să ținem seamă de relațiile de „compenetrație”¹²⁶ dintre lucruri, nu doar de așezarea acestora în simple „colecții de elemente” (cum se întâmplă în teoria clasică a mulțimilor și în logica obișnuită).

Datorită compenetrației și transferului de proprietăți dinspre un contrar spre celălalt, în lumea intermediarilor unitatea trebuie căutată în diferență și diferența în unitate, această lume fiind de fapt aceea a analogiei. Cum se poate observa și din schema de mai sus, conceptele univoce și cele echivoce sunt contrarii, intermediarii fiind conceptele analogice, care nu sunt nici pur univoce, nici pur echivoce. Și cum contrariile sunt rezultatul diviziunii (disocierea fiind de fapt prima operație logică¹²⁷, după cum atrage atenția Noica), conceptele analogice reprezintă și condiția de posibilitate pentru cele univoce și pentru cele echivoce.

Teoretizarea acestei situații se înrădăcează în bună măsură în concepția lui Toma din Aquino. Având în vedere cunoașterea lui Dumnezeu pe baza raporturilor dintre Dumnezeu și creațiile sale, Toma concluzionează că „denumirile acordate lui Dumnezeu și creaturilor sale nu

chestiuni suplimentare pot fi consultate o serie de lucrări precum: Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, Open Court Publishing Company, Illinois, 1991; Frederick Ferré, *Language, Logic and God*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1987; E. L. Mascall, *Existence and Analogy*, Longmans, Green and Company, London, 1949 etc.

¹²⁴ Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996, p. 391.

¹²⁵ Aristotel, *Organon*, vol. I, Editura IRI, București, 1997, p. 356.

¹²⁶ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986, p. 142.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 43.

sunt într-un sens univoc, dar nu sunt nici echivoce”. Dacă îl gândim pe Dumnezeu drept „cauză universală”, drept „agent universal”, atunci el nu este nici pur univoc, nici pur echivoc, ci „poate fi denumit *agent* prin analogie”¹²⁸. După Toma¹²⁹, analogia (sau proporția) se poate realiza în două moduri: 1) fie prin raportarea mai multor termeni la unul singur (de exemplu, *sanus* se poate spune și despre un medicament și despre urina bolnavului); 2) fie prin corelația unui termen cu alt termen (de exemplu, medicație sănătoasă și persoană sănătoasă).

Astfel analogia poate fi considerată un fel de a „treia cale” sau o „cale de mijloc”¹³⁰ între univoc și echivoc. După cum subliniază și F. Ferré, întâlnim de obicei două tipuri de analogie: a) analogia de *atribuire*, care relaționează două analogate ce pot fi sub multe aspecte foarte diferite. În acest caz prima analogată predică o caracteristică proprie într-o modalitate „formală”, adică într-un sens propriu univoc, iar cea de-a doua analogată predică aceeași caracteristică într-un sens derivat. Spre exemplu, caracteristica „sănătos” poate fi atribuită și referitor la „om” și referitor la un „munte”. Referitor la om, caracteristica „sănătos” este atribuită în sens propriu, „formal”, iar referitor la munte, aceeași caracteristică este atribuită în sens derivat, în sens de „loc sănătos” („muntele este sănătos”)¹³¹; b) analogia *proporțională*, în care caracteristica formală este comună celor doi termeni, dar se aplică la naturi diferite. De exemplu, caracteristica „albastru” se poate aplica în același sens „formal”, propriu, atât cerului, cât și unei femei cu ochi albaștri.

Cel de-al doilea tip de analogie, aceea a proporționalității, trebuie să fie considerată de bază pentru semnificația limbajului religios, așa cum rezultă din întreaga tradiție scolastică. Deoarece, în virtutea posibilității de cunoaștere a lui Dumnezeu prin intermediul creaturilor sale (așa cum sugerează Sf. Pavel în *Romani*), un termen predicat despre Dumnezeu într-un mod proporțional cu natura sa este analog cu un termen predicat despre o creatură a lui în mod proporțional cu natura acesteia. Un exemplu de analogie proporțională se poate formula astfel¹³²:

¹²⁸ Thoma din Aquino, *Summa theologiae*, Editura științifică, București, 1997, p. 198.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 197.

¹³⁰ Frederick Ferré, *Language, Logic and God*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1987, p. 67.

¹³¹ *Ibidem*, p. 70.

¹³² M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1991, p. 140.

$$\frac{\text{Înțelepciunea lui Dumnezeu}}{\text{Natura infinită a lui Dumnezeu}} = \frac{\text{Înțelepciunea lui Socrate}}{\text{Natura finită a lui Socrate}}$$

S-au făcut și se pot face numeroase observații critice cu privire la cunoașterea prin acest tip de analogie. Nu trebuie să pretindem însă unei analogii proporționale din sfera religiei, precum cea din exemplul de mai sus, să furnizeze o cunoaștere de tip matematic. Uneori analogia proporțională a lui Toma din Aquino – în sensul ei de teorie a semnificației termenilor religioși – a fost confundată cu o teorie a inferenței¹³³, ceea ce, evident, nu este cazul.

Din cele prezentate până aici se poate observa destul de ușor că termenul de analogie este utilizat în istoria gândirii occidentale în două sensuri principale : 1) analogia ca egalitate a relațiilor dintre membrii unei proporții, sens folosit îndeosebi de către Platon și Aristotel¹³⁴ ; 2) utilizarea termenului, în timp, într-un sens mai larg, prin analogie înțelegându-se descoperirea similarităților între entități sau relații diferite. În acest al doilea sens, analogia se apropie mult de inducție, așa cum vor teoretiza la un moment dat David Hume, dar și Kant sau J. St. Mill, apoi mulți alții după ei.

Fiind considerată o formă naturală a gândirii umane¹³⁵, se poate spune atunci că fără analogii nu avem concepte, iar fără concepte nu avem gândire¹³⁶. Într-un anumit fel ne mișcăm circular. Ajungem la un concept adesea după un șir lung de analogii, dar pe urmă conceptele ne pot dirija, selectiv, către anumite analogii, ocolind sau neglijând altele. Cadrul în care ne mișcăm poate fi reprezentat atunci în expresia¹³⁷ :

¹³³ *Ibidem*, p. 140.

¹³⁴ Vezi și Chiara Bottici, *Men and States. Rethinking the Domestic Analogy in a Global Age* (translation from the Italian by Karen Whittle), Palgrave, Macmillan, 2009, p. 19.

¹³⁵ Douglas Hofstadter & Emmanuel Sander, *Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, Published by Basic Books, 2013, p. 16.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 15.

$$\frac{\text{proporționalitate}}{\text{cantități}} = \frac{\text{analogie}}{\text{concepțe}}$$

Sub aspect logic – analogia înțeleasă ca operație de stabilire a asemănarilor pe fondul diferențelor – se rezumă la „a privi pe x ca y ”, expresie care, în concepția lui D. Evans¹³⁸, poate fi substantivată în termenul de „asimilator” (*onlook*). Asimilatorii pot fi de două feluri: 1) asimilatori analogici și 2) asimilatori parabolici. De exemplu, în expresia „Consider muzica un limbaj”, avem un asimilator analogic, în timp ce în expresia „Îl consider pe Petru ca un frate”, avem un asimilator parabolic. Deosebirea dintre cele două categorii de asimilatori este în esență următoarea: dacă în cazul asimilatorilor analogici similitudinea între x și y este independentă de atitudinile din spatele lor, bazându-se pe conținuturi, în cazul asimilatorilor parabolici similitudinea se bazează pe asemănarea atitudinilor.

În acest sens este considerat crucial argumentul Sfântului Pavel din *Romani I, 18-32* cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul lumii. „În context biblic – subliniază Evans – cunoașterea religioasă este un gen de *acțiune*”¹³⁹. A-l cunoaște pe Dumnezeu înseamnă o acțiune de recunoaștere (*acknowledge*), dar recunoașterea presupune o acțiune de cunoaștere simplă (*knowing-that*) sau o acțiune de credință (*believing-that*). Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă așadar prin acțiunea unui asimilator în baza analogiei între natura lui Dumnezeu (conținutul său) și natura Creației (a conținutului acesteia).

Firește, o atitudine pozitivistă extremă n-ar putea accepta decât un limbaj constatativ, dar o atitudine pozitivistă mai puțin extremă, mai moderată, ar putea accepta cel puțin asimilatorii analogici, chiar dacă îi respinge pe cei parabolici¹⁴⁰. Ideile lui Evans sugerează astfel o dezvoltare a unei logici a analogiei. Utilizarea analogiei este universală. Ea este folosită pe scară largă în gândirea comună, dar la ea se face apel frecvent și în gândirea științifică, la fel în cea artistică, religioasă, morală etc. Probabil datorăm imaginației această utilizare extinsă a analogiei în procesele de cunoaștere. Prin analogie, cu ajutorul imaginației, se stabilesc similitudinile între obiecte ce sunt adesea de genuri diferite. E drept, raportul de asemănare stabilit „poate fi poetic

¹³⁸ Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, SCM Press LTD, London, 1963.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 197.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 254.

sau științific”¹⁴¹. Dacă asimilatorii parabolici sunt mai degrabă poetici, asimilatorii analogici pot fi acceptați de o raționalitate științifică în sens larg. Să mai reținem însă că, așa după cum rezultă și din analiza lui Evans, asimilatorii analogici nu exprimă atât un limbaj de constatare, cât mai ales un limbaj al acțiunii (al forței ilocuționare) prin angajamente, conduite ori verdicte.

4.2. *Întemeierea metafizică a analogiei în viziunea lui Lucian Blaga*

Am prezentat până aici câteva nuanțe cu privire la dezbaterile contemporane în legătură cu analogia pentru a înțelege mai bine, prin comparație, originalitatea demersului blagian. La fel ca alți teoreticieni din zilele noastre (amintiți în cele spuse mai înainte), Lucian Blaga subliniază universalitatea metodei analogiei, precum în textul de mai jos¹⁴²:

În tratatele de logică s-a relevat de atâtea ori importanța metodei analogiei în procesul de dezvoltare a „cunoștințelor” ce le putem achiziționa cu privire la fenomene și la substraturile lor. Capitolul despre „analogie” al logicii mai îngăduie oarecari dezvoltări. Metoda analogiei și-a găsit o aplicare din cele mai rodnice în legătură cu cele mai înalte aspirații ale spiritului doritor de cunoaștere. Metoda analogiei joacă un rol capital în orientări adesea chiar diametral opuse ale spiritului, căci o descoperim atât în plăsmuirile mitice, cât și în teoretizarea științifică.

Astfel, după opinia lui Lucian Blaga, procedeul analogiei „intervine chiar și în cele mai simple relații cotidiene ale noastre cu semenii și cu mediul înconjurător”, căci diferitele manifestări ale oamenilor le interpretăm mereu în analogie cu faptele cu care ne-am familiarizat. Filosoful român își începe apoi exemplificarea culturală cu cea mai veche dintre cosmologii, anume cosmologia babiloniană, unde găsim o aplicare „paroxistă” a analogiei când lumea este imaginată cu trei ceruri suprapuse planului terestru, aceste ceruri fiind analoage însă lumii pământeste.

Dacă ne oprim asupra gândirii grecești, continuă Lucian Blaga, vom putea observa că înțelegerea lumii înconjurătoare devine mai rațională și mai științifică, fiind reformată și logica analogiei. Gânditorii greci, subliniază Blaga, nu mai recurg la o pretinsă analogie globală între planul terestru și ceruri, ci caută să pătrundă mai adânc și diferențiat asemănările secrete de configurație, de articulație sau de componență. Platon, de exemplu, va recurge la analogia

¹⁴¹ Cécile Vigour, *La comparaison dans les sciences sociales*, Editions La Découverte, Paris, 2005, p. 9.

¹⁴² Lucian Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 617.

animistă când dorește să explice oprirea corpurilor din mișcarea lor, sugerând că acestea „au ostenit”. În fizica sa, Aristotel face și el uz de analogia animistă când vorbește de „nostalgia” corpurilor materiale pentru locurile lor naturale. Se impune însă o nuanțare. Analogia animistă – atât la Platon, cât și la Aristotel – reprezintă doar o enclavă în sisteme mai largi de metodologie, într-o perspectivă matematică, la Platon, sau într-o perspectivă de desprindere a conceptelor generice din empirie, la Aristotel. Mai ales la Aristotel, punctează Blaga, stabilirea de analogii empirice „reprezintă un important pas de pozitivare a spiritului analogizant”¹⁴³.

În aceeași filosofie greacă antică putem găsi și alte modalități de utilizare a analogiei. Atunci când se pune problema explicării stărilor de agregare a materiei, Platon, de pildă, propune ipoteza că cele cinci „elemente” (pământul, apa, aerul, focul și eterul) sunt compuse din corpuri geometrice (corpurile solide, precum pământul, din „cuburi” invizibile, iar celelalte din octaedri, icosaedri etc.). Adică, atrage atenția Lucian Blaga, avem de-a face cu „analogii secrete”. Altfel spus, cu filosofia greacă antică întâlnim o primă reformă a metodologiei analogice, atunci când este propulsat modul „neanimist” de concepere a analogiei.

O a doua reformă majoră în metodologia analogiei are loc cu instituirea științei de tip galileo-newtonian. Această reformă se realizează în două sensuri¹⁴⁴, după opinia lui Blaga: a) o reformă în legătură cu o nouă orientare a spiritului științific; b) o reformă prin care empiria este conjugată cu matematica.

Referitor la primul sens al reformei moderne a analogiei, Lucian Blaga subliniază că, spre deosebire de gândirea antică, modernitatea introduce în orientarea spiritului științific un criteriu nou (absent în filosofia antică a analogiei), anume se caută „analogia *secretă* între fenomene, care aparent sunt disanalogice”. Omul de știință modern aduce cu sine o îndrăzneală de altă calitate, respectiv postulează analogii și acolo unde, empiric, aparent avem disanalogii, ba chiar mai mult, putem avea contrarietăți.

În cel de-al doilea sens al reformei moderne a analogiei, trebuie să remarcăm faptul că, spune Blaga, știința de tip galileo-newtonian utilizează analogia în cuplu metodologic cu matematica, atât pentru teoretizarea ipotezelor, cât și pentru teoretizarea legilor științifice. Deci, previzibilitatea faptelor ia un aspect matematic.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 619.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 620.

Astfel de idei sunt susținute de către Lucian Blaga în lucrarea *Experimentul și spiritul matematic* (apărută postum, în 1969), dar preocupările gânditorului român în domeniul metodologiei analogiei datează de la începuturile activității sale filosofice, fiind o constantă a cercetărilor întreprinse. De pildă, în *Eonul dogmatic* (1931), după cum am amintit, filosoful nostru pornește de la ipoteza că teologia creștină a creat o serie de formule care se constituie într-un tip specific de cunoaștere, este vorba de cunoașterea prin dogme. Iar aceste dogme nu sunt doar formule metafizice, ci ascund și un sens metodologic¹⁴⁵ în care întâlnim procedura analogiei. Dogmele oferă o cunoaștere paradoxală, însă ea nu este specifică doar teologiei, deoarece o putem găsi și în filosofie și chiar în științe, după cum s-a arătat. Astfel, Lucian Blaga a ajuns la convingerea că reforma modernă a analogiei caută – în științe, dar nu numai – ceea ce este *secret*, ceea ce este „ascuns” în relațiile dintre fenomene ce par total disanaloge.

Un model pentru această concepere a analogiei ne oferă formulele dogmatice, al căror sens metodologic reprezintă o descoperire cu care se mândrește filosoful nostru. Dar respectivul model ne cere să acceptăm că procesul de cunoaștere este paradoxal. Acceptând această situație, Lucian Blaga este convins că face o nouă descoperire (prezentată în *Cunoașterea luciferică*, 1933), anume că în cadrul cunoașterii există o dualitate „care până acum nu a fost întrezărită ca atare”¹⁴⁶, respectiv dualitatea ce poate fi exprimată simbolic prin termenii „paradisiac – luciferic”, idei asupra cărora ne-am mai oprit în cursul acestei lucrări. În timp ce cunoașterea paradisiacă socotește obiectul cunoașterii ca fiind „dat” în întregul său în procesul de cercetare, cunoașterea luciferică privește obiectul cunoașterii ca fiind dual, „despicat” într-o parte care se arată, se dezvăluie („fanicul), și o parte care se ascunde („cripticul”). Așadar, obiectul cunoașterii luciferice este un „mister”, iar acest termen ar trebui ridicat la demnitatea de „noțiune”, conchide Blaga¹⁴⁷.

Cunoașterea luciferică începe întotdeauna prin deschiderea unui „mister”. Această deschidere urmărește să producă o variație a misterului, așa că pe măsură ce o parte a sa se dezvăluie, făcând loc cunoașterii paradisiace (care avansează extensiv), o altă parte este substituită cu un alt mister (fapt pentru care progresul cunoașterii luciferice este intensiv, de

¹⁴⁵ Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 198.

¹⁴⁶ Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 307.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 319.

adâncime). Variația unui mister poate avea următoarele consecințe: a) misterul deschis poate fi atenuat; b) misterul deschis poate fi permanentizat; c) misterul deschis este potențat.

Fiind vorba de o variație, înseamnă că procesul de cunoaștere este supus întotdeauna unei direcționări. Iată de ce Lucian Blaga va propune ca pentru direcția atenuării misterului să utilizăm semnul „plus”, pentru direcția contrară, aceea de potențare a misterului, să folosim semnul „minus”, iar pentru permanentizarea misterului să recurgem la semnul „zero”. Direcția către „plus” va fi numită „plus-cunoaștere”, iar direcția spre „minus” – „minus-cunoaștere”. Permanentizarea misterului poate fi exprimată atunci ca „zero-cunoaștere”. În acest fel gânditorul român ne prezintă procesul cunoașterii ca o variație pe o scală de la „minus” la „plus”, în acord cu metodologia larg utilizată în cunoașterea socio-umană, unde scalările cu trei trepte, cu cinci sau șapte trepte pot fi întâlnite la tot pasul:

plus cunoaștere + ----- 0 ----- - minus cunoaștere

Variația pe scala propusă nu poate fi descrisă altfel decât cu ajutorul analogiei, mai precis cu ajutorul analogiei proporționale. La modul general, atrage atenția Lucian Blaga, un fenomen empiric supus cercetării (îl notăm cu a) este transformat într-un mister deschis în optica luciferică (adică în partea care se arată și se poate observa, respectiv partea ascunsă, ce se dorește a fi dezvăluită). Dacă misterul deschis este notat cu a_1 , înseamnă că el prezintă, pe de o parte, latura fanică (aceea care se arată), respectiv fenomenul a , iar pe de altă parte latura criptică (ascunsă), pe care o notăm cu x . Misterul deschis poate fi exprimat în felul următor¹⁴⁸: $a_1 = a/x$.

Prin operațiile cunoașterii luciferice în direcția „plus”, latura x poate fi determinată conceptual în ceva cunoscut, să spunem b , astfel că misterul deschis anterior exprimat prin a/x va fi exprimat acum prin a/b . În acest fel misterul deschis a_1 este înlocuit cu b , adică este atenuat. Procesul cunoașterii se poate opri aici. Dar la fel de bine el poate continua, caz în care fenomenul b poate fi transformat în misterul deschis b_1 . Acest nou mister poate fi exprimat după analogia deja cunoscută: $b_1 = b/x$. Apoi misterul b_1 va deveni $b_1 = b/c$, iar acest proces poate continua indefinit prin substituiri succesive. Când în operația de substituiri se va întâlni o rezistență, înseamnă că misterul va putea fi declarat unul permanentizat, ceea ce ne spune că s-a atins linia zero-cunoașterii. Dar dacă se întâmplă eventual un salt peste linia zero-cunoașterii, procedându-

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 328.

se la construcții antinomice, atunci misterul este potențat, înaintându-se pe direcția minus-cunoașterii. Și Lucian Blaga concluzionează: „conceptul misterului devine astfel conceptul central, de care trebuie să se ocupe teoria cunoașterii”¹⁴⁹.

Dar cum se face saltul peste linia zero-cunoașterii? Iată o întrebare-cheie pentru concepția filosofului român. Lucian Blaga ne răspunde metaforic că saltul în domeniul cripticului are nevoie de o „punte de salt”, această „punte” fiind o idee care premerge și care „determină prin anticipație conținutul construcției”¹⁵⁰. Astfel de idei sunt numite de către Blaga „idei teoretice”, calificativul „teoric” nefiind înțeles ca provenind de la „teoretic”, pentru că menirea unei astfel de idei este prin excelență metodologică, ideea teoretică având funcția de a mijloci o construcție și eventual unele accesorii explicative. Rolul de idei teoretice îl pot îndeplini diversele principii (cum ar fi principiul inerției, de exemplu), dar și unele categorii (de pildă, categoria de substanță pentru filosofia lui Thales; categoria cauzalității pentru înțelegerea inconștientului la Freud și multe altele).

Acum ajungem la miezul problematicii despre care discutăm în aceste rânduri, anume la nevoia de întemeiere metafizică a analogiei. Pentru Lucian Blaga, întreaga sferă a minus-cunoașterii este de factură antinomică. Însă, lucru important, o teză antinomică nu se poate susține decât într-o sinteză postulată, o sinteză care ne conduce „dincolo de înțelegere și concretizare”. Acest „dincolo de înțelegere și concretizare” ne obligă, crede Blaga, să procedăm la „transfigurarea”¹⁵¹ antinomiei, ceea ce înseamnă, după cum am văzut, tot în termeni blagieni, să „scindăm”, să rupem legăturile logice normale dintre conceptele ce până atunci erau solidare. Antinomia transfigurată este specifică minus-cunoașterii, de aceea ea trebuie deosebită de antinomia dialectică. Antinomia transfigurată presupune o suspendare a logosului, dar această suspendare nu trebuie înțeleasă ca o anulare sau eliminare definitivă a logicii umane. Intellectul enstatic (intellectul aflat normal în sinea înțelegerii logice obșnuite) este nevoit „să sară” uneori din această stare, să devină intelect ecstatic (adică ieșit din sine), această operație fiind provocată de natura criptică a fenomenelor. Or, antinomia transfigurată și minus-cunoașterea se aplică prin

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 331.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 334.

¹⁵¹ Am încercat cu altă ocazie să explicităm și să oferim o soluție logică a metaforei „transfigurării” în Ioan Biriș, „Despre logica noțiunilor religioase”, în *Probleme de logică*, vol. XIII, Academia Română, București, 2010; Ioan Biriș, „On the logic of religious terms”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, volume 8, nr 22, Spring 2009.

excelență problematicii metafizice¹⁵². Minus-cunoașterea, așadar, este oarecum în „destinul filosofiei”¹⁵³ și în acela al matematicii.

4.3. *Principiul analogiei fără ascendență comună*

Întrebarea care se pune acum este următoarea: cum funcționează analogia în lumea metafizică a minus-cunoașterii? Lucian Blaga va căuta și la această întrebare un răspuns original, în acord cu tezele de bază ale metafizicii sale. În lucrarea *Diferențialele divine* (1940), gânditorul român atrage atenția că logica explicației nu este aceeași în toate timpurile, dar ea, această logică, păstrează totuși un element comun: anume, tendința de a „reduce” lucrul ce urmează a fi explicat la „altceva” decât înfățișarea sub care ni se prezintă. Iar acest proces nu poate avea loc în lipsa analogiilor. Pot fi evidențiate – consideră Blaga – trei tipuri mari de explicație¹⁵⁴: a) explicația unui lucru prin „mai puțin” decât este el; b) explicația printr-un „echivalent”; c) explicația lucrului prin „mai mult” decât este el. Este justificat oricare din aceste tipuri, dar cu condiția ca „explicatorul” să fie altceva decât lucrul explicat. Aceasta înseamnă că orice explicație trebuie să respecte cerința logică de a nu cădea în tautologie, respectiv cerința ca termenii explicativi să nu fie o simplă repetiție a ceea ce urmează să fie explicat.

Trebuie subliniat, apoi, crede Lucian Blaga, faptul că omul nu poate exista fără metafizică, faptul că metafizica este un mod existențial, un corolar al ființării umane. Iar în acest cadru problema genezei lumii este crucială. Dar „geneza lumii a fost văzută totdeauna analogic, pornindu-se de la unul din multele procese genetice empirice”¹⁵⁵. Chiar dacă procedăm la întâmplare, nu putem să nu observăm câteva modele constituite în timp plecând de la lumea empirică. Lucian Blaga amintește următoarele modele: 1) modelul genezei biologice, al modului în care o ființă vie dă naștere la altă ființă vie, un exemplu sublimat al acestui model fiind oferit de metafizica creștină; 2) modelul artefactelor, când se face un lucru după un plan prealabil, în analogie cu activitatea meșteșugarului, precum în mitul platonician al demiurgiei; 3) modelul emanației, așa cum se întâmplă cu apa unui izvor sau cu razele solare; 4) modelul proiecțiilor

¹⁵² Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 399.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 402.

¹⁵⁴ Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 11, *Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, București, 1988, p. 57.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 60.

subiective (precum în vise sau halucinații), așa cum întâlnim în cultura hindusă; 5) modelul hipnozei, specific pentru metafizica lui Berkeley (chiar dacă vestitul episcop nu folosește acest termen); 6) modelul revelației, așa cum îl găsim în școlile mistice islamice; 7) modelul genezei din nimic, prezent mai ales în culturile magice.

Deși aceste modele pot fi uneori destul de subtile, toate suferă însă – sub aspect metafizic – de carența recursului la analogii empirice. Or, crede Blaga, dacă discutăm metafizic despre „geneza lumii”, atunci nu trebuie să avem „niciun echivalent simetric în lumea empirică”¹⁵⁶. Iată cum își justifică filosoful român postularea „Marelui Anonim”, adică al „centrului metafizic” cu rol de generator al lumii, „centru metafizic” care este altceva decât lumea. Marele Anonim nu poate fi decât „egocentric”, autarhic, având puterea de a genera *ad infinitum* existențe complexe, dar tot el are și voința de a limita acest proces, limitarea fiind necesară, căci altfel s-ar ajunge la o teo-anarhie. Altfel spus, Marele Anonim își manifestă capacitatea creatoare numai sub specia posibilității, iar sub specia realizării orice act creator este limitat. În cuvintele lui Blaga:

Disanalogia dintre Marele Anonim și orice rezultat direct sau indirect al actelor creatoare este *copleșitoare* și *iremediabilă*, față de similitudinea ce rămâne în umbră și în orice caz neglijabilă... Marele Anonim este existența pândită de o singură primejdie, de primejdia propriei sale naturi generatoare de identități, dar Marele Anonim e totodată și singura existență, care salvează totul prin neîndurata sa voință, dirijată de negațiunile unei previziuni egemonice. „Lumea” nu e rezultatul unui firesc proces emanativ, ci suma rezultatelor directe și indirecte ale unor acte generatoare *înadins* zădărnice sau denaturate până la *nerecunoaștere*. Obiectivul actului generator al Marelui Anonim are amploarea complexă a totului divin, dar acest obiectiv este totdeauna *voit* restrâns la un segment absolut simplu sub unghi structural și minimalizat la extrem sub unghi substanțial. Un astfel de rezultat poate fi numit: o „diferențială divină”¹⁵⁷.

Putem observa imediat că, iată, la Lucian Blaga, în acord cu ceea ce el a numit reforma modernă a analogiei, în chiar centrul metafizicii pe care o propune este postulată disanalogia fundamentală (copleșitoare și iremediabilă, cum o califică Blaga) dintre Marele Anonim și lume¹⁵⁸. Apoi, după cum s-a văzut, trebuie căutate analogiile secrete în spatele disanalogiei postulate. Pentru a găsi aceste analogii va trebui să cercetăm diferențialele divine, căci Marele

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 65.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 72-73.

¹⁵⁸ Să nu uităm că și pentru marii matematicieni din secolul XX, procedeul analogiei este singurul care poate da seamă de lumea misterelor, așa cum considera și Gödel (Vezi și Pierre Cassou-Noguès, *Les démons de Gödel. Logique et folie*, Seuil, Paris, 2012, p. 81.

Anonim procedează la o geneză a lumii prin diferențiale. Această geneză, susține filosoful nostru, este una singulară, deoarece ea nu are niciun model empiric. Dacă Marele Anonim este un tot substanțial și structural, un tot transspațial și autarhic, pe deplin hegemonic, diferențialele divine sunt doar echivalente ale unor fragmente infinitezimale din marele Anonim, sunt doar „purtătoare” de structuri virtuale. În schimb, indivizii concreți sunt existențe complexe.

În ordine cognitivă, atrage atenția Lucian Blaga, noi întâlnim indivizi de o mare varietate, de la cristale și ființe organice până la existențe psihice etc. Familiarizarea cu acești indivizi empirici nu se poate face doar pe calea simțurilor, ci este nevoie și de cunoașterea conceptuală. În această cunoaștere conceptuală întâlnim noțiuni care sunt „tipice” în raport cu indivizii. Pentru a relua un exemplu dat de Blaga, putem spune că un gorun (ca „individ”) din fața noastră are o infinitate de detalii (ce pot fi surprinse cu ajutorul simțurilor), dar în ordine conceptuală gorunul este încadrat în familia „stejarilor”, iar mai departe în noțiunea de „copac”. Adică, altfel spus, „individul” empiric este subordonat unui „tip”.

Toate științele descriptive și clasificatoare urmăresc să stabilească tipuri, uneori din ce în ce mai abstracte. Dar indivizii nu prezintă numai caracteristici tipice, dimpotrivă, nu sunt puține cazurile când indivizii posedă și caracteristici transtipice. Făcând apel la un limbaj arhaic, Lucian Blaga va numi cu termenul de „izvoade” acele caracteristici care sunt simultan tipice și transtipice. De exemplu, ghimpii trandafirului sunt un „izvod”, fiind tipici pentru trandafiri, dar și transtipici, întrucât ghimpi găsim și la alte plante, nu doar la trandafiri. La fel este un „izvod” pielița ce o întâlnim pentru înot la broaște dar și la păsările înotătoare. Prezența izvoadelor este extrem de importantă, deoarece ele sunt indicii ale analogiilor ce se pot face între tipuri foarte diferite.

Nu vom intra aici în toate detaliile teoriei lui Blaga. El se arată interesat, de exemplu, nu doar de izvoadele care ne indică analogii, ci și de anomaliile care pot apărea la unii indivizi (dar care sunt specifice numai acelor indivizi, deci nu sunt nici tipice și nici transtipice), precum și de fenomenele de finalitate sau parafinalitate, de cazurile când unele părți ale indivizilor se pot regenera oarecum în forma normală, ori de cazurile monstruoase, când regenerarea nu mai păstrează forma normală, ci ajunge la forme aberante, la monstruozițită.

Fenomenul regenerării îl conduce însă pe filosoful român la ipoteza unei analogii secrete între organic și anorganic, mai exact între ființele vii (vegetale și animale) și cristale. Căci și

cristalele – subliniază Blaga – „au darul regenerării!”¹⁵⁹. Analogia ridică însă și semne de întrebare. Dacă cristalele, considerate ca indivizi, „apar parcă totdeauna fără părinți”, putem spune același lucru și despre indivizii din lumea viului? De ce nu?, răspunde Blaga. Dacă mergem îndărăt pe firul evoluției va trebui să ne oprim la un moment dat și să acceptăm că și indivizii din lumea viului au un „cap de serie”, un „inițiator fără părinți”.

Așadar, în plan metafizic, putem vorbi de un principiu al analogiei fără ascendență comună. Acesta se explică, în teoria lui Blaga, prin faptul că diferențialele analoage se pot integra pe baza unităților formative avantajate de mediu la un moment dat. Multe asemănări între specii foarte diferite nu pot fi explicate pe baza unei pretinse linii filogenetice comune. Dimpotrivă, astfel de asemănări trebuie privite ca simptome ale unei situații metafizice: „ele dovedesc cu prisosință că există un fond transbiologic de diferențiale omniprezente în Univers, și susceptibile de a fi integrate unor unități formative foarte diferite, menite să dea specii total deosebite, dar posedând izvoade comune”¹⁶⁰.

4.4. Principiul potrivirii suficiente și principiul minimei potriviri în integrarea diferențialelor divine

O altă întrebare de care va ține seamă Lucian Blaga în teoria sa cu privire la analogie este aceea referitoare la pluralismul indivizilor: cum se explică pluralitatea nelimitată a indivizilor în același gen? Luând în calcul fenomenele naturale în evoluția lor, filosoful nostru subliniază că atunci când indivizii mor și se dezagregă, se dezorganizează și se dezintegrează și diferențialele divine. În concepția lui Blaga, orice agregare individualizată este un complex de diferențiale, inclusiv conștiința individuală. Or, pluralitatea nelimitată a indivizilor în același gen implică, susține Lucian Blaga, existența diferențialelor omogene. Aceste diferențiale omogene sunt produse de către Marele Anonim prin repetiția actului generator, această repetiție având un caracter necesar.

Ținând să-și diferențieze concepția proprie de aceea a lui Leibniz cu privire la monade, filosoful român atrage atenția că în timp ce monadele leibniziene sunt „lumi închise”, fără relații sau acțiuni reciproce între ele, diferențialele divine se integrează în unități formative, în indivizi,

¹⁵⁹ Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, în vol. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 11, *Trilogia cosmologică*, p. 119.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 149.

în urma unor acțiuni reciproce întâmplătoare. Procesul integrării este posibil pe baza unei *suficiente potriviri* între diferențiale, această potrivire suficientă fiind intrinsecă diferențialelor. Așa se explică și o anumită finalitate în lumea viului, dar nu una generală, ci întotdeauna contextuală, în funcție de specie și mediu. Atunci când există doar o *minimă potrivire*, vom înregistra fenomene de parafinalitate, obținându-se organisme monstruoase, hibride.

Suntem acum în poziția de a sublinia foarte limpede esența concepției lui Lucian Blaga privind metafizica analogiei. După ce a ajuns la convingerea că gândirea teologică creștină oferă un model de cunoaștere (modelul dogmatic), care se dovedește util și pentru știința contemporană, Blaga își propune să aplice respectivul model și în metafizica analogiei. Respectiv, el este convins că atât în știință, cât și în metafizică, este foarte util să așezi paradoxul chiar în premise. Astfel, un prim paradox este cuprins în premisa Marelui Anonim. Acest „tot divin” este prevăzut cu posibilitatea de reproducere nelimitată, pe de o parte, dar pe de altă parte, același tot realizează reproducerea „numai în forma unei maxime reducții, în forma unor diferențiale divine”¹⁶¹. Aceste diferențiale divine ale primului act reproductiv sunt eterogene. Apoi, repetarea la nesfârșit a emisiunii fiecăreia din diferențialele eterogene, va conduce la un număr mare de diferențiale omogene. Integrarea în existențe complexe nu se face doar în serii de diferențiale eterogene, ci și în cadrul diferențialelor omogene. Iar procesul integrării are loc, după cum am amintit, pe baza principiilor potrivirii suficiente sau potrivirii minime. Firește, paradoxul amintit prin postularea Marelui Anonim depășește logica obișnuită, aflându-ne în fața unei antinomii transfigurate, unde solidaritatea normală a conceptelor este scindată.

Există și un al doilea paradox. Anume, deși Marele Anonim este generatorul „părintesc” al lumii, între Marele Anonim și lume este postulată o disanalogie profundă. Dar, explică Blaga, dacă ținem seamă de faptul că reproducerea nelimitată este doar sub specia posibilității, iar „geneza” lumii are loc sub specia realizării, ca urmare a măsurilor voit luate de către Marele Anonim pentru a zădărnici teogonia, atunci acest al doilea paradox sucombă.

Rămâne valabil, astfel, numai primul paradox, care se dovedește imun față de logica obișnuită. Acest paradox „se localizează singur în sfera minus-cunoașterii”¹⁶². Paradoxuri analoage găsim și în fruntea altor metafizici (neoplatonică, gnostică ori creștină), fără a fi însă identice.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 189.

¹⁶² *Ibidem*, p. 192.

Capitolul V

PRINCIPIUL IDENTITĂȚII ȘI BIFURCAREA CONJUNCȚIEI LOGICE

După cum s-a putut observa în capitolele anterioare, în tradiția sa philoniană-creștină, dogma – ca mod de gândire – presupune trei momente importante: a) sursa emanațiilor nu sărăcește cu nimic în urma procesului de emanație, adică rămâne aceeași, neschimbată, existând o simetrie a reflexiei; b) entitățile emanate se transmit neschimbate, își păstrează configurațiile inițiale pe baza unei simetrii a translațiilor; c) entitățile emanate sunt echipotente cu sursa, „părțile” sunt de puterea întregului.

Toate cele trei momente se bazează pe principiul identității. Primul moment ne spune că „sursa” emanațiilor rămâne neschimbată, rămâne identică cu sine. Al doilea moment ne atrage atenția că entitățile emanate se transmit neschimbate, adică își păstrează identitatea configurațiilor. În fine, cel de-al treilea moment ne asigură că entitățile emanate au rămas identice cu sursa, căci sunt echipotente.

Principiul identității a rămas din antichitate până în zilele noastre o piatră de încercare pentru orice demers filosofic și științific¹⁶³. Aristotel – preocupat de constituirea logicii – ne-a dat o teorie dezvoltată a identității, teorie care, după opinia lui Bochenski¹⁶⁴, ar fi mai profundă decât aceea a lui Russell din *Principia Mathematica*. Cu toate acestea, filosofia ulterioară lui Aristotel n-a încetat să reia sistematic analiza relației de identitate, nemulțumită mereu de soluțiile găsite. În sensul logic al termenului, noțiunea de identitate pare simplă și evidentă, iar principiul identității chiar trivial¹⁶⁵. În realitate, recunoaște Béziau, identitatea este ceva complex, misterios și neformulabil. Pentru Wittgenstein problema este fără soluție, căci a spune că un lucru este identic cu el însuși înseamnă a nu spune nimic, iar a spune că două lucruri diferite sunt identice e o absurditate. S-ar putea ca identitatea în diferență să fie o absurditate logică, încercă

¹⁶³ Reluăm aici câteva pasaje din Ioan Biriș, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, Editura Eikon, București, 2019, cap. 4.2.

¹⁶⁴ J. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg/München, Dritte Auflage, Verlag Karl Alber, 1970, p. 107.

¹⁶⁵ Jean-Yves Béziau, *Mystérieuse Identité*, în *Le même et l'autre. Identité et différence*, Actes du XXXI^{ème} Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.), Budapest, 2006, p. 159.

Béziau să comenteze, dar este evident că întreaga noastră capacitate de conceptualizare constă tocmai în identificarea de lucruri diferite. Quine nu este de acord cu Wittgenstein, subliniind, oarecum în continuarea lui Frege, că există o identitate netrivială, ca în cazurile în care două nume, două semne ori două expresii diferite desemnează același obiect, așa cum la Frege două sensuri diferite pot avea aceeași referință. E drept, tot Quine ne vorbește de indeterminarea traducerii, ceea ce înseamnă că putem avea cel mult identități relative, niciodată absolute.

5.1. *Sensuri ale identității în concepția lui Lucian Blaga*

Această problemă a identității și a rolului ei în cunoaștere a stat și în atenția lui Blaga. Pentru Lucian Blaga, o serie de teorii îndrăznețe ale științei din primele decenii ale secolului XX reclamă depășirea raționalității tradiționale. Provocarea raționalității de către noile teorii științifice este una majoră, care nu-și găsește un corespondent în istorie decât cel mult în perioada alexandrină, așa cum am amai subliniat. În acest caz nu mai poate fi vorba de extinderea cunoașterii obișnuite, ci de “*transcenderea ei*”, respectiv, în plan ontologic, de „pătrunderea cunoașterii pe tărâmul transcendenței (macro și microscopice)”¹⁶⁶.

Amintim că în analizele sale cu privire la raționalitate, Lucian Blaga ajunge la următoarea tipologie privind modalitățile în care poate fi abordată transcendența, adică ceea ce depășește limitele existenței: 1) transcendentul este raționalizabil și formulabil; 2) poate fi surprins prin intuiție intelectuală ; 3) poate fi raționalizat și formulat cu ajutorul dialecticii; 4) nu poate fi nici raționalizat și nici formulat; 5) este neraționalizabil dar formulabil. Prima poziție s-a dovedit limitată și exagerat optimistă; a doua este speculativă; a treia eșuează, pe linia lui Hegel, într-o „logică dialectică”; a patra este limitată într-o direcție pesimistă; rămâne valabilă a cincea, care poate avea viitor, crede Blaga, prin readucerea dogmaticului în prim plan și într-o modalitate compatibilă cu noile teorii științifice.

Într-un mod nuanțat este analizat de către Blaga și principiul identității. Lucian Blaga, sprijinindu-se pe o solidă cunoaștere a istoriei filosofiei și științei, observă că principiul identității a fost utilizat mereu pentru raționalizarea experienței. Numai că folosirea unei

¹⁶⁶ Alexandru Surdu, Actualizare și potențializare la Lucian Blaga și Ștefan Lupașcu, în vol. *Meridian Blaga 5*, (Filosofie), Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, p. 191.

„identități pure” e aproape imposibilă, întrucât ar anula diversitatea existențială precum și devenirea în timp. Mărturie stă în acest sens filosofia eleaților. Dar nici nu se poate renunța la identitate. Așa că s-au afirmat diferite variante ale acesteia, Blaga stabilind următoarele: a) identitatea atenuată, care are două specii: identitatea parțială, așa cum funcționează pe raportul gen – specie, și identitatea elastică, adică identitatea care permite achiziția de note noi în conținutul conceptului; b) identitatea ca egalitate matematică, deci o egalitate de tip cantitativ ori structural; c) identitatea contradictorie, specifică gândirii dialectice¹⁶⁷.

Pentru modalitatea dogmatică de gândire, s-ar părea că am avea nevoie, precum eleații, de o identitate absolută. Numai că, logic vorbind, acest tip de identitate este paradoxal, de aceea va trebui să acceptăm, pentru diferitele cazuri ale științei, mai degrabă o identitate atenuată. Dar în plan metafizic, apoi în analogatele dogmatice ale științei contemporane, ne încredințăm Blaga, nu trebuie să ne ferim să așezăm paradoxul chiar în premise (așa cum am văzut că procedează filosoful nostru și pentru Marele Anonim).

Când e vorba de metafizica întemeierii, după cum am mai arătat, „sursa” primă trebuie să fie altceva decât entitățile derivate. În plus, în procesul acestor întemeieri „din sine”, nu putem face abstracție de prezența relației de inerență. Acesta este și cazul dogmei. Sursa emanațiilor se disjunge din sine, ceea ce înseamnă că emanațiile derivate sunt inerente sursei, mai ales că identitatea se păstrează în toate cele trei momente.

Un teoretician subtil al inerenței s-a dovedit a fi Leibniz. Pentru acest gânditor, orice predicat (să zicem P) este cuprins în subiectul (S), adică este *in-est*, este inherent subiectului. A demonstra atunci că $S \rightarrow P$, înseamnă să dezvăluim inerența lui P în S¹⁶⁸. Leibniz nu reduce inerența la relația de analiticitate, ci, într-o accepție dinamică, va considera că subiectul poate avea ca inerente nu doar predicatul necesare, ci și predicate accidentale. Altfel spus, în perspectiva întemeierilor dogmatice, sursa întemeierii, subiectul metafizic este un fel de sistem conectiv al emanațiilor inerente, este în sine un sistem de conexiuni de stări diverse¹⁶⁹.

Să mai facem o observație. Inerența nu este o chestiune strict logică, ci deopotrivă epistemică și ontologică. Aceasta înseamnă că nu doar logic și epistemic, ci și ontologic, metafizic, diferitele emanații (predicate în plan logic) presupun o sursă, o unitate întemeietoare, o

¹⁶⁷ A se vedea îndeosebi Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983.

¹⁶⁸ Am dezvoltat aceste aspecte în Ioan Biriș, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, Editura Eikon, București, 2019, îndeosebi în capitolul 3.3.

¹⁶⁹ Vezi și Paulo Jesus, *Moi et temps: le «Je pense» entre Leibniz et Kant*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal.

totalitate (așa cum este și Marele Anonim). Iată de ce avem nevoie de un principiu întemeietor, un principiu numit în literatura contemporană de specialitate drept *principiul totalității libere* (PTL). În concepția lui Carlos A. Dufour¹⁷⁰, acest principiu poate fi exprimat astfel:

$$\text{PTL} \quad a \neq b \rightarrow \exists c (c = [a, b] \wedge c \neq a \wedge c \neq b)$$

În cuvinte, aceasta înseamnă că, dacă avem două emanații, două entități derivate a și b , trebuie avut în vedere că în spatele lor există un al treilea obiect, să spunem c , care le cuprinde pe cele două: $c = [a, b]$. Dar a și b sunt diferite între ele, la fel cum, fiecare este deosebită și de totalitatea presupusă (c).

Astfel este justificată sursa, principiul întemeietor. Dogma ne mai spune însă că, odată pornit procesul generator, sursa rămâne identică sieși, iar entitățile generate sunt de aceeași potență cu sursa, deși diferite între ele. O astfel de susținere cuprinde, din start, așa-numitul paradox al fisiunii, cunoscut încă din antichitate sub forma paradoxului corabiei lui Tezeu. Povestea spune că sofiștii din Atena antică își puneau la un moment dat următoarea întrebare: dacă Tezeu pleacă cu corabia sa pe mare, iar aceasta, după un lung drum, trebuie reparată din mers, înlocuindu-se scândură după scândură, vom avea de-a face la final cu aceeași corabie (de la plecare) sau cu o alta, nouă? Apoi, dacă un marinar păstrează toate scândurile vechi și construiește cu ele o altă corabie, exact ca prima, e vorba de aceeași corabie sau de o alta? Logic, lucrurile pot fi prezentate astfel: notăm cu a corabia de origine, apoi cu b corabia reparată (cea cu scândurile noi), iar cu c corabia construită din scândurile vechi. Vom avea:

$$1) \quad b = a$$

$$2) \quad c = a$$

$$3) \quad b \neq c$$

Logic, situația este paradoxală, căci din moment ce entitățile b și c sunt egale cu a , normal ar fi ca și ele să fie egale, însă ele sunt diferite. În plan dogmatic paradoxul este asimilat, este asumat, așa cum observa și Blaga.

Să ne amintim caracterizarea făcută procesului generării existențelor din Marele Anonim. Diferențialele divine ale primului act generativ sunt eterogene. Socotind Marele Anonim ca

¹⁷⁰ Carlos A. Dufour, *Inhärenz. Ontologische Untersuchungen zu Eigenschaften und Inhärenz*, Philosophia Verlag, München, 2005, p. 293.

principiu al totalității libere (*c*), după primul act generativ putem avea în vedere diferențiale eterogene (*a*) și (*b*). Repetarea la infinit a emisiunii din fiecare diferențială eterogenă ne conduce la diferențiale omogene. Această repetiție ce concură la realizarea omogenității se desfășoară după principiul identității parțiale, iar constituirea diferențialelor eterogene respectă principiul identității elastice. Logic, primul act generativ al sursei metafizice este o disjuncție, este o operație de disjungere din interior, iar înmulțirea emisiunii este o conjuncție.

Tot Leibniz a fost acela care și-a dat seama că între conjuncția logică și înmulțirea numerelor există o anumită asemănare, la fel cum există asemănare între disjuncție și adunarea numerelor. Dar ideea clară că relațiile logice pot fi exprimate prin formule algebrice se pare că este formulată prima dată de către George Boole¹⁷¹. Pentru acest fondator al logicii matematice, dacă notăm, de exemplu, cu *x* și cu *y* două clase, iar prin semnul „=” între două clase vom înțelege că acestea au aceiași membri, atunci intersecția celor două clase poate fi scrisă sub forma: *xy*. Simbolurile claselor, precum *x*, *y* sau *z*, sunt numite simboluri *elective*, adică simboluri care selectează.

Rezultatul unui act de selectare – scrie George Boole¹⁷² – este independent de gruparea sau clasificarea subiectului. Astfel, este indiferent dacă dintr-un grup de obiecte considerate ca un întreg selectăm clasa *X*, sau dacă divizăm grupul în două părți, selectând *X*_s separat, apoi conectând rezultatele într-o concepție agregată. Putem exprima această lege matematică prin ecuația:

$$x(u + v) = xu + xv,$$

unde (*u + v*) reprezintă subiectul nedivizat, iar *u* și *v* părțile sale componente.

Totuși, acoperirea între relațiile logice și scrierea în modalitatea formulelor algebrice nu este perfectă, căci în mulțimea de clase pot fi distinse două cazuri limită: Universul (sau clasa universală) pe care George Boole îl simbolizează cu „1” (unitatea); clasa nulă, pe care o putem nota cu „0”. Ceea ce ni se pare interesant este faptul că autorul menționat discută despre intersecția unei clase *x* cu ea însăși (un fel de act metafizic generator în termenii lui Blaga) în următorii termeni: $xx = x$ sau $x^2 = x$. Apoi, dacă repetăm operația de „n” ori, vom avea $x^n = x$. Pentru baza calculului său¹⁷³, George Boole subliniază că sunt suficiente următoarele trei legi:

¹⁷¹ Vezi și William Kneale, Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. 2, traducere de Sorin Vieru și Ușer Morgenstern, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 33.

¹⁷² George Boole, *The mathematical analysis of logic*, Philosophical Library, New York, 1948, pp. 16-17.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 18.

$$(1) x(u + v) = xu + xv \text{ (legea distributivității);}$$

$$(2) xy = yx \text{ (legea comutativității);}$$

$$(3) x^n = x \text{ (legea indexului).}$$

Dacă primele două legi au devenit rapid foarte comune, cea de-a treia pare o lege cel puțin curioasă¹⁷⁴. Multiplicarea unei variabile (repetarea ei de câte ori dorim) în domeniul claselor, al mulțimilor, nu schimbă cu nimic acea variabilă? Algebra numerică nu mai funcționează în cazul celei de-a treia legi și pentru algebra mulțimilor? Într-o notă de subsol, Boole ne reamintește că, în teoria sa, simbolul electiv x îndeplinește rolul de a selecta indivizii cuprinși în clasa X . Iar dacă clasa X va fi clasa universală, unitatea (1), atunci orice altă clasă Y ar putea exista, vom avea relația $xy = y$. Nici clasa nulă (0) nu rămâne fără consecințe. De exemplu, din egalitatea $xz = yz$, nu vom putea trage concluzia că $x = y$. Dacă avem $z = 0$, atunci e limpede că dintr-o egalitate precum $2 \times 0 = 3 \times 0$, nu putem¹⁷⁵ ajunge la egalitatea $2 = 3$.

Să mai amintim apoi că, în calculul său, George Boole, ținând seamă de clasele universală și nulă, ne propune să scriem propozițiile A , E , I și O din logica tradițională în următoarea exprimare algebrică:

¹⁷⁴ În legătură cu această lege, Boole mărturisește că ea este specifică pentru modul său de a privi calculul claselor, că performarea lui x prin repetiție este echivalentul simbolului „+”, astfel că legea a treia (a indexului) exprimă următoarea proprietate: $+^n = +$ (*Ibidem*, p. 17). În alte cuvinte, repetarea intersecției clasei x cu ea însăși nu este o înmulțire, ci o repetiție de n ori a aceleiași clase. În consecință, pentru calculul lui Boole nu e valabilă nici împărțirea. Să ne amintim că, nici în calculul de mai târziu al lui Cantor, cu mulțimile transfinite, operația de împărțire nu avea sens. Căci din operația $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$ nu putem deduce că $1 + 1 = 1$, deoarece \aleph_0 nu este un număr, ci un cardinal infinit (deci nu are sens să împărțim cu \aleph_0) (Vezi și Ian Stewart, *Îmblânzirea infinitului. Povestea matematicii*, traducere de Narcisa Gutium, Editura Humanitas, București, 2011, p. 277).

¹⁷⁵ William Kneale, Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. 2, p. 38.

Orice X este Y $x(1 - y) = 0$

Niciun X nu este Y $xy = 0$

Unii X sunt Y $xy \neq 0$

Unii X nu sunt Y $x(1 - y) \neq 0$

În legătură cu această echivalare algebrică, se pot face imediat următoarele observații¹⁷⁶: a) propozițiile universale A și E sunt lipsite de presuposiție existențială; b) în timp ce propozițiile universale sunt exprimate prin egalități, cele particulare sunt exprimate prin inegalități.

Probabil că cititorul se întreabă de ce am făcut această incursiune în spațiul teoretizării lui George Boole cu privire la exprimarea algebrică a logicii. Am făcut acest lucru cu speranța că vom putea înțelege mai bine intuițiile lui Lucian Blaga privind raționalitatea metafizică în expresia dogmatică a acesteia. După cum am văzut, Blaga ajunsese la concluzia că în noua criză a intelectului, cea contemporană, nu se mai poate face față fără suprametoda matematică, exprimată sistematic prin paradoxuri. Studiul concepției lui Cantor cu privire la mulțimile transfinite îl conduce pe Blaga la concluzia că metoda dogmatică are „raționalitatea” ei, metodă care se potrivește foarte bine metafizicii și analogatelor dogmatice din știință. Analiza lui Boole asupra claselor conduce, și ea, la reliefarea rolului special al clasei universale și al clasei nule, întâlnindu-se cu studiile metafizice și teologice¹⁷⁷ despre mulțimile și adevărurile eterne.

Să revenim puțin la legea matematică prezentată în citatul de mai sus din lucrarea lui G. Boole:

$$x(u + v) = xu + xv,$$

Pentru Boole, după cum am văzut, simbolul x exprimă actul de selectare al clasei, iar $(u + v)$ exprimă subiectul nedivizat. Dar acest subiect „nedivizat” sugerează, în plan metafizic, starea inițială a sursei, stare care cuprinde în ea și diversul, fără să se fi produs scindarea. Operația logică presupusă este conjuncția (adunarea lui u și v), iar din perspectiva principiului identității

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 40.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 43.

este vorba, în limbajul lui Lucian Blaga, de identitatea elastică, de o identitate care permite – prin intermediul conjuncției logice – o colectare de diverși (u și v). Cu ce este echivalată această stare încă „nedivizată”? Matematic este echivalată cu o sumă (conjuncție) ($xu + xv$) în cadrul căreia clasa x se distribuie pe o serie de elemente adunate (u și v), aici fiind vorba de identități parțiale.

5.2. Necesitatea bifurcării conjuncției logice: conjuncția distributivă și conjuncția colectivă

În domeniul logicii noțiunilor, o distincție importantă între diferitele noțiuni este aceea în noțiuni distributive (divizive) și noțiuni colective. În spatele acestei distincții se află o alta, aceea dintre conjuncția distributivă și conjuncția colectivă¹⁷⁸. Temeiurile acestor distincții le găsim încă la Aristotel, în momentul în care Stagiritul consideră că unitatea poate fi de două feluri: pe de o parte, unitatea este de tip „predicativ”, prezentându-se ca un universal, ca un predicat al componentelor; pe de altă parte, unitatea este de tip „integrativ”. De exemplu, noțiunea de „om”, privită ca unitate de specie, este una distributivă, căci predicatul „om” se distribuie la toți membrii speciei (clasei) umane. În schimb, aceeași noțiune de „om”, înțeleasă acum ca unitate de părți componente (cap, trunchi, membre), funcționează în sens colectiv, integrativ, deoarece proprietățile de la nivelul întregului nu se mai distribuie și părților.

Funcționalitatea identității parțiale în procesul de cunoaștere se regăsește în clasicul raport gen – specie și implică o conjuncție de tip distributiv. Pentru D.D. Roșca, de exemplu, instinctul de conservare este cel care ne impune principiul identității. Cunoașterea umană înaintează din identic în identic (așa cum observase și Meyerson), chiar dacă identicul nu rămâne unul pur. În general vorbind, ne atrage atenția D.D. Roșca, „toate cunoștințele noastre ar putea fi enunțate după schema gramaticală următoare: fenomenul X nu este decât fenomenul Y în cutare sau cutare ipostază”¹⁷⁹. Iar Lucian Blaga, la rândul său, observă că, prin procedura identității parțiale are loc includerea speciilor în gen, subordonându-se astfel noțiunile în aceeași serie.

¹⁷⁸ Pentru o prezentare extinsă a acestei distincții se poate vedea Ioan Biriș, *Totalitate, sistem, holon*, ediția a doua, completată, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2007, capitolul VI.

¹⁷⁹ D.D. Roșca, *Existența tragică*, Fundația pentru literatură și artă Regele Carol II, București, 1934, p. 63.

Interesant de remarcat este faptul că prin identitatea parțială, care presupune în spatele său conjuncția distributivă, are loc o distribuire a entităților ontologice sau a notelor unor noțiuni (în plan logic), după o singură caracteristică, după o singură dimensiune. Astfel conjuncția distributivă „și – și” îndeplinește rolul unui *indicator* unidimensional. De exemplu, indivizii umani A, B, C, oricât de diferiți ar fi între ei după diferite caracteristici (înălțime, vârstă, sex etc.), sunt incluși în specia „om” după o aceeași dimensiune (de a fi „ființe raționale”). Principiul identității funcționează aici destul de rigid și ne oferă cunoștințe sigure, căci prin conjuncția distributivă are loc o translatăre a caracteristicii de la un moment la altul din înaintarea cunoașterii.

Diversele experiențe de cunoaștere ne arată însă că în multe situații conjuncția distributivă e prea săracă și e nevoie de alte proceduri. Principiul identității trebuie să devină unul „elastic”, cum spune Blaga, iar operatorul conjuncției unul „colectiv”. În acest caz conjuncția „și – și” joacă rolul unui *generator* pluridimensional, adunând într-o unitate mai multe entități diferite sau mai multe caracteristici. Identitatea devine elastică întrucât face loc și diversității. Fără îndoială, există o multitudine de modalități ale lui „și – și”, însă aici ne interesează doar sensul colectiv al conjuncției (ca opus al celui distributiv), sens în care cu ajutorul operatorului conjuncției se formează ansambluri, concepte, ce dețin proprietăți care nu se mai distribuie fiecărui component. De exemplu, aceeași noțiune de „om” la care am apelat mai sus, dacă o privim ca o unitate de „părți” (trunchi, membre, cap), va avea un sens colectiv, căci unitatea de la nivelul întregului nu se mai distribuie fiecărui component.

De fapt, după opinia noastră, cele două specii ale identității atenuate stabilite de Blaga, una „parțială” și cealaltă „elastică”, pot fi numite drept *identitate distributivă* (cea parțială) și *identitate colectivă* (cea elastică), solidare cu cele două specii ale operatorului conjuncției. Temeiul acestei disocieri îl găsim încă în antichitate: pe de o parte s-a afirmat cerința de a obține, pe baza identității distributive, tipurile cele mai generale de cunoștințe (de la Aristotel, pe baza raportului gen – specie), iar pe de altă parte, cerința, la fel de puternică, de cunoaștere, pe baza identității colective, a particularului și individualului. Aristotel resimte foarte clar această tensiune atunci când e nevoit să arate că unitatea este de două feluri: a) de tip predicativ, deci ca un universal, ca un „predicat al componentelor” (recunoaștem aici identitatea distributivă și conjuncția distributivă); b) de tip integrativ, caz în care unitatea „rezultă din mai multe părți

integrante”¹⁸⁰ (recunoaștem aici identitatea colectivă și operatorul corespunzător, conjuncția colectivă).

Accentul trebuie pus nu întâmplător pe operatorul conjuncției (distributive și colective), deoarece, dintre operatorii logici, se pare că numai conjuncția se bucură de „demnitate ontologică”, pentru că rădăcinile ei se găsesc într-o ontologie a conexiunilor. Pentru a forma conceptele, noi avem nevoie de operatori de tip „unificator” și de tip „colector”¹⁸¹. Dacă operatorul unificator permite formarea de ansambluri (genuri, clase) ca simple alcătuirii cu referință divizibilă, distributivă, operatorul colector conduce la ansambluri (întregi, sisteme, etc.) cu referință indivizibilă, nedistributivă.

Datorită influenței lui Aristotel, dintre cele două modalități fundamentale de formare a conceptelor, s-a impus pentru multă vreme prima cale, cea unificatoare, distributivă. Cea de-a doua, prin noțiunile și clasele colective, a început să se înstăpânească, mai pronunțat, abia la început de secol XX, meritul fiind, în special, al lui Lesniewski, promotorul mereologiei. În fapt, experiența științifică de la începutul veacului al douăzecilea, prin noutățile sale și prin provocările la adresa raționalității tradiționale impun un efort de căutare, de alternative la calea unificatoare, distributivă. În unele dintre științele naturii (biologie, chimie, geografie etc.), și mai ales în științele sociale, multiple noțiuni nu pot fi analizate și înțelese în perspectivă distributivă, ci prin excelență în una colectivă. Neînțelegerea acestui lucru a condus la diverse confuzii și a împiedicat dezvoltarea unor ramuri ale științei.

În domeniul logicii noțiunilor trebuie să se conștientizeze, astfel, că logica nu poate fi doar o teorie a echivalențelor, ci, în aceeași măsură, și o teorie a diferențelor. Dar ca teorie a diferențelor, logica noțiunilor are de înfruntat o întrebare tulburătoare: care sunt limitele de „colectare” a diferențelor ? Putem avea noțiuni, respectiv cunoștințe valabile din orice „colectare”, din orice conjuncție de caracteristici, din orice conjuncție de entități ? Aristotel observa la vremea sa că o conjuncție a contradictoriilor este imposibilă și logic și ontologic. În schimb, coprezența contrariilor e larg răspândită. Pentru Stagirit contrarietatea exprimă deosebirea perfectă. În plus, contrarietatea este interesantă și pentru că în anumite situații nu

¹⁸⁰ Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996, p.216.

¹⁸¹ Jerzy Perzanowski, The Way of truth, în Poli, Roberto, Simons, Peter (eds.), *Formal Ontology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1996.

admite intermediari (de exemplu, „par – impar”), iar în alte situații admite (de exemplu, „alb – negru” admite intermediari precum culoarea „gri” sau „cafeniu” etc.).

Totodată, lucrurile se complică și pentru că, prin conjuncțiile colective, entitățile diferite se articulează într-o unitate superioară, entitățile inițiale subordonându-se noii unități. Dar subordonarea este și ea plurivocă, putându-se distinge următoarele specii principale: a) subordonare pozițională (spațială); b) subordonare funcțională c) subordonare relațională și d) subordonare existențială. Dacă subordonările de tip a) și b) colectează entități fără intermediari (de exemplu, apartamentele dintr-un bloc sau piesele dintr-un motor), în schimb subordonările de tip c) și d) colectează entități care permit intermediari (de exemplu, părți ale întregului, compuși chimici, creații socio – culturale, etc.).

Dar oricum ar fi, să observăm că toate situațiile descrise mai sus presupun subordonarea, într-un fel sau altul, a ceea ce este individual. Blaga intuiește că individualul este nedreptățit (chiar dacă nu dezvoltă în această direcție și în acești termeni), de aceea identitatea atenuată, fie *parțială*, fie *elastică*, are menirea de a relativiza, de a evidenția că identitatea nu poate fi absolută, căci în cazul din urmă un termen al relației ar fi pur și simplu anulat. Blaga întrevide o soluție, una metafizică, în direcția misterului. Considerăm că la vremea sa, tânărul Noica, extrem de atent la ideile lui Blaga, va trage folos propriu din intuițiile filosofului ardelean, căci iată ce remarcă el la un moment dat: „Revenit astfel la ideea misterului, domnul Blaga îi arată variantele și indică operațiile ce se pot face cu el (atenuare, permanentizare, potențare a misterului)”¹⁸². Mai ales operația de *potențare* va sta în atenția lui Noica atunci când, peste decenii, va încerca să contureze o *Logică a lui Hermes*, adică una care să dea seamă de modul în care individualul exemplar se poate ridica, prin propria potențare, la nivelul întregului, exprimându-l ca atare.

De ce spunem că, pentru o logică a conceptelor dogmatice – de care Lucian Blaga este interesat în cel mai înalt grad – , este necesară bifurcarea operatorului conjuncției în modalitatea distributivă și în cea colectivă? Să amintim din nou tipologia dogmei: substanța primă emană existențe secundare, însă rămâne nediminuată; existențele secundare se transmit și ele neschimbate; existențele derivate sunt egale cu originea, cu substanța primă. Registrul narativ al dogmei pune intelectul în situație de criză, căci intelectul enstatic nu poate soluționa logic enunțul dogmei. E nevoie atunci, consideră Blaga, de intervenția intelectului ecstatic.

¹⁸² Constantin Noica, Un filosof original: Lucian Blaga, în *Revista Fundațiilor Regale*, nr. 12, 1934, p. 690.

Să încercăm să înțelegem mesajul dogmatic în cuvinte cât mai simple. Substanța primă (principiul întemeietor) se scindează din interior, așa cum – pentru a folosi o comparație la îndemână – asistăm la o diviziune celulară (sau la o fisiune binară la bacterii), proces în urma căruia, cel puțin în diviziunea vegetativă, fiecare celulă-fiică este identică genetic cu celula-mamă. Așadar, celula-fiică (celula „emanată”) nu diminuează celula-mamă, se transmite mai departe neschimbată și, în plus, este identică celulei-mamă. Firește, acest proces biologic are complexitatea lui.

Dar în plan metafizic vrem să înțelegem logica procesului¹⁸³. Pentru aceasta am apelat la ecuația lui Boole, $x(u + v) = xu + xv$. În această ecuație, ne spune Boole, paranteza din stânga – $(u + v)$ – trebuie înțeleasă ca unitate nedivizată. Adică dispunem de unitatea primă (de substanța primă din dogmă), care, încă nedivizată, cuprinde în ea și diferența, cuprinde scindarea potențială în u și v . Dar nu putem exprima această scindare fără conjuncție, respectiv fără conjuncția „colectoare”, numită și colectivă. Echivalentul din dreapta semnelui „=”, adică suma $xu + xv$, este redat și el cu ajutorul conjuncției, însă de astă dată e vorba de conjuncția distributivă.

Un mic excurs istoric ne arată că nici încercările logico-matematice nu sunt lipsite de capcane și dificultăți. De la Leibniz ne-a rămas moștenire încercarea de a interpreta sub semnul echivalenței, pe de o parte, limbajul și calculul intensiunii conceptelor, cu, pe de altă parte, limbajul și calculul extensiunii acestora. Respectiv, am avea o incluziune între concepte pe latura intensiunii (o conjuncție A și B), și o incluziune a individualilor în clase pe latura extensiunii (adică o disjuncție, A sau B). Numai că, așa cum s-a stabilit pe urmă, relația individual – clasă nu este de incluziune, ci de apartenență.

George Boole, după cum am văzut – și este motivul pentru care am apelat la el – a considerat că diferitele propoziții conectează termeni universali, după modelul definițiilor științifice. După acest model, între *definiendum* și *definiens* putem așeza semnul egalității, astfel că propozițiile pot fi exprimate prin ecuații matematice. S-a ajuns astfel la convingerea că operațiile matematice ne pot ajuta să investigăm relațiile conceptuale. Așadar, ecuația lui Boole, $x(u + v) = xu + xv$, după cum am arătat, o putem utiliza ca instrument matematic pentru a explora

¹⁸³ Din faptul că insistăm, pentru înțelegerea dogmei, pe un model logic-matematic, nu dorim să se înțeleagă ideea că Lucian Blaga ar fi militat pentru o reducere a explicației la o variantă matematică, respectiv o reducere a metafizicului la matematic. Deși, cum am arătat, Blaga este convins că în cunoașterea modernă nu se mai poate ocoli suprametoda matematică, pe de altă parte nu este de acord cu excesul de „zel matematic”. Așadar, apelăm la modelele logico-matematice numai cu scopul de a face lucrurile mai clare, mai ușor de înțeles, în condițiile în care, de regulă, limbajul metafizic și cel dogmatic sunt lipsite de rigoare, făcând apel masiv la metafore.

situația conceptuală a dogmei conform căreia derivatele substanței prime se transmit neschimbate și sunt de puterea sursei.

Iată un exemplu concret dat de către Boole. Să zicem că definim bogăția sau bunăstarea în felul următor: bunăstarea „constă în lucruri transmisibile printr-o aprovizionare limitată și este fie producătoare de plăcere, fie stăvilește suferința” (*Wealth „consists of things transferable, limited in supply, and either productive of pleasure or preventive of pain”*¹⁸⁴). Înainte de a exprima propoziția în mod simbolic, Boole atrage atenția că în cazul de față putem renunța la conjuncția din definiție, fiind superfluă. Atunci putem spune că bunăstarea este definită prin trei proprietăți sau calități: lucruri transmisibile; aprovizionare limitată; producere fie de plăcere, fie de prevenire a suferinței;

***w* = wealth.**

***t* = things transferable.**

***s* = limited in supply.**

***p* = productive of pleasure.**

***r* = preventive of pain.**

Apoi, întrucât expresia „fie producere de plăcere, fie prevenire de suferință” permite o exprimare în limbajul claselor, una față de alta, ca rezultat al diferenței, se obține:

$$***p* + (1 - *p*) *r*.**$$

¹⁸⁴ George Boole, *An investigation of the laws of thought*, Macmillan and Co., Cambridge, 1854, p. 59.

Iar expresia simbolică integrală a definiției de mai sus va fi:

$$w = st \{ p + r (1 - p) \}.$$

Firește, trebuie să fim conștienți de faptul că traducerea propozițiilor în ecuații este uneori destul de aproximativă. Un semn de întrebare îl ridică tocmai semnul egalității. Ce fel de egalitate avem în propoziții? Egalitatea (exprimată prin același simbol „=”) poate fi numerică (precum în propozițiile aritmetice), dar poate fi și definițională (ca echivalență pe latura intensiunii) ori simbolică (în ipostaza de echivalență valorică). De exemplu, pentru calculul lui Boole (de factură aritmetică), o formulă precum $a + a = a$ nu are sens, în timp ce pentru calculul lui Jevons (interesat mai mult de logica fenomenelor economice, morale sau psihologice), ea este valabilă. Iar Schröder, în algebra sa a logicii, subliniază mereu că identitatea trebuie deosebită de subordonare sau subsumare, că substituția ca operație trebuie distinsă de incluziune etc. Nemulțumit de situațiile confuze pe care le poate crea relația binară fundamentală a egalității, Schröder propune înlocuirea acesteia cu inegalitatea asimetrică, notată cu „ ϵ ” (a nu se confunda cu simbolul monedei europene), astfel că $a = b$ numai în condițiile¹⁸⁵ în care avem sub aspect extensional $a \in b$ și $b \in a$.

Revenind la exemplul dogmei, am văzut că ea ne impune persistența intactă a identității pe drumul de la sursă la derivate, acest lucru putând fi demonstrat, cum s-a arătat, cu ajutorul mulțimilor transfinite. Dar în logica obișnuită putem avea identitate parțială (cum sublinia Blaga) sau identitate elastică. De exemplu, când spunem că aurul este metal (aur = metal) și că argintul este metal (argintul = metal), practic avem o identitate parțială ca identitate de gen, respectiv avem o operație de incluziune a speciilor „aur” și „argint” în genul „metal”. Prin utilizarea nenuanțată a relației binare de egalitate, ar rezulta că aur = argint, ceea ce este în mod evident o construcție falsă.

¹⁸⁵ Vezi și Jordi Cat, *Neurath and the legacy of algebraic logic*, în Jordi Cat, Adam Tamas Tuboly (eds.), *Neurath reconsidered. New sources and perspectives*, Springer Natura Switzerland, 2019, p. 259.

Otto Neurath, nemulțumit și el de asemenea capcane, își propune la un moment dat (prin 1935) să elaboreze o metodă de calcul al tipului, numită metoda *isotipurilor* (de la grecescul *isos* = același; și *typos* = tip, simbol). Practic, Neurath se bazează pe principiul vizualizării cantitative¹⁸⁶, propunând pătratele, cercurile, poligoanele și figurile umane (sau de obiecte) ca metode de reprezentare cantitativă prin intermediul cărora se face mai accesibilă informația. Iată un exemplu de acest gen:

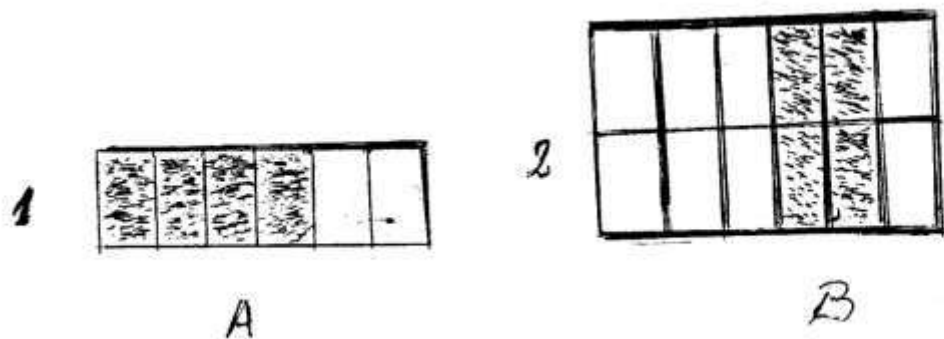


Figura 7. Metoda isotipurilor (Otto Neurath)

După cum se observă din figură, într-un astfel de caz se pot face următoarele calcule:

2 este dublu față de 1;

A este $\frac{4}{6}$ din 1;

B este $\frac{2}{6}$ din 2;

A este egal cu B.

Toate aceste încercări (redate sumar aici) ne dovedesc faptul că traducerea cât mai precisă a informațiilor din limbajul natural într-un limbaj formalizat logic și matematic presupune nuanțarea continuă a operatorilor utilizați. Un astfel de operator important este tocmai

¹⁸⁶ Elisabeth Nemeth, Visualizing relations in society and economics: Otto Neurath's isotype-method against the background of his economics thought, în Jordi Cat, Adam Tamas Tuboly (eds.), *Neurath reconsidered. New sources and perspectives*, p. 124.

conjuncția, căci de modul ei de înțelegere depinde corectitudinea conexiunilor pe care le facem în calculul logic.

5.3. Operatorul conjuncției la Lucian Blaga și D. D. Roșca: privire comparativă

După opinia noastră, o comparație între cei doi filosofi români, Lucian Blaga și D. D. Roșca, foști colegi și prieteni, se justifică și ne ajută, în special prin aceea că amândoi sunt extrem de preocupați nu doar de natura și misterele existenței, ci, deopotrivă, de modalitățile adecvate de cunoaștere și explicație. În acest sens nu trebuie uitat faptul că dacă Lucian Blaga va căuta din răspuțeri să lărgescă orizontul metodologic al cunoașterii prin apelul la tehnologia dogmelor, D. D. Roșca este la fel de preocupat, în *Existența tragică*, în capitolele dedicate “cunoașterii integrale” și “raționalității integrale”, să pătrundă și să lărgescă pe cât posibil câmpul înțelegerii noastre în fața existenței.

Vom avea în vedere îndeosebi lucrarea *Eonul dogmatic* al lui Lucian Blaga și *Existența tragică* al lui D. D. Roșca. Din aceste lucrări vom extrage acele idei care constituie infrastructura metodologică pentru viziunile celor doi gânditori în domeniile naturii conceptuale a explicației și teoriei noțiunilor. O prezentare sintetică a principalelor idei susținute de cei doi în această direcție ne va ajuta în cele ce urmează.

Să începem cu Lucian Blaga. Respectiv, vom reține câteva idei fundamentale din *Eonul dogmatic*, idei care vizează situația intelectului în fața existenței și încercările „la limită” de a cuprinde existența. Putem consemna în această direcție: a) existența concretă depășește intelectul, logicul; b) dialectica și gândirea dogmatică reprezintă două modalități de a stabili un „modus vivendi între logic și concret”. Dialectica, în sens hegelian, operează cu „concepte concrete” (de exemplu, conceptul de „devenire”) și permite ca antinomia să se justifice prin concret; în schimb antinomia dogmatică se află într-un „raport bivalent cu concretul. Elementele sunt afirmate de concret, îmbinarea lor negată de concret”¹⁸⁷; c) dogmele, în calitatea lor de formule elaborate de teologie reprezintă “un tip aparte de cunoaștere” iar sub aspect metodologic pot contribui la înnoirea filosofiei; d) dogmele deformează raporturile logice dintre noțiuni; e) apariția dogmelor are loc „prin suprapunerea a două procedee distincte: întâi, prin procedeeul

¹⁸⁷ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 236.

stabilirii unei antinomii, și al doilea prin procedeul de transfigurare. Transfigurarea se face prin scindarea unor concepte solide”¹⁸⁸.

Procedăm asemănător și în cazul lui D. D. Roșca. În *Existența tragică*, acesta se străduiește, prin încercări succesive, să caracterizeze cât mai cuprinzător și adecvat natura existenței. Iată un text semnificativ în acest sens¹⁸⁹:

...existența nu ne mai apare comparabilă unei unități organizate în chip logic, ci mai degrabă se aseamănă cu un morman de pietre sau de nisip: elemente concrete puse la voia întâmplării una lângă alta și influențându-se una pe alta în chip foarte vag... existența ar putea fi comparată cu un mare Ocean al Necunoscutului. În care am întâlni insule, și chiar continente, unde se poate arăta existența unor legi raționale... aceste insule însă, cum ne arată însuși termenul, nu sunt legate întreolaltă. Existența este, cu alte cuvinte, parte rațională, parte irațională. E și inteligibilă și absurdă.

Așadar, să reținem: a) existența este constituită din diverse entități care se influențează destul de vag; b) în „Oceanul Existenței” putem întâlni „insule” și chiar „continente” cu legi raționale, dar nelegate între ele. Cu toate acestea (conform punctului „a”), o anumită conexiune, chiar dacă una vagă, există între componente, cel puțin sub aspectul influențării; c) existența poate fi reprezentată asemenea unei grămezi de pietre; d) existența este parte rațională, parte irațională; e) linia de frontieră între „rațional” și „irațional” este mobilă în ambele sensuri, însă „o singură ipostază a iraționalului poate fi declarată *a priori* ca eternă. Aceasta este *ceea ce e dat (le donne, das Gegebene)*”¹⁹⁰; f) se pare că singura cale ce rămâne intelectului pentru a înțelege rațional schimbarea realității în timp „este aceea de a demonstra identitatea fenomenului antecedent și a fenomenului consecvent”¹⁹¹. La urma urmei, „instinctul nostru de conservare ne împinge cu forță să afirmăm această identitate”¹⁹².

Există, firește, serii de asemănări și serii de deosebiri între concepțiile lui Blaga și D. D. Roșca. Putem lua, ca punct de plecare, importanța pe care cei doi filosofi o acordă problemei raționalității. Este o temă aflată în centrul preocupărilor filosofice și științifice din perioada interbelică. Îndeosebi cunoașterea științifică a acelor ani pune în discuție, cu acuitate, principiul raționalității. Matematicile, în special prin teoria mulțimilor transfinite și prin geometriile neeuclidiene, apoi fizica prin teoria relativității și mai ales prin mecanica cuantică pun sub semnul întrebării raționalitatea tradițională. Se vorbește deschis de o criză a raționalității, de o criză a intelectului.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 222.

¹⁸⁹ D. D. Roșca, *Existența tragică*, Fundația pentru literatură și artă “Regele Carol II”, București, 1934, p. 112.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 79.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁹² *Ibidem*, p. 64.

Această criză poate fi resimțită metafizic în dimensiunea sa tragică, iar omul, ca ființă cunoscătoare, va trebui să-și asume condiția unei atitudini eroic-tragice, așa cum meditează D. D. Roșca. Ar trebui să ne împăcăm cu gândul că iraționalul nu poate fi izgonit definitiv din existență și că cel puțin în ipostaza sa de „dat” este în mod aprioric etern. Între un „irațional” etern ca „dat” și un „rațional” construit (logic) de cunoașterea umană există numeroși intermediari, căci, după cum am văzut, pentru D. D. Roșca, frontierele dintre rațional și irațional sunt în perpetuă schimbare, și într-un sens și în celălalt. În mod figurat ne-am putea reprezenta situația în felul următor:

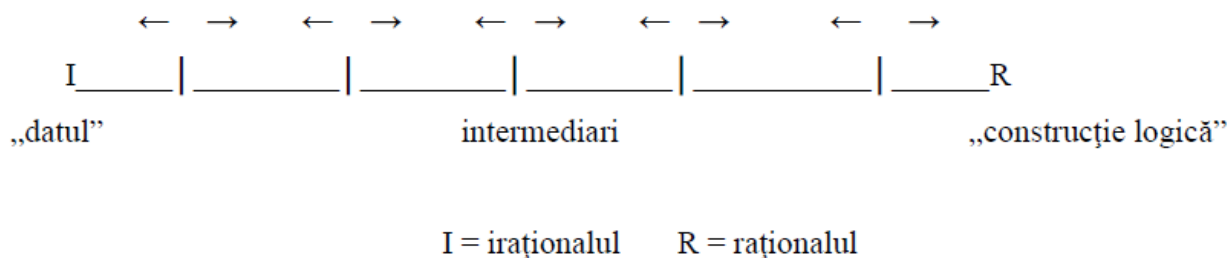


Figura 8. Raportul rațional – irațional cu intermediari (D. D. Roșca)

Această interpretare pare valabilă pentru D. D. Roșca numai în perspectivă epistemologică. Pentru că, într-un plan accentuat ontologic, același autor ne sugerează imaginea unei existențe „insulare”, cadru în care legăturile dintre „insule” lipsesc, existența desfășurându-se fără intermediari. Totalizată, existența se prezintă atunci aiudoma unui ansamblu de entități nelegate între ele, ca un „morman de pietre sau de nisip”.

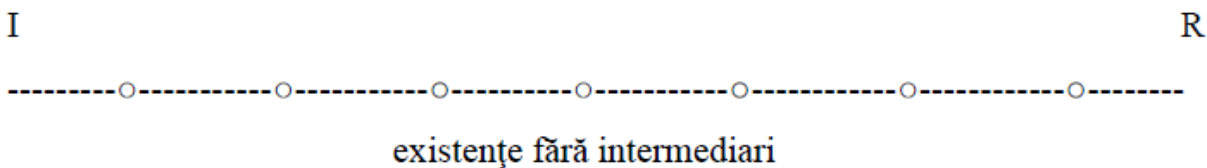


Figura 9. Existențe fără intermediari (D. D. Roșca)

Se creează o anumită tensiune între cele două reprezentări (în plan ontologic și în plan epistemologic), căci în timp ce una vizează o imagine „fără intermediari”, cealaltă acceptă „intermediarii”. Sursa acestei tensiuni este intuită de către D. D. Roșca în funcționarea

principiului identității, principiu solidar cu cel al raționalității, întrucât identitatea este pusă în slujba procesului de raționalizare. Identitatea se regăsește, în opinia lui D. D. Roșca, în chiar instinctul nostru de conservare, ceea ce, firește, implică, în plan ontologic, o viziune „insulară” (fără intermediari). Dar, pe de altă parte, același instinct profund al identității implică conservarea unor date în procesul raționalizării, așa încât, pe un fir al cunoașterii raționale, raționalul și iraționalul se pot amesteca în diferite grade, lăsând loc și pentru „intermediari”.

Problemele legate de procesul raționalizării în cunoaștere și de principiul identității stau și în atenția lui Lucian Blaga. Cu deosebire însă că Blaga pare mai interesat de aspectele metodologice ale acestor probleme și de găsirea unor soluții noi, originale. Pentru Lucian Blaga, o serie de teorii îndrăznețe ale științei din primele decenii ale secolului XX (precum cele amintite anterior), reclamă depășirea raționalității tradiționale. Provocarea raționalității de către noile teorii științifice este una majoră, care nu-și găsește un corespondent în istorie decât cel mult în perioada alexandrină. În acest caz nu mai poate fi vorba de extinderea cunoașterii obișnuite, ci de „*transcenderea ei*” prin modalitățile pe care le-am prezentat. La fel am prezentat și înțelegerea de către Blaga a principiului identității.

Interesant de remarcat este faptul că prin identitatea parțială, care presupune în spatele său conjuncția distributivă, are loc o distribuire a entităților ontologice sau a notelor unor noțiuni (în plan logic), după o singură caracteristică, după o singură dimensiune. Astfel conjuncția distributivă “și – și” îndeplinește rolul unui *indicator* unidimensional. De exemplu, indivizii umani A, B, C, oricât de diferiți ar fi între ei după diferite caracteristici (înălțime, vârstă, sex etc.), sunt incluși în specia „om” după o aceeași dimensiune (de a fi „ființe raționale”). Principiul identității funcționează aici destul de rigid și ne oferă cunoștințe sigure, căci prin conjuncția distributivă are loc o translatăre a caracteristicii de la un moment la altul din înaintarea cunoașterii.

Diversele experiențe de cunoaștere ne arată însă că în multe situații conjuncția distributivă e prea săracă și e nevoie de alte proceduri. Principiul identității trebuie să devină unul “elastic”, cum spune Blaga, iar operatorul conjuncției unul „colectiv”. În acest caz conjuncția “și – și” joacă rolul unui *generator* pluridimensional, adunând într-o unitate mai multe entități diferite sau mai multe caracteristici. Identitatea devine elastică întrucât face loc și diversității.

La urma urmei, după opinia noastră, cele două specii ale identității atenuate stabilite de Blaga, una „parțială” și cealaltă „elastică”, pot fi numite drept *identitate distributivă* (cea parțială) și *identitate colectivă* (cea elastică), solidare cu cele două specii ale operatorului conjuncției. Temeiul acestei disocieri îl găsim încă în antichitate: pe de o parte s-a afirmat cerința de a obține, pe baza identității distributive, tipurile cele mai generale de cunoștințe (de la Aristotel, pe baza raportului gen – specie), iar pe de altă parte, cerința, la fel de puternică, de cunoaștere, pe baza identității colective, a particularului și individualului. Aristotel resimte foarte clar această tensiune atunci când e nevoit să arate că unitatea este de două feluri: a) de tip predicativ, deci ca un universal, ca un „predicat al componentelor” (recunoaștem aici identitatea distributivă și conjuncția distributivă); b) de tip integrativ, caz în care unitatea „rezultă din mai multe părți integrante” (recunoaștem aici identitatea colectivă și operatorul corespunzător, conjuncția colectivă).

Accentul trebuie pus nu întâmplător pe operatorul conjuncției (distributive și colective), deoarece, dintre operatorii logici, se pare că numai conjuncția se bucură de „demnitate ontologică”, pentru că rădăcinile ei se găsesc într-o ontologie a conexiunilor. Pentru a forma conceptele, noi avem nevoie de operatori de tip „unificator” și de tip „colector”, cum s-a mai spus. Dacă operatorul unificator permite formarea de ansambluri (genuri, clase) ca simple alcătuirii cu referință divizibilă, distributivă, operatorul colector conduce la ansambluri (întregi, sisteme, etc.) cu referință indivizibilă, nedistributivă.

Datorită influenței lui Aristotel, dintre cele două modalități fundamentale de formare a conceptelor, s-a impus pentru multă vreme prima cale, cea unificatoare, distributivă. Cea de-a doua, prin noțiunile și clasele colective, a început să se înstăpânească, mai pronunțat, abia la început de secol XX, meritul fiind, în special, al lui Lesniewski, promotorul mereologiei. În fapt, experiența științifică de la începutul veacului XX, prin noutățile sale și prin provocările la adresa raționalității tradiționale impun un efort de căutare, de alternative la calea unificatoare, distributivă. În unele dintre științele naturii (biologie, chimie, geografie etc.), și mai ales în științele sociale, multiple noțiuni nu pot fi analizate și înțelese în perspectivă distributivă, ci prin excelență în una colectivă.

Neînțelegerea acestui lucru a condus la diverse confuzii și a împiedicat dezvoltarea unor ramuri ale științei. În acest sens, încă în 1921, Jose Ortega y Gasset arăta că pentru istorie, o anumită configurație nu reprezintă „dilatarea unui nucleu inițial”, că, de exemplu, „Roma totală

nu reprezintă o expansiune a Romei palatine, ci articularea a două colectivități distincte într-o unitate superioară” (autorul se referă la articularea Romei palatine și a Romei de pe colina Quirinal¹⁹³). Cu alte cuvinte, filosoful spaniol observa, foarte precis, că în plan metodologic, în domeniul istoriei adesea nu funcționează identitatea distributivă și conjuncția distributivă, deoarece diferitele colectivități umane nu sunt „dilatări” ale aceleiași identități, ci, dimpotrivă, încorporări, colectări, respectiv conjuncții colective ale unor entități diferite într-o unitate superioară, într-o clasă colectivă.

În domeniul logicii noțiunilor trebuie să se conștientizeze, astfel, că logica nu poate fi doar o teorie a echivalențelor, ci, în aceeași măsură, și o teorie a diferențelor. Dar ca teorie a diferențelor, logica noțiunilor are de înfruntat o întrebare tulburătoare: care sunt limitele de „colectare” a diferențelor ? Putem avea noțiuni, respectiv cunoștințe valabile din orice „colectare”, din orice conjuncție de caracteristici, din orice conjuncție de entități ? Aristotel observa la vremea sa că o conjuncție a contradictoriilor este imposibilă și logic și ontologic. În schimb, coprezența contrariilor e larg răspândită. Pentru Stagirit contrarietatea exprimă deosebirea perfectă. În plus, contrarietatea este interesantă și pentru că în anumite situații nu admite intermediari (de exemplu, „par – impar”), iar în alte situații admite (de exemplu, „alb – negru” admite intermediari precum culoarea „gri” sau „cafeniu” etc.). Totodată, lucrurile se complică și pentru că, prin conjuncțiile colective, entitățile diferite se articulează într-o unitate superioară, entitățile inițiale subordonându-se noii unități. Dar subordonarea este și ea plurivocă, putându-se distinge următoarele specii principale: a) subordonare pozițională (spațială); b) subordonare funcțională c) subordonare relațională și d) subordonare existențială. Dacă subordonările de tip a) și b) colectează entități fără intermediari (de exemplu, apartamentele dintr-un bloc sau piesele dintr-un motor), în schimb subordonările de tip c) și d) colectează entități care permit intermediari (de exemplu, părți ale întregului, compuși chimici, creații socio – culturale, etc.)

Următoarea schemă considerăm că ne va ajuta să înțelegem mai bine lucrurile:

¹⁹³ Jose Ortega y Gasset, *Spania nevertebrată*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 31.

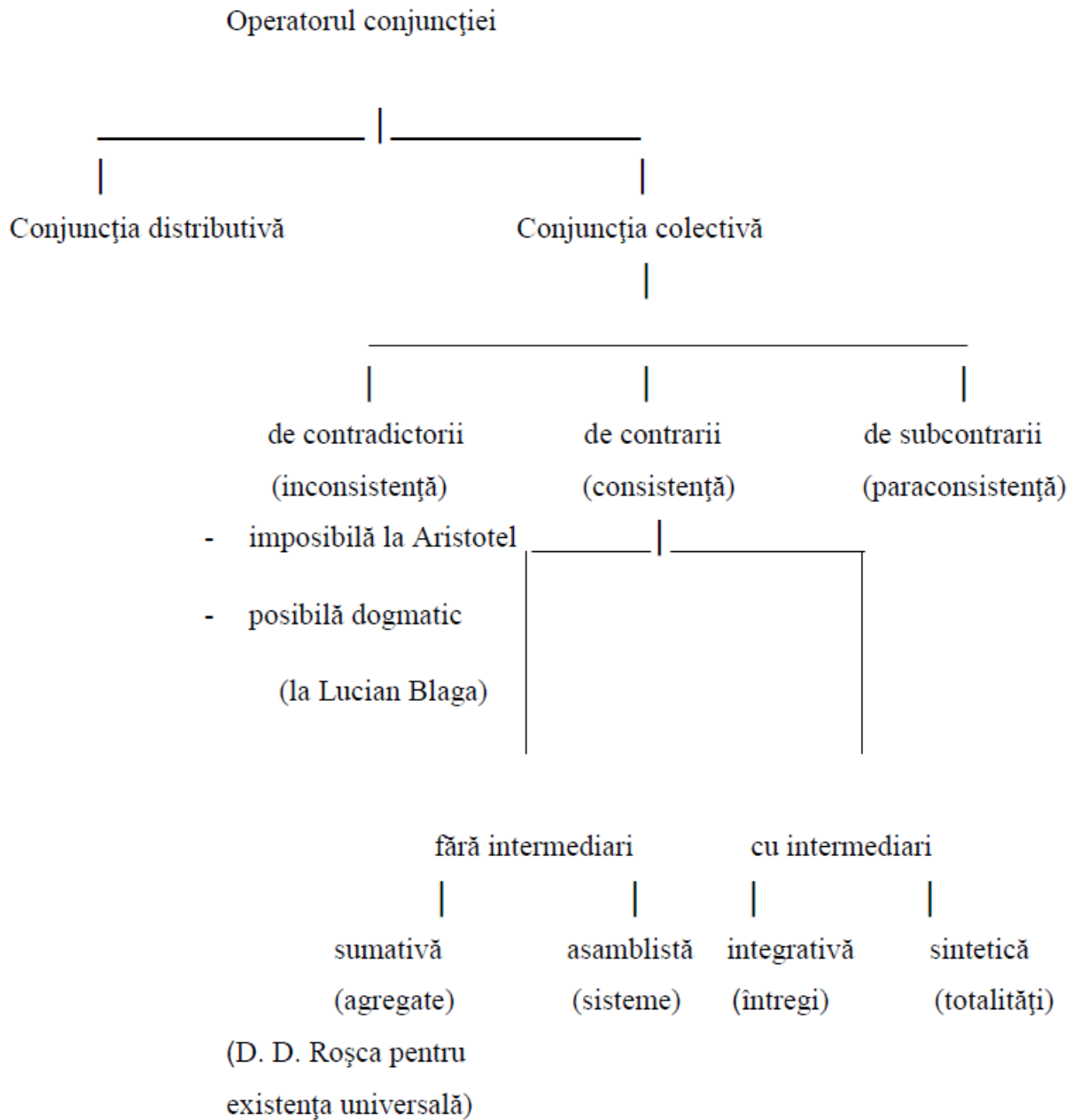


Figura 10. Bifurcarea operatorului conjuncției

Cei doi filosofi români, Lucian Blaga și D. D. Roșca, asemenea altor filosofi din prima jumătate a secolului XX, au intuit – pe fondul crizei raționalității tradiționale – că logic și metodologic, teoria filosofică trebuie să aibă în vedere și noțiunile ca totalități. Drept urmare, efortul lor în această direcție este concentrat pe ceea ce reprezintă conjuncțiile colective în tabloul nostru. În fața provocărilor științei contemporane, cu numeroasele sale „paradoxii”,

Lucian Blaga crede că orizontul cunoașterii poate fi îmbogățit făcând apel la gândirea dogmatică, ce permite conjugarea de contradictorii. În mod normal, caracteristicile contradictorii nu pot fi nici adevărate și nici false împreună. Dar dogma conjugă în transcendent, uneori trecând neexplicit de la conjuncția distributivă la cea colectivă, alteori prin trecere, tot neexplicită, de la conținutul general al noțiunilor la conținutul total al acestora. Blaga observă că nu putem rămâne la dialectică, aceasta justificând contradicția în concret (ceea ce este discutabil ontologic), pe când conjuncția dogmatică de contradictorii neagă îmbinarea lor în concret.

Caracteristicile contrarii nu pot fi adevărate împreună, dar pot fi false. Judecând existența la scară globală, D. D. Roșca, prin aprecierile sale, ne lasă să înțelegem că existența universală e asemenea unui agregat, ceea ce logic se poate exprima printr-o conjuncție de contrarii fără intermediari. Firește, pentru existențele particulare, atât D. D. Roșca, precum și Lucian Blaga admit că întâlnim diverse tipuri de integrare, de la sisteme și organisme până la existențele ca întregi ori totalități. Cu aceste conjuncții colective ne aflăm în situații „normale”, de consistență logică, noțională și teoretică.

Cu caracteristicile subcontrare ne aflăm din nou într-o situație mai specială. Respectiv, astfel de caracteristici pot fi împreună adevărate dar nu pot fi false. Dacă pot fi împreună adevărate, rezultă că această conjuncție nu este cu necesitate falsă, admițând cazuri și de adevăr și de fals, adică situații de paraconsistență.

Capitolul VI

LINIA EXPERIENȚEI ȘI CONCEPTELE ȘTIINȚIFICE

În tradiția unui viguros spirit ardelean, care a racordat mereu sufletul românesc la valorile și știința Occidentului, Lucian Blaga a fost preocupat întreaga sa viață de profunzimea cunoașterii științifice. De timpuriu, din perioada liceului, era interesat de cele mai spectaculoase transformări ale științei, uimindu-și colegii și profesorii când, la examenul de bacalaureat, în 1914, se dovedea foarte informat cu privire la teoriile lui Einstein și la geometriile neeuclidiene. Peste câțiva ani, în 1920, își susținea teza de doctorat la Viena pe o temă de filosofia științei, subiect reluat după două decenii în lucrarea *Știință și creație* (publicată în 1942), pentru ca, apoi, în lucrarea târzie *Experimentul și spiritul matematic*, apărută postum, să ofere, după cum singur mărturisea, o filosofie a științei exacte de astăzi.

Privind sistemul filosofic al lui Blaga ca o construcție monumentală, cu mai multe porți, putem aprecia atunci că una din intrările principale este aceea a filosofiei științei, dacă nu cumva cea mai importantă. Căci, să nu uităm, tot Blaga este cel care mărturisește – atunci când s-a decis să nu introducă în sistemul său filosofic unele chestiuni foarte „problematice” și „deocheate”, cum ar fi fenomenele parapsihologice – că în filosofie l-a călăuzit întotdeauna spiritul rigorii. Îl studiasse pe Kant încă din liceu și, probabil, sub această influență, se va preocupa ulterior de eșafodarea unei teorii a cunoașterii. Este atent la marile prefaceri ale cunoașterii științifice de la începutul veacului XX, investigând cu prioritate domenii precum cele ale fizicii, matematicii și biologiei. În urma unor atari demersuri ajunge să conștientizeze rolul matematicii în evoluția gândirii științifice, precum și importanța tipului de concepte pe care știința le utilizează într-o fază sau alta a sa.

După cum am văzut în capitolele anterioare, pentru Lucian Blaga transcendentul reprezintă ceea ce este dincolo de „linia faptelor”, adică dincolo de linia sensibilității, a empiriei. Dogma încearcă să conecteze intelectul cunoscător cu transcendentul, oarecum la fel cum se produc lucrurile și în creația matematică. Conectarea la transcendent presupune însă desprinderea de empirie, desprindere ce poate fi urmărită, în istoria cunoașterii, cel puțin prin două momente semnificative de reformă a analogiei: a) prin momentul antic al trecerii de la analogiile animiste la cele matematice (prin ipoteza compunerii diferitelor elemente – pământ, apă, aer, foc – din

corpuri geometrice); b) prin momentul modern galileo-newtonian de conjugare a empiriei cu matematica.

În perspectiva filosofiei conceptului – perspectivă pe care o asumăm în această lucrare – se impune ca, înainte de a analiza mai amănunțit conceptele dogmatice, să ne oprim, pentru a avea termeni de comparație, la modalitățile de obținere și la tipurile de concepte științifice născute în strânsă legătură cu linia experienței. În lucrarea sa, *Experimentul și spiritul matematic*, Lucian Blaga stabilește o tipologie a conceptelor științifice în care filosoful român include: conceptele generice (concepte-tipare); conceptele relaționale; conceptele-imagini și, cu un statut special, acela al matematicii, conceptele numerice. Aceste tipuri de concepte sunt urmărite prin excelență din perspectiva evoluției metodologiei din științele naturii, în contextul în care Blaga este interesat de mutațiile care apar în timp în legătură cu imaginarea procedurilor experimentale și a joncțiunii acestora cu metodele matematice.

Dar Lucian Blaga s-a preocupat înainte, în numeroase lucrări, de situații specifice științelor spiritului, științelor culturii sau științelor socio-umane, cum spunem astăzi. Cu aceste ocazii a propus și teoretizat o serie de teme și concepte, precum cel de „matrice stilistică” (sau câmp stilistic). E relativ ușor de observat că, în lucrarea sa *Experimentul și spiritul matematic*, Lucian Blaga stabilește principalele tipuri de concepte având în vedere fundalul mai larg al marilor modele promovate de-a lungul timpului în cunoașterea științifică empirică. Și este vorba, în principal, de modelul aristotelic, de cel galileo-newtonian și de modelul morfologic, în linia lui Goethe. Considerăm că ideile lui Blaga în legătură cu tipologia conceptelor științifice¹⁹⁴ sunt cât se poate de actuale.

6.1. *Conceptele calitative (generice). Aristotel și genurile determinate*

Atunci când vorbim de cunoaștere riguroasă, cunoaștere propriu-zisă sau științifică, în viziunea lui Blaga „Aristotel pune accentul, atât în teoria cunoașterii, cât și în ontologie, pe această eminentă împrejurare că ceea ce există realmente în lume ar fi «genurile» (speciile)”¹⁹⁵. Cunoașterea genurilor (speciilor) reprezintă cunoașterea științifică autentică. Altfel spus, nu tot

¹⁹⁴ Pentru o tratare extinsă a subiectului se poate consulta Ioan Biriș, *Conceptele științei*, Editura Academiei Române, București, 2010. Aici reluăm unele pasaje din capitolul VII, referitoare la concepția lui Blaga.

¹⁹⁵ Lucian Blaga, *Opere, vol. 8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 579.

ceea ce intră în câmpul experienței se transformă automat în cunoașterea științifică. Aristotel ține la empirie, dar dorește să treacă dincolo de ea, la cunoașterea esențelor, iar acestea sunt genurile (speciile). Ontologic nu se justifică decât acele concepte care exprimă *genuri determinate*. Blaga observă cu subtilitate că Aristotel ne propune un ideal *sui-generis* de știință, o știință de „sferă redusă”, adică o știință care selectează din empirie numai ceea ce ontologic poate fi justificat. Dacă ne imaginăm empiria ca un continuum ce are la o extremă faptele individuale, iar la cealaltă aspectele cele mai generale, vagi, domeniul științei nu poate acoperi tot acest continuum, în nici un caz extremele, ci numai acea zonă care corespunde genurilor determinate. Încercăm să sugerăm grafic această situație precum urmează:

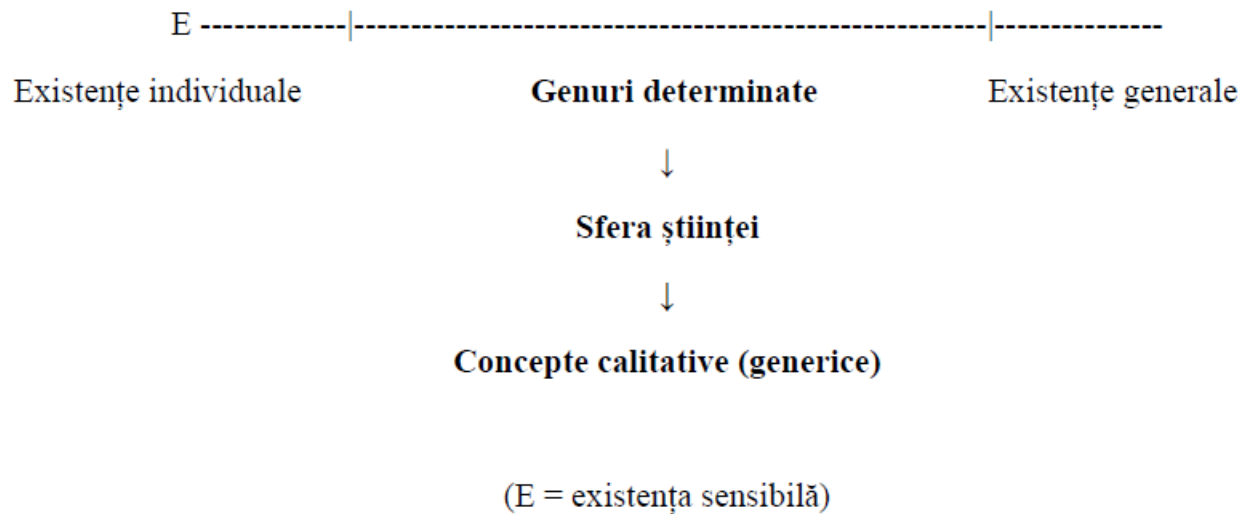


Figura 11. Genurile determinate și conceptele calitative

Știința nu poate fi a individualului (căci individualul nu poate fi epuizat), dar nici a generalului vag (conceptele prea abstracte, ex. „existență”, „animalitate”, „umanitate” etc. pot avea cel mult valabilitate predicativă, nu substanțială). Ea, știința, poate fi doar a generalului determinat. Iar conceptele propice prin care se poate exprima cunoașterea științifică sunt în acest caz conceptele ce corespund existențelor-genuri (specii) determinate, numite de regulă concepte calitative (generice sau tipare, cum le mai numește Blaga), adică acele concepte care au o suficientă acoperire empirică. Asemenea concepte sunt, de pildă, conceptele de „om”, „mamifer”, „apă”, „foc”, „corp greu”, „corp ușor” etc., în general numai acele concepte care pot rezuma esența generică a unor lucruri. Știința bazată pe acest tip de concepte este una prin

excelență *clasificatoare*. Ea se dezvoltă foarte bine în discipline precum zoologia, botanica, dar și fizica aristotelică se desfășoară pe același calapod clasificatoriu.

Conceptele de care se interesează în mod deosebit Aristotel sunt cele „generice” – subliniază pe larg și Cassirer¹⁹⁶ –, adică noțiunile centrale pentru știința descriptivă și clasificatorie a naturii. În această perspectivă interesa, de exemplu, accentuează Cassirer, „forma” generică a măslinului, a calului, a lupului etc., dar din momentul în care se abandonează terenul biologiei, al zoologiei și botanicii, acest tip de concepte începe să-și piardă relevanța. Această situație se poate observa imediat ce încercăm să analizăm conceptele matematice, îndeosebi cele ale geometriei, cum ar fi noțiunile de „punct”, „linie” ori „suprafață” etc. În aceste cazuri, atrage atenția Cassirer, logica termenilor se confruntă cu probleme noi, deoarece e vorba de un demers intelectual care își construiește obiectul, utilizând definiții genetice, ceea ce face ca noțiunile matematice să se deosebească de conceptele empirice clasificatorii, care nu pretind mai mult decât să calchizeze și să reproducă anumite trăsături înscrise efectiv în realitatea dată.

Dacă în cazul conceptelor calitative, clasificatorii, obținute în urma operațiilor de abstractizare și generalizare, multiplicitatea obiectelor este prezentă nemijlocit, urmând doar să fie grupată, condensată în diferite clase, în situația conceptelor geometrice și, mai larg, matematice, lucrurile stau invers, respectiv multiplicitatea obiectului trebuie construită printr-o sinteză progresivă care combină figuri ale intelectului. Așadar, ne asigură Cassirer, simplul proces al abstractizării este înlocuit în cazul conceptelor matematice cu un proces liber de producere a unor înlănțuiri relaționale.

Lăsând, deocamdată, la o parte statutul special al conceptelor matematice, nu se poate nega faptul că noțiunile calitative (generice) sunt foarte răspândite, la ele apelând practic toate științele empirice. „Atunci când chimiștii divizează substanțele în metale și non-metale, când fizicienii disting între stări gazoase, lichide și solide ale substanțelor, și când psihologii împart temperamentele în colerice, sanguine, melancolice și flegmatice, ne sunt date de fapt anumite caracterizări calitative ale obiectelor din univers și, pe această cale, o clasificare a acestor obiecte. Din aceste motive predicatul calitative sunt considerate de obicei concepte

¹⁹⁶ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, cap. I.

clasificatorii”¹⁹⁷. E drept, atrage atenția Tondl, legătura dintre conceptele calitative și clasificare nu este întotdeauna destul de clară. Pentru unele predicate precum „roșu”, „translucid”, „flexibil” etc., se pare că nu e vorba de altceva decât de o determinare calitativă, deoarece predicatele însele pot fi utilizate pentru descompunerea universului de obiecte, iar rezultatul este o clasificare firească a acestora. Cu această situație ne întâlnim atunci când predicatele calitative sunt unic-relaționate. Numai că aceasta nu este o regulă, deoarece în mod frecvent noi avem de-a face cu predicate calitative multiplu-relaționate, precum în exemple de genul „x este un prieten al lui y”, „x este paralel cu y” etc.

Or, în acest din urmă caz, descompunerea unui univers de obiecte nu mai este prea clară, lăsând adesea loc ambiguităților. Căci, exemplifică Tondl, dacă am încerca să clasificăm locuitorii unui oraș în funcție de predicatul diadic „x este un prieten al lui y”, sau să clasificăm dreptele dintr-un plan dat după criteriul predicatului diadic „x este paralel cu y”, vom constata că e greu să eliminăm ambiguitățile. Soluția la care se apelează de obicei în astfel de situații este aceea de convertire a predicatului diadic (sau poliadic) într-un predicat monadic, înlocuind o variabilă cu o constantă, clasificarea făcându-se în final în funcție de un predicat monadic. Este de remarcat faptul că deși toate științele urmăresc pe cât posibil să ajungă la relații și la concepte cantitative, conceptele calitative au rămas foarte importante până în zilele noastre și, probabil, vor rămâne mereu, deoarece adesea conceptele cantitative nu pot exprima satisfăcător diferențele calitative.

Firește, când e vorba de clasificarea obiectelor în funcție de anumite predicate calitative, va trebui să distingem între clasificările artificiale și clasificările naturale. Clasificările artificiale pot împărți adesea un univers de obiecte după proprietăți nerelevante, în schimb clasificările naturale, taxonomice urmăresc criteriile științifice relevante. Chiar dacă termenul „relevant” poate fi și el destul de vag, Tondl subliniază că pentru clasificările naturale putem vorbi de *clase de asemănări*, așa încât ordinele, genurile, familiile și speciile etc. din clasificările taxonomice pot fi considerate drept clase de asemănări¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Ladislav Tondl, *Scientific Procedures*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-USA, 1973, p. 64.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 66.

Așa se face că din momentul adoptării criteriului evoluționist al descendenței comune, respectiv al înrudirii, clasificările din zoologie și din botanică nu mai sunt artificiale, urmărind doar scopuri practice de a realiza anumite grupări, ci sunt prin excelență științifice, adică permit și operații de predicție. Sub acest aspect, clasificările biologice „se apropie de tabloul periodic al elementelor al lui Mendeleev, care de asemenea grupează elementele chimice pe criterii obiective de înrudiri reale și oarecum de descendență. Clasificarea zoologică și cea botanică au multe puncte comune și cu clasificarea limbilor, a raselor umane și a popoarelor, care de asemenea sunt clasificări filogenetice pe baza descendenței comune. Deosebirea este însă că la rasele umane evoluția a decurs în mare măsură prin încrucișări, iar în cazul limbilor au avut loc și împrumuturi reciproce. Din contră, evoluția organică a urmat aproape exclusiv calea scindării și a divergenței; rare sunt cazurile de evoluție prin hibridizare, și aceasta numai la nivel specific și aproape exclusiv la plante”¹⁹⁹.

Să observăm însă că aceste clasificări științifice în funcție de predicatele calitative corespund unei scale nominale de măsurare, scală ce, deși necesară științelor, după cum s-a putut vedea din cele prezentate până aici, este doar un început în procesul complex al cunoașterii științifice, exprimă primul nivel al acestui proces. La acest nivel predicatele calitative îndeplinesc prin excelență funcția de a distinge obiectele unui univers în vederea grupării lor în categorii științifice. După cum am văzut însă pe parcursul acestei lucrări, pornind chiar de la Aristotel, s-a resimțit nevoia de a lua în calcul și gradația proprietăților. Adică, se impune să atragem atenția că predicatele care dau seamă de conținutul conceptelor (și, pornind de aici, se ajunge la determinarea sferei conceptelor) pot îndeplini funcții diferite, prima fiind aceea de clasificare, astfel obținându-se conceptele calitative (generice). Dacă luăm în calcul gradația proprietăților, atunci funcția care vine în prim plan este cea comparativă, funcție ce ne conduce la un alt tip de concepte, conceptele comparative.

Conceptele comparative corespund celei de-a doua scale de măsurare din cadrul metodologiei științifice, scala ordinală, motiv pentru care aceste concepte mai pot fi numite și concepte de ordine sau topologice. Diferența esențială între conceptele calitative și cele comparative – susține Tondl – constă în faptul că în spatele primelor se află asumția *ori-ori*,

¹⁹⁹ Petru Bănărescu, *Principiile și metodele zoologiei sistematice*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1973, p. 71.

adică un obiect fie aparține unei clase stabilite pe baza proprietății calitative care este luată drept criteriu de departajare, fie nu aparține; pe când în spatele celor comparative găsim asumția de tipul *mai mult sau mai puțin*, proprietatea putând fi atribuită în grade diferite²⁰⁰. Apoi, predicatul comparative exprimă relații, având forma unor predicate cel puțin diadice. E vorba, așadar, de conceptele pe care Cassirer și Lucian Blaga le vor cuprinde în cadrul conceptelor relaționale.

Desigur, conceptele comparative ne permit să alcătuim diverse scale de ordine ale obiectelor studiate. Exemplară este în acest sens Scala de duritate a lui Mohs, care realizează ordonarea a zece elemente după cum urmează: talcul, gipsul, calcita, fluoritul, apatita, ortoclazul, cuarțul, topazul, corundul și diamantul. În interiorul acestui univers de elemente, dacă aplicăm formula comparativă „x este mai dur decât y”, iar variabila y o înlocuim cu o constantă, să spunem cuarțul, atunci vom avea o clasă formată din primele șase elemente din Scala Mohs care au o duritate mai mică decât a cuarțului, și o clasă complementară formată din următoarele trei elemente, care sunt mai dure decât cuarțul. De altfel, și probabil acesta este motivul pentru care Lucian Blaga nu le tratează separat, conceptele comparative urmăresc să descrie caracteristica unui element sau a unui grup de elemente în context relațional.

6.2. *Lucian Blaga despre Galilei. Conceptele relaționale*

Realismul aristotelic, centrat pe „conceptele generice determinate”, care exprimă „esențele”, nu se putea însoți decât cu un experiment de tip *calitativ* – apreciază Lucian Blaga. Francis Bacon, deși se vrea un reformator în raport cu Aristotel, în realitate nu reușește decât să asimileze metoda experimentală calitativă „unei filosofii care rămâne suficient de aristotelică”²⁰¹. Nu logicienii – atrage atenția Lucian Blaga – sunt cei care impun noul model metodologic, ci oamenii de știință.

În antichitate, Aristotel a introdus numai incidental o perspectivă matematică în formularea unor „legi”. Mai degrabă Arhimede este cel care, măcar parțial, reușește să prefigureze modelul galileo-newtonian. Pentru că, atrage atenția Lucian Blaga, Arhimede siracuzanul „a realizat în mic, pe un temei delicat, câteva cupluri metodologice în perspectivă

²⁰⁰ Ladislav Tondl, *op. cit.*, p. 70.

²⁰¹ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 585.

matematică”²⁰². Dacă Aristotel, ca fizician, *observă și generalizează*, căutând „esențe”, Arhimede *observă și măsoară, experimentează și măsoară*. E drept, măsoară *ce* este „vădit *măsurabil*” prin simțuri, adică lungimi, volume ori greutate vizibile. Galilei și Newton, precum și alți experimenter din știința modernă, încearcă să ajungă la straturi mai profunde, dincolo de datele simțurilor.

Dacă Arhimede aplică matematica asupra unor aspecte *cantitative*, date simțurilor ca atare, un Galilei sau Newton încearcă „matematizarea” unor *calități*. De exemplu, experimentul optic al lui Newton prin care raza de lumină trece printr-o prismă transparentă, raza descompunându-se în spectru colorat, îi permite lui Newton ca, prin indicele de refracție, să „matematizeze” o realitate calitativă – culorile. „Indicele de refracție, numeric diferit, al razelor de lumină, ce dau diferitele culori, este un fapt nou, identificabil ca atare numai datorită logicii interioare a «experimentului»”. Noutatea de excepție a modelului galileo-newtonian constă în cuplarea metodelor observațional-experimentale cu matematica, ceea ce, în expresia lui Blaga, înseamnă utilitatea „suprametodei”.

Experimenterii antici au mers cel mult până la matematizarea *cantităților* vizibile. Modernii matematizează și calitățile, avansând în structurile de adâncime ale existenței. „În știința de tip galileo-newtonian – scrie Lucian Blaga –, atât observația matematizantă, cât și experimentul matematizant sunt puse în exercițiu în sensul unei stratificări în profunzime a existenței”²⁰³. În noul model de știință calitățile sensibile ale existenței sunt convertite – cu ajutorul matematicii – în imagini cantitative. Spre o asemenea performanță știința antică s-a îndreptat o singură dată, atunci când prin atomismul lui Democrit s-a postulat reductibilitatea cantităților sensibile ale existenței la „mecanica atomilor”. Dar acest postulat era, în context antic, o idee „pur speculativă”, fără bază experimentală.

Odată cu trecerea de la modelul aristotelic la cel galileo-newtonian, în paralel cu modificările din planul strict al metodologiei științifice au loc mutații și în registrul raportului empiric-teoretic. După cum am semnalat deja, Aristotel era conștient de nevoia depășirii empiriei, iar el făcea acest pas în direcția stabilirii esențelor, a genurilor și speciilor determinate, care să rezume teoretic ceea ce este esențial pentru diferitele clase de lucruri. Să observăm însă

²⁰² *Ibidem*, p. 603.

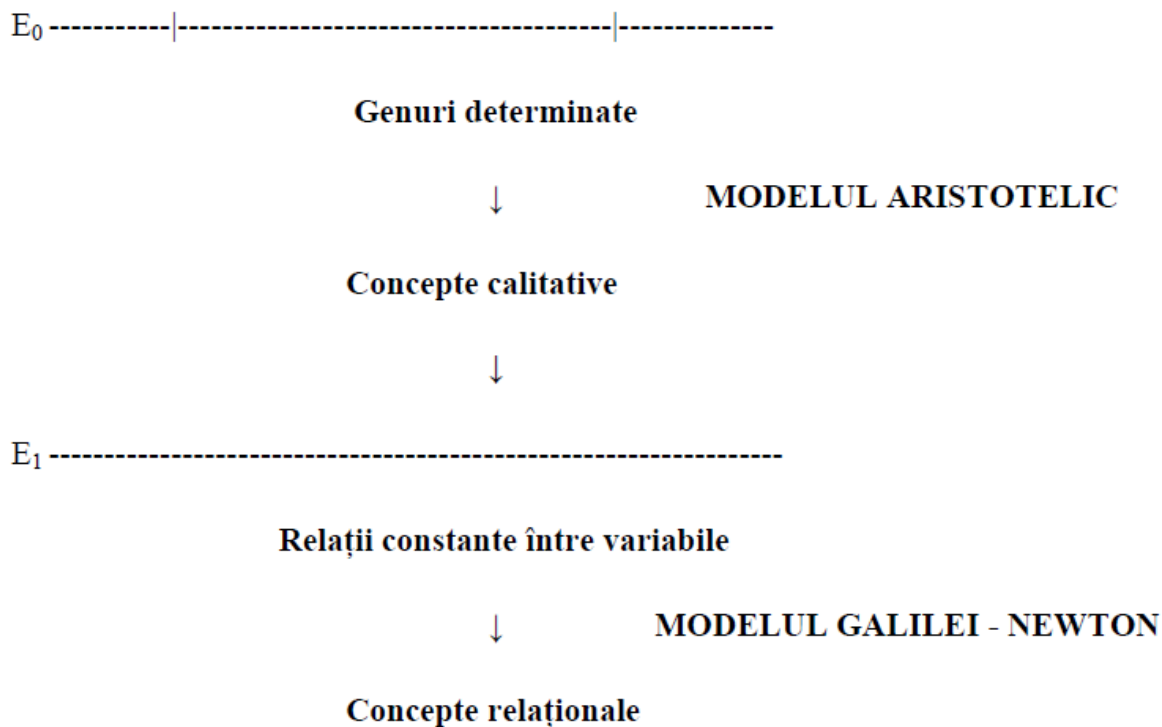
²⁰³ *Idem*.

că aceste generalizări teoretice care exprimă esențele (prin conceptele generice, concepte-tipare) nu sunt „legi” în înțelesul științei moderne, chiar dacă stagiritul le conferea uneori și acest sens.

Prin forța metaforizantă și sugestivă a limbajului său filosofic, Lucian Blaga surprinde foarte bine raportul empiriei cu teoria din modelul aristotelic atunci când numește conceptele generice drept „concepte - tipare”. Esențial este aici faptul că generalizarea aristotelică se desfășoară în „orizontul vizibilului”, conceptele care exprimă esențele (genurile și speciile) se comportă asemenea unor „tipare” ce acoperă genurile determinate din cadrul empiriei. Orice generalizare ce depășea acest „orizont al vizibilului” trecea în sfera „vagului”, adică într-o sferă ce nu mai prezintă interes pentru cunoașterea științifică.

Cu totul altfel stau lucrurile în cadrul modelului ce începe cu Galilei. Aici, în planul relațiilor empirico-teoretice, se pătrunde în zone ce depășesc „sfera vizibilului”, urmărindu-se straturi mai adânci, „ascunse” sau „secrete”. Teoretizarea nu se mai face în direcția stabilirii „esențelor”, ci în aceea a formulării de „legi” și, mai precis, a formulării de legi în expresie matematică, unde contează *relațiile constante* dintre diferite variabile. În acest caz, spune Blaga, „«legea» formulează un raport constant între variația matematică exprimabilă a unui factor, în funcție de variația matematică exprimabilă a altui factor”²⁰⁴. Teoretizarea matematică subțiază legătura directă, clară cu empiria. Datorită acestor mutații în plan metodologic și în registrul relațiilor dintre empiric și teoretic, conceptele din modelul galileo-newtonian nu mai pot fi generice, ci prin excelență *cantitative*, în sensul că ele au menirea să surprindă matematic, cantitativ, relațiile dintre variabilele ce intră în conținutul legilor. Astfel de concepte sunt, de exemplu, cele de „masă”, de „acelerație” etc. Noua situație ar putea fi rezumată ca în imaginea de mai jos:

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 606.



(E₀ = existența sensibilă; E₁ = existența profundă)

Figura 12. Conceptele relaționale

Săgeata de la genurile existențiale determinate la conceptele calitative (concepte-tipare) simbolizează faptul că, în știința antică (de tip aristotelic), conceptele au o legătură directă, („fățișă”, cum spune Blaga) cu empiria. În schimb, în cazul conceptelor relaționale, nu există o acoperire empirică directă, ci doar intermediată prin operațiile matematice. Natura primului tip de concepte (concepte calitative) este una *generică și clasificatoare*, în *legătură directă* cu empiria. Metodologic, aceste concepte se obțin pe cale *reflectorie*. Logic, operațiile prin care se formează sunt *abstractizarea și generalizarea*. Iar funcția îndeplinită de aceste concepte este una prin esență *clasificatorie*. În ceea ce privește conceptele relaționale, natura acestora este una a *raporturilor proporționale*, este *calculantă* și în *legătură indirectă* cu empiria. Metodologic, aceste concepte se obțin pe cale *constructiv – matematică*. Operațiile logice nu mai sunt cele ale abstractizării și generalizării, ci ale construcției și calculului matematic. Iar funcția unor astfel de

concepte, mai ales dacă ținem seamă de faptul că nu au legătură directă cu empiria, este – în concepția lui Blaga – una euristică, de *descifrare a empiriei*.

În lucrarea sa, *Știință și creație*, Lucian Blaga trece în revistă o serie de etape ale gândirii științifice, din antichitate, de la babilonieni, până la modele de gândire științifică greacă, de la spiritul științific hindus până la cel arab, de la medievalitatea europeană până la știința modernă. Putem descoperi, în mod firesc, insistența filosofului român asupra perioadei grecești, perioadă din care matematica se împletește cu cercetarea științifică. Dar e vorba, spune Blaga, de un accentuat matematicism calitativ. Pitagora, cel dintâi, e gânditorul care presimte „existența unor raporturi matematice în natură”²⁰⁵, însă pitagorismul nu va încerca să măsoare aspecte cantitative ale naturii, ci se va ocupa de *calitățile* de „configurație” ale fenomenelor. În acest fel Pitagora va iniția „aplicarea *simbolică* a matematicii asupra fenomenelor”²⁰⁶, direcție care, în opinia lui Blaga, conduce la eșec.

E drept, în gândirea greacă există și alte încercări, în speță aceea a lui Arhimede, care aplică matematica sub raport cantitativ, dar aceasta este o excepție. În fapt s-a impus matematicismul calitativ, în linia lui Pitagora, și cel geometric, în descendența lui Platon. În concepția lui Blaga, în gândirea greacă antică învinge matematicismul calitativ datorită câmpului stilistic grec, în cadrul căruia apetența pentru formele sau configurațiile existenței era puternic dominantă. Din cauza aceleiași structuri secrete a spiritului grec, Aristotel va trata și va desăvârși logica conceptului tot prin prisma formelor sau configurațiilor prezente în experiența sensibilă. Sintetic spus, „ca filosof, Aristotel a pornit așadar de la contemplarea configurațiilor vii ale naturii, pe care el le *idealizează* într-un sens *tipizant*”²⁰⁷. De aceea, nu întâmplător, Aristotel va impune pentru știința antică tipul de concepte-tipare, în expresia lui Blaga, adică un tip de concepte prin excelență clasificatorii, calitative.

Cu totul altfel vor sta lucrurile în știința modernă, care își va lega numele îndeosebi de contribuțiile lui Galilei. Blaga se interesează de rolul excepțional al lui Galilei atât în demersul realizat în volumul *Știință și creație*, cât mai ales în *Experimentul și spiritul matematic*.

²⁰⁵ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 10, Editura Minerva, București, 1987, p. 83

²⁰⁶ Ibid., p. 84

²⁰⁷ Ibid., p.112

Rolul crucial al cercetărilor lui Galilei pentru configurarea profilului științei moderne este recunoscut de istoricii și filosofii științei. Dar interpretările date îndeosebi cu privire la raportul dintre descoperirile lui Galilei și tradiția anterioară sunt uneori cât se poate de diferite. Unul dintre cei mai cunoscuți istorici ai științei, Alexandre Koyré, atrage atenția asupra următoarelor interpretări cu privire la rolul jucat de Galilei:²⁰⁸ a) linia „artizanală”, inginerescă, în conformitate cu care „viața activă”, specifică modernității ia locul celei „contemplative”, medievale, caz în care știința lui Galilei este aceea a unui artizan sau inginer; împotriva acestei interpretări Koyré arată că știința lui Galilei ori Descartes nu este de tip ingineresc, căci ea depășește cu mult sfera tehnologiei; b) interpretarea noului tip de știință, cel modern, ca luptă a lui Galilei împotriva autorității tradiției aristotelice, o luptă bazată pe rolul observației și experienței; față de această interpretare A. Koyré atrage atenția că fizica lui Aristotel era mult mai apropiată de experiența simțului comun, dar nu atât „experiența”, ci mai ales „experimentul” este specific noii fizici propulsată de Galilei; c) importanța principiului inerției pentru fizica modernă; A. Koyré nu este mulțumit nici cu această interpretare, subliniind că trebuie explicat „de ce fizica *modernă* a fost în stare să adopte acest principiu”²⁰⁹.

Delimitându-se de interpretările amintite, A. Koyré propune următoarea soluție: știința modernă poate fi specificată prin două caracteristici conectate. Acestea sunt: a) distrucția Cosmosului; b) geometrizarea spațiului. Dacă în tradiție aristotelică lumea reprezenta un Cosmos calitativ și ontologic diferențiat, noua știință, cea modernă, în frunte cu Galilei, trebuia să distrugă această lume și s-o înlocuiască cu alta, care să exprime un „univers deschis, indefinit și chiar infinit, unitar și guvernat de aceleași legi universale”²¹⁰. De aceea, susținerea unei continuități între fizica medievală și cea modernă, așa cum este teoretizată la un moment dat de către Caverni sau Duhem, nu reprezintă – în opinia lui Koyré – decât o iluzie.

Un alt istoric renumit al fizicii, cu o afirmare incontestabilă în ultimele decenii, ne gândim la Stillman Drake, atrage atenția că s-au conturat două linii importante de cercetare în

²⁰⁸ Vezi, Alexandre Koyre, Galilei și Platon, în vol. Ilie Pârvenu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.

²⁰⁹ *Ibidem.*, p. 167.

²¹⁰ *Ibidem.*, p.167.

legătură cu contribuția lui Galilei: 1) considerarea științei lui Galilei drept o continuare naturală a științei medievale, îndeosebi a preocupărilor din secolul al XIV-lea, când matematica începe să fie utilizată în studiul mișcării; 2) linia de cercetare care încearcă să stabilească legături între concepția științifică a lui Galilei și metafizicile clasice grecești²¹¹. Atrăgând atenția că Galilei n-a scris, asemeni lui Descartes, un „discurs asupra metodei”, și nici nu și-a rezumat regulile de studiu asupra naturii, cum a procedat Newton, S. Drake subliniază faptul că Galilei folosește rar termenul de „metodă”, iar când face acest lucru nu spune că știința are o anumită metodă, ci că ea *este* o metodă²¹².

În consonanță cu unele aprecieri ale lui Koyré, nici Stillman nu accentuează continuitatea dintre tradiția anterioară și noua știință a lui Galilei. El arată că deși matematica lui Euclid și fizica lui Arhimede îi erau necesare lui Galilei, acestea nu erau totuși suficiente pentru noua știință²¹³. Urmărind firul gândurilor lui Galilei, Stillman subliniază ideea că părintele științei moderne își aprecia corect propria metodă ca fiind „mai fizică” decât cea a lui Arhimede, dar fără a fi mai puțin riguroasă sub aspect matematic²¹⁴.

Nu putem decât să constatăm că Lucian Blaga, fără a fi un istoric profesionist al științei, se găsește în deplin acord cu astfel de interpretări ale unora dintre cei mai renumiți specialiști din lume cu privire la contribuțiile lui Galilei. Să reținem până aici. Aprecierile lui Blaga în legătură cu apariția științei moderne și cu privire la rolul lui Galilei în cadrul acestui proces complex se află în deplină consonanță cu cele ale istoricilor științei, așa cum sunt Koyré ori Stillman. Sunt reținute unele posibile legături de continuitate între fizica anterioară și cea a lui Galilei, dar în prim-plan sunt subliniate aspectele de discontinuitate, mutațiile intelectuale profunde care presupun un alt orizont stilistic. Dacă până aici am semnalat concordanțele dintre viziunea lui Blaga și cele ale lui Koyré și Stillman, e momentul acum să atragem atenția asupra unui accent specific lui Blaga. Credem că accentul care individualizează analiza lui Blaga în acest domeniu se găsește în plan metodologic.

²¹¹ Stillman Drake, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, vol.I, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1999, p. 273.

²¹² *Ibidem.*, p. 275.

²¹³ *Ibidem.*, p. 282.

²¹⁴ *Ibidem.*, p. 283.

Anume, în *Experimentul și spiritul matematic*, Lucian Blaga sesizează că noutatea epocală a fizicii galileiene nu constă doar în concepția despre mișcare, ci și în metodologia utilizată. Galilei voia o metodă „mai fizică” decât cea a lui Arhimede, dar la fel de riguroasă matematic. Cum se poate obține aceasta? În opinia lui Blaga, noutatea metodologică adusă de către Galilei și, respectiv, știința modernă, constă în utilizarea *suprametodei*. Așa cum am mai amintit, ea, suprametoda, înseamnă utilizarea de cupluri metodologice (fiecare metodă cuplată cu matematica), de exemplu, observația cuplată cu matematica, experimentarea făcută în spirit matematic, analogii care presupun matematizare etc. În acest fel suprametoda permite un control reciproc al metodelor²¹⁵. În plus, metoda absoarbe mai multă matematică, iar pe de alta parte, matematica însăși este nevoită să se adapteze metodelor. Așa se face că metoda lui Galilei va fi una „mai fizică” decât cea a lui Arhimede. Sintetizând, suprametoda lui Galilei nu rămâne la nivelul empiriei, precum metoda lui Aristotel pentru științe, dar nu tinde nici către o matematică „pură”, asemenea metodei lui Arhimede, care deschidea primul calea experimentării, însă legată de statică, ceea ce conducea către un matematism „pur”.

Pentru filosoful Blaga este important faptul că mutațiile metodologice din domeniul științei sunt însoțite de mutații conceptuale. În același sens făcea și Koyré observația că diferitelor etape din istoria fizicii – cum sunt fizica aristotelică, fizica impetusului și fizica galileiană – le corespund tipuri diferite de gândire²¹⁶. Am văzut că pentru Aristotel sunt importante configurațiile calitative ale fenomenelor, configurații care sunt apoi idealizate la modul tipizant. Matematismul calitativ este asociat cu empiria și, în consecință conceptele nu pot fi decât calitative, clasificatorii. În acord cu câmpul stilistic al grecilor antici, cu apetența pentru forme, pentru configurațiile stabile, fizica aristotelică este atentă la naturile calitativ diferite, la un cosmos ierarhizat, în cadrul căruia „locurile naturale” ale lucrurilor nu sunt indiferente, rezultând o ordine statică, unde mișcarea este doar o tranziție de la un „loc” la altul.

Cu totul altfel vor sta lucrurile în cazul fizicii galileiene. Câmpul stilistic s-a modificat, accentul cade pe dinamic, nu pe static, cosmosul ierarhizat este înlocuit cu ideea unui univers omogen deschis către infinit, iar matematismul este cantitativ. Conceptele fizicii aristotelice de genul „corpuri ușoare”, „corpuri grele”, „mișcare naturală”, „mișcare violentă”, „loc natural” etc.

²¹⁵ Lucian Blaga, *Opere, vol.8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 640.

²¹⁶ Alexandre Koyre, *op.cit.*, p.169.

devin inoperante. „Toate aceste concepte aristotelice privind mișcarea corpurilor, concepte de proveniență empirică, au fost înlocuite mai târziu printr-un concept despre mișcare, printr-un concept care nu are nici o acoperire *directă* în empiric. Când s-a petrecut aceasta? Atunci când Galilei a enunțat principiul de bază al științei de tip galileo-newtonian, «principiul inerției». Principiul inerției? Iată cheia de boltă a întregii științe galileo-newtoniene, sau mai precis: iată ideea ce adună în sine, ca într-un focar, toată metodologia ce servește drept suport acestei științe”²¹⁷.

Pentru fizica lui Galilei, mișcarea uniformă, precum și repausul, constituie stări ale corpului. Iar principiul inerției stipulează că viteza unui corp, în condițiile în care este liber, respectiv nu se află sub influența acțiunii altor corpuri, nu poate să varieze. Adică rămâne constantă de la un punct la altul, de la un moment la altul și nu își schimbă direcția. Acest principiu, observă Blaga, a dat mult de lucru teoreticienilor cunoașterii. Deoarece ideea de inerție depășește observațiile pur experimentale, ea funcționând mai degrabă ca postulat, ca o „licență” metodologică. E o idee doar sugerată de faptele experimentale, în rest e o invenție, o „născocire” genială a lui Galilei, invenție ce aparține cadrului matematic.²¹⁸

Așadar, la modul condensat, în principiul inerției am avea cheia noii metodologii a fizicii moderne și, totodată, a specificului conceptual al noii fizici. În timp ce conceptele aristotelice reflectă, tipizant, prin inducție și generalizare ceea ce *este*, configurațiile fenomenelor, conceptele fizicii galileiene sunt de alt tip. Relația lor cu empiria este indirectă (ideea de inerție este doar sugerată de faptele experimentale), modul de obținere nu este reflectoriu, ci constructiv-matematic (ideea de inerție e un postulat), iar funcțiile lor sunt explicativ-legice (nu descriptiv-clasificatorii). În acest tip de concepte dimensiunile calitative dispar, căci în studiul mișcării și al vitezei nu mai interesează „mișcarea naturală” ori „mișcarea violentă” (adică tipuri, calități de mișcare, precum în fizica aristotelică), ci propozițiile matematice care pot explica fie distanța pe care un corp material o parcurge, fie timpul în care aceasta este străbătută. La Galilei nu e vorba așadar, de mișcări calitativ diferite, ci de o aceeași mișcare.

Într-un fel, lucrurile se complică, așa după cum observă și Blaga, deoarece se trece dincolo de empiria simțului comun, legile fizicii moderne nemaifiind simple expresii, descripții

²¹⁷ Lucian Blaga, *Opere, vol.8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p.609.

²¹⁸ *Ibidem.*, p.610.

ale regularităților din realitatea fizică. Realul se explică prin existență matematică, prin constructe matematice, prin structuri cantitativ-relaționale. Față de fizica aristotelică, fizica galileiană schimbă atât tipul de ipoteză, cât și limbajul folosit și metodologia de cercetare. Dacă la Aristotel găsim o triadă de genul ipoteză-principiu → limbaj calitativ, generic → empirie, în fizica lui Galilei vom avea următoarea situație:²¹⁹

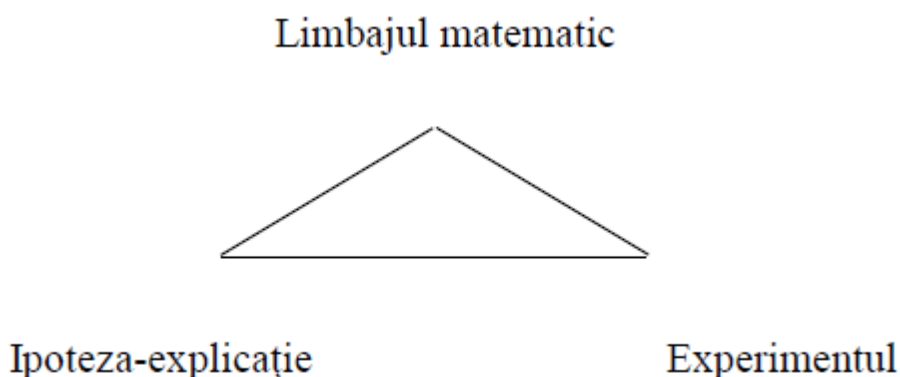


Figura 13. Triada metodologică a lui Galilei

Întrebarea este cum s-a ajuns la această schimbare fundamentală și, mai ales, de ce a fost necesară? Explicația lui Blaga este, după cum se știe, una de tip cultural. Odată cu schimbarea câmpului stilistic se vor schimba și creațiile spirituale, inclusiv cele științifice. Demersul lui Blaga este în consens cu acela al noii filosofii a științei. Astfel, câmpurile culturale stilistice, aidoma paradigmatelor propuse de Th. Kuhn, se impun ca discontinuități în istoria gândirii științifice. Credem că merită însă atenție și opiniile unor istorici ai științei care privesc lucrurile dintr-o perspectivă a continuității, pentru că, la urma urmei, există o anumită relativitate a acestui raport dintre continuitate și discontinuitate, diferențele fiind de accent.

S-a observat, de pildă, că Galilei n-a făcut apel la experimente în anumite contexte când combate teoria lui Aristotel, ci la forța persuasivă a raționamentului, adică la metodologia deductivă impusă de Aristotel. Conform fizicii aristotelice, atrage atenția Galilei²²⁰, două corpuri, să spunem m și M (m având o greutate inferioară lui M), vor cădea cu viteze diferite (viteza v a lui m fiind mai mică decât viteza V a lui M). Deci, $m < M$ și $v < V$. Dacă cele două corpuri, m și

²¹⁹ Ioan Biriș, *Preeminence de la nature ou preeminence de l'histoire? Galilee et Vico*, în vol. *Esprits modernes*, Editura Universității din București, 2003, p.188.

²²⁰ Galileo Galilei, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, Editura științifică, București, 1962.

M vor fi legate împreună ($m + M$), atunci m va diminua, în cădere, viteza lui M , iar M va spori viteza lui m . Dacă notăm cu v' viteza noului corp ($m + M$), atunci ea va fi mai mare decât v și mai mică decât V : $v < v' < V$. Având însă în vedere că noul corp ($m+M$) este mai greu decât M , în mod normal, viteza sa ar trebui să fie mai mare decât aceea a lui M , adică, $v' > V$. Inconsistența devine clară: $v' < V$ și, în același timp, $v' > V$.

Așadar, nu neapărat experimentul ar impune noua fizică a lui Galilei. Mai mult, un aristotelic convins ar fi putut replica atrăgând atenția că natura noului corp ($m + M$) este diferită de naturile lui m și M . Sau că, ținând seamă de faptul că pentru Aristotel greutatea corpurilor este măsura vitezei, atunci viteza lui ($m + M$) va fi aceeași cu a lui m și M luate separat: deci toate corpurile cad cu aceeași viteză, iar inconsistența dispare²²¹.

Unde trebuie atunci localizată noutatea fizicii galileiene, specificitatea sa? În suprametodă, ne-a răspuns Blaga, adică în metodele multiple cuplate cu matematica și în controlul reciproc al acestor metode. Toate în contextul unui nou câmp stilistic, centrat pe dinamism și pe principiul inerției. Sugestia noastră este că în infrastructura ideii de inerție găsim mai adânc și mai filosofic un alt principiu, cel al *omogenității*. Ceea ce s-a schimbat treptat la nivel filosofic principal a fost schimbarea de accent, în timp, de la principiul eterogenității la acela al omogenității. Fizica aristotelică, în căutare de genuri, esențe și tipuri, evidenția în mod firesc, accentul pus pe ființa eterogenă. Cosmosul este eterogen și ierarhic, cu lumea sa de jos, sublunară, și cu aceea de sus, supralunară, cu totul diferită față de prima. Mișcarea este atunci și ea de diferite tipuri și calități, la fel cum diferite calitativ sunt și „locurile naturale”. Era vorba de un cosmos umplut cu vecini diferiți.

Dar în momentul în care, în zorii modernității se apelează la lunetă și apoi la telescop pentru a privi cerul, s-a putut observa că nu există deosebire între Pământ și Lună, între lumea de „jos” și cea de „sus”, între lumea sublunară și cea supralunară. Analiza cometelor a procurat un argument extrem de solid împotriva eterogenității regiunilor sublunare și a celor supralunare, ca și împotriva imobilității și perfecțiunii cerurilor²²². S-a ajuns la concluzia că diversele corpuri care compun Universul sunt constituite din aceeași materie. Empiria la care avea acces Aristotel

²²¹ Vezi și James T. Cushing, *Concepte filosofice în știință*, Editura Tehnică, București, 2000.

²²² Roger Ariew, *La vitalité de la science d'Aristote au dix-septième siècle : l'explication des observations astronomiques de Galilée*, în vol. *Esprits modernes*, Editura Universității din București, 2003, p. 39.

scotea în evidență disanalogii între lumea de „jos” și cea de „sus”. Sau, cum bine observa Blaga, fizica aristotelică rămânea la nivelul analogiilor clare și empirice dintre lucruri și fenomene. Interesul științific era orientat tocmai către aceste analogii evidente, pe baza cărora se puteau stabili tipuri și genuri, însă varietatea genurilor impunea eterogenitatea. Pasul mai departe, făcut de fizica galileiană, este acela al căutării analogiilor secrete, nonvizibile, cu interesul de a găsi analogiile acolo unde aparent există disanalogii. „Istoria științei de tip galileo-newtonian, de la formarea teoriei gravitației până la enunțarea teoriei relativității generalizate a lui Einstein, abundă în exemple, care ilustrează această aspirație gravă, susținută, spre descoperirea «analogiilor secrete» dintre fenomene, procese, lucruri, în ciuda «disanalogiilor» empirice dintre ele”²²³.

În acest fel, pe baza lărgirii sferei „analogiilor secrete”, se impune, pas cu pas, principiul omogenității. Se conștientizează progresiv că diversele corpuri fizice, indiferent că sunt din lumea de „jos” ori din cea de „sus”, pot fi considerate părți abstracte ale aceleiași materii, tratate cu mijloacele matematicii cantitative. Iar mișcarea, la rândul ei, nu este eterogenă, ci e vorba de aceeași mișcare. Mai mult, mișcarea uniformă și repausul nu mai sunt privite nici ele ca fiind „eterogeni”, ci, prin analogia secretă a „stării corpului” fac parte dintr-un „același”, adică ambele constituie stări ale corpului. Pe această bază s-a ajuns la principiul fundamental al mecanicii, care vizează omogenitatea și izotropia spațiului, precum și uniformitatea timpului. Altfel spus, sunt echivalente toate punctele spațiului, la fel direcțiile spațiale și momentele temporale. Din acest principiu fundamental derivă faimosul principiu al inerției²²⁴, căci din moment ce avem spațiu omogen și izotrop, precum și timp uniform, rezultă că viteza unui corp complet liber nu se va schimba nici în funcție de coordonatele spațiale și nici în raport cu cele temporale. Fundalul omogenității este acela care, în ultimă instanță, permite afirmarea noului tip de concepte științifice, cele cantitative, care exprimă specificitatea științei moderne.

7.4. Goethe și metoda morfologică. Conceptele-imagini

Primele două tipuri de concepte științifice prezentate până aici (calitative și relaționale) sunt acceptate de regulă de către toți filosofii științei sau de către oamenii de știință care abordează subiectul. Să observăm însă că ele sunt extrase din experiența științelor naturii.

²²³ Lucian Blaga, *Opere, vol.8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 621.

²²⁴ George C. Moisil, *Cascada modelelor în fizică*, Editura Albatros, București, 1985, p.35.

Respectiv, clasificarea în cele două tipuri de concepte nu ține seamă de unele particularități ale științelor sociale și umaniste, precum nici de sugestiile venite în ultima vreme din direcția cercetărilor cognitive. E drept, unii autori propun și alte tipologii de concepte științifice, cum ar fi conceptele empirice și teoretice (discutate foarte mult îndeosebi în perspectiva teoriei structuraliste a științei) sau empirice, dispoziționale și teoretice (Tondl).

O sugestie interesantă este făcută tot de către Lucian Blaga, care, prin reveniri repetate în mai multe lucrări, își arată simpatia și interesul pentru modelul morfologic teoretizat în genere în linia ideilor susținute metodologic de Goethe. În lucrarea sa, *Artă și valoare*, Lucian Blaga, atrăgând atenția asupra ideii lui Plotin cu privire la rolul explicativ al „factorilor interni”, lăuntrici, arată că această idee o regăsim la Goethe în expresia de „formă interioară” (*innere Form*). Ideea de „formă interioară” este folosită de către Goethe nu doar în domeniul esteticii, ci și în teoria mai largă despre fenomenele „originare” în studiul naturii²²⁵. În esență, metoda morfologică propusă de Goethe urmărește reducerea fenomenelor naturii, care sunt de același gen, la un „fenomen original”, la o „formă primară” (de exemplu, toate formele și părțile plantelor ar putea fi reduse la fenomenul „foaie”, tot ceea ce ține de scheletul vertebratelor poate fi redus la forma originală a vertebrei, inclusiv craniul putând fi considerat o alcătuire de vertebre modificate etc.), intuiția lui Goethe întâlnindu-se peste timp cu unele preocupări de astăzi din perspectivă cognitivă, în special cu teoria prototipului.

Dar metoda morfologică are valențe nebănuite și pentru studiul fenomenelor culturale. Încă din primele pagini ale lucrării sale, *Orizont și stil*, Blaga ne pune în gardă că fenomenul stilului presupune „probleme delicate” pentru metodologie. De exemplu, numai pentru registrul descriptiv s-ar putea apela fie la metoda fenomenologică, fie la metoda morfologică. Având în vedere însă că stilul este un fenomen abisal, va trebui să realizăm că apelul la fenomenologie nu este bine venit, căci stilul nu poate fi circumscris intenționalității conștiente. Mai adecvată este metoda morfologică deoarece „morfologia nu caută esențe absolute, abstracte și inalterabile, ca fenomenologia; ea încearcă mai curând, cu impresionante aptitudini de mlădiere, să stabilească forme dominante originare, și forme secundare, derivate”²²⁶.

Ce importanță are însă metoda morfologică pentru registrul teoretizării, pentru tipologia noțiunilor? Să reținem până aici următoarele aspecte: a) modelul morfologic propus de Goethe

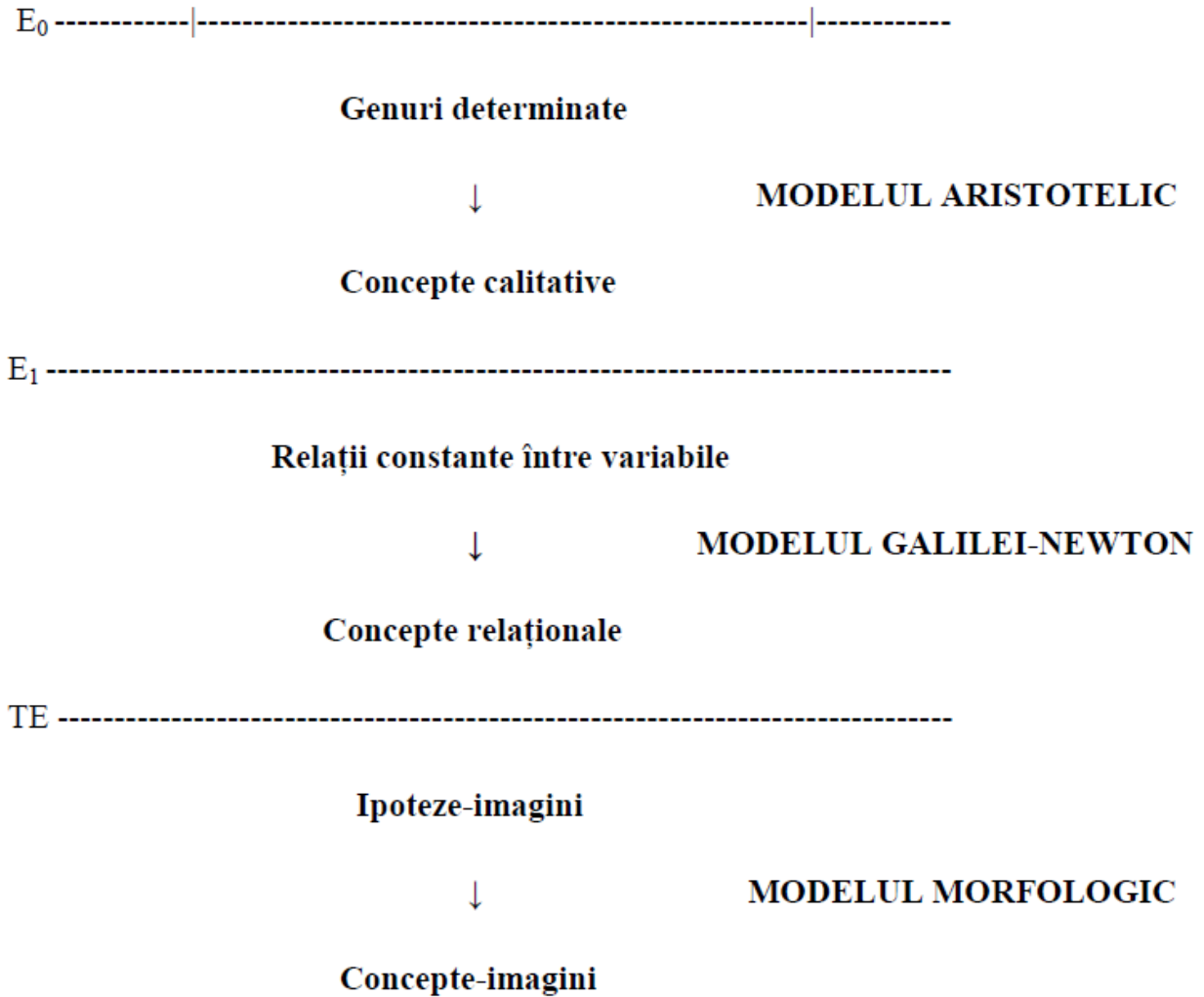
²²⁵ Lucian Blaga, *Opere, vol. 10, Trilogia valorilor*, Editura Minerva, București, 1987, p. 615.

²²⁶ Lucian Blaga, *Opere, vol. 9, Trilogia culturii*, Editura Minerva, București, 1985, p. 78.

funcționează, în opinia lui Blaga, cu predilecție în registrul descripției; b) în timp ce morfologia este „legată” de descripție și, prin aceasta de empirie, tendința ei naturală este de a surprinde „fenomenele originare”, primare, adică de a transcende empiria. Fără a fi unica sursă a unui tip aparte de noțiuni, morfologia, în concepția lui Blaga, se constituie în izvor principal pentru tipul de *concepte-imagini*. Acest tip de concepte nu poate fi redus la cele pe care le-am văzut până aici. Conceptele-imagini, prezente și în știința antică, și în cea modernă, nu sunt nici „tipare” ale empiriei și nu exprimă nici proporții matematice în relațiile dintre variabile. Ele, conceptele-imagini, sunt un rezultat al teoretizării prin ipoteze, prin ipoteze-imagini (unii autori, atunci când analizează ipotezele științifice, numesc modelul lui Kepler drept ipoteză-imagini, iar pe cel al lui Galilei, ipoteză-explicație).

Deși „sunt alcătuite de obicei după chipul unor imagini ce aparțin empiriei, adică regiunii simțurilor”²²⁷, conceptele-imagini vizează un plan *transempiric*. La acest plan nu se poate ajunge nici direct pe calea simțurilor și nici prin concepte abstracte extrase direct din empirie. În raport cu primele tipuri de concepte, situația poate fi reprezentată în felul următor:

²²⁷ Lucian Blaga, *Opere, vol. 8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 612.



(E₀ = existența sensibilă; E₁ = Existența profundă; TE = planul transempiric)

Figura 14. Conceptele-imagini

Cu precizarea, și în acest caz, că tipul de concepte-imagini nu înlocuiește vreunul din tipurile anterioare, ci coexistă cu ele. Natura conceptelor-imagini este calitativă, *clasificatoare*, ceea ce le apropie de primul tip de concepte, cele generice. Metodologic, ele însă nu se obțin pe cale reflectorie, ci prin *construcție ipotetică*. Sub acest aspect se apropie puțin de conceptele relaționale, dar construcția nu este cantitativă-matematică, ci calitativă, ipotetică. Apoi, vizând un plan transempiric, funcția conceptelor-imagini e mai degrabă una *euristică*. Astfel de concepte-imagini sunt, în viziunea lui Blaga, de exemplu, ipoteza „locului natural” din fizica aristotelică, natura „corpusculară” a luminii pentru teoria lui Newton, „lumina albă” și

„întunecatul” pentru teoria lui Goethe asupra culorilor, „modelul atomic” din fizica contemporană etc.

Specificul conceptelor-imagini iese și mai bine în evidență dacă le urmărim în relație cu experimentul. În *Experimentul și spiritul matematic*, Lucian Blaga atrage atenția că există două linii de dezvoltare în evoluția experimentului. Prima este aceea care continuă o „linie antică”, o linie în care experimentul reprezintă doar o „anexă a empiriei” și o „lărgire a empiriei”. Această linie de experimentare n-a ajuns la maturitate în știința antică, ci în perioada modernă, îndeosebi prin aportul lui Goethe. Dar Goethe, cu metodologia sa morfologică și cu experimentele din domeniul culorilor (redate în *Farbenlehre*), experimente care nu sunt cuplate cu matematica, nu face decât să „amplifice empiria”, iar „legile” la care ajunge au, ca și cele aristotelice, doar valoarea de „generalizări empirice” (de exemplu, în urma experiențelor sale, Goethe formulează „legea” că un mediu alb transparent văzut pe un fond întunecat conduce la apariția culorii „albastru”). Această linie de experimentare conduce, în ultimă instanță, la transempirie, la formularea de concepte-imagini cu rol de ipoteze de cercetare, linie ce se constituie, după cum am arătat, într-o primă sursă de concepte-imagini.

Cea de-a doua linie de evoluție a experimentului (și sursă, de asemenea, pentru obținerea de concepte-imagini), este aceea a experimentului de tip galileo-newtonian, caz în care drumul către transempiric nu se realizează printr-o lărgire la limită a empiriei, ci prin substituirea empiriei cu ajutorul construcțiilor teoretico-matematice. Acest drum conduce la concepte relaționale, pe de o parte, și la concepte-imagini, pe de altă parte, atunci când experimentul permite formularea de ipoteze-imagini.

Capitolul VII

CONCEPTELE NUMERICE

Convins fiind de rolul esențial al matematicii în producerea modernă de cunoștințe științifice, Lucian Blaga, în lucrarea *Experimentul și spiritul matematic*, subliniază la un moment dat următoarele: „dacă realitatea este în esență de natură matematică, precum pretinde un Pitagora la începuturile filosofiei și un Brunschwig la sfârșit de vârstă, atunci nu mai este loc pentru mirarea că această știință își găsește tot mai vaste virtuți aplicate”²²⁸. Firește, Blaga este conștient că exagerările în această direcție pot conduce la pan-matematism, dar, dincolo de asemenea exagerări, ceea ce rămâne de necontestat este faptul că, suprametoda, asistată de spiritul matematic, conduce la asigurarea, în cunoașterea științifică, a unui potențial metodologic foarte înalt.

După cum am văzut, această suprametodă poate ajuta cunoașterea științifică în atingerea ei cu linia experienței, dar și depășind această linie către abstract. Matematica devine astfel, cum se exprimase Gauss la vremea sa, drept „regina științei”, cu completarea că matematica, la rândul ei, are și ea o „regină”, iar aceasta este teoria numerelor. Blaga se pare că ține seamă de acest lucru și, drept urmare, acordă o atenție specială conceptelor numerice, de unde și titlul acestui capitol.

Ajungând să se inițieze în teoria mulțimilor transfinite a lui Cantor, Lucian Blaga conștientizează că, în sfera largă a matematicilor, teoria numerelor ajunge în prim plan, astfel că, în timp, după cum apreciază și unii autori contemporani, teoria seturilor va constitui, în cele din urmă, baza pentru toate matematicile moderne²²⁹. Însă, în mod tradițional, după cum se știe, gândirea matematică este împărțită în două: geometria și algebra. Apoi, în ultimele decenii, îndeosebi prin progresul cercetării din fiziologia creierului, se susține că procesul gândirii este marcat de dijungerea creierului în emisfera stângă și emisfera dreaptă; emisfera stângă a creierului e considerată sediul minții „raționale” (deducții, raționamente logice etc.), iar emisfera dreaptă sediul minții „iraționale” (imaginație, intuiție, emoții etc.).

²²⁸ Lucian Blaga, *Opere, vol. 8, Trilogia cunoașterii*, p. 660.

²²⁹ Vezi și Elias Zakon, *Basic concepts of mathematics*, Trillia Group, West Lafayette, Indiana, USA, 2007, p. 1.

În consecință, gândirea algebrică s-ar desfășura în „blocul logic” din emisfera stângă a creierului, iar gândirea geometrică, întrucât are nevoie de intuiție, și-ar găsi locul în „blocul irațional” din emisfera dreaptă a creierului. Totuși, ruptura între cele două emisfere nu este chiar așa de tranșantă, rezolvarea de probleme, chiar strict logice, având nevoie uneori și de colaborarea intuiției și imaginației²³⁰, deci de conlucrarea între cele două emisfere cerebrale. Putem spune atunci că algebra și geometria exprimă o dualitate a intelectului.

7.1. Paradoxul întemeierii logice

Întrebarea „ce este un număr” s-a pus de foarte multă vreme și se mai pune în continuare. Dar până în prezent se pare că nu avem un răspuns care să mulțumească, cu atât mai mult unul care să fie „corect”, cum ar dori Russell, respectiv larg acceptat de comunitatea matematicienilor. Totuși, un răspuns care pare să-l mulțumească pe Bertrand Russell²³¹, este acela dat de către Frege în 1884, în *Grundlagen der Arithmetik* (Fundamentele aritmeticii). Nemulțumit că, în epocă, lucrarea lui Frege rămânea aproape necunoscută, Russell atrage atenția că pentru a stabili o definiție a numărului ar trebui să apelăm la gramatica anchetei pe care o facem.

Mulți filosofi, observă Russell în lucrarea sa *Introducere în filosofia matematică* (1919), în momentul în care încearcă să definească numărul, tind de fapt să definească pluralitatea. Dar „o pluralitate nu este un exemplu de număr, ci de un număr oarecare determinat. Un grup de trei persoane, de exemplu, este o reprezentare a numărului 3, în timp ce numărul 3 este o reprezentare de număr, dar un grup de trei nu este un exemplu de număr”²³². Numărul 3, continuă Russell, caracterizează ceva ce „grupul de trei” are în comun, respectiv ceva care distinge acest grup de toate celelalte grupuri. Adică, un număr trebuie să fie ceva ce caracterizează anumite grupuri, anumite ansambluri (clase).

După opinia lui Russell, o clasă poate fi definită în două feluri: a) prin enumerarea componentelor; b) prin evocarea unei proprietăți determinate. Primul tip de definiție poate fi numit „extensiv”, iar al doilea „comprehensiv”. Filosoful britanic ne spune apoi că, dintre cele două tipuri de definiție, al doilea (cel comprehensiv) este mai important, pentru două motive: în

²³⁰ D. V. Alekseevskij, A. M. Vinogradov, V. V. Lychagin, *Geometry I. Basic ideas and concepts of differential geometry*, translated from the Russian by E. Primrose, Springer – Verlag, Berlin/Heidelberg, 1991, p. 9.

²³¹ Bertrand Russell, *Introduction a la philosophie mathématique*, traduit de l’anglais par G. Moreau, Payot, Paris, 1928, p. 23.

²³² *Idem.*

primul rând, pentru faptul că definiția extensivă poate fi transformată oricând în definiție comprehensivă; în al doilea rând, deoarece o propoziție comprehensivă nu poate fi redusă la una extensivă (de exemplu, noi nu putem număra niciodată toate numerele naturale). În definitiv, crede Russell, definiția de tip extensiv nici nu este necesară pentru a cunoaște o clasă (știm, de pildă, ce sunt numerele naturale, fără să le putem enumera, adică fără o definiție extensivă). Așadar, e limpede că, în ceea ce privește numerele, întrucât formează mulțimi infinite, cunoștințele noastre despre ele nu pot proveni decât din definiții comprehensive. Așa se face că o clasă și caracteristica sa determinantă devin practic interschimbabile²³³.

Revenind la definiția numărului, e limpede atunci că a concepe un număr înseamnă o anumită modalitate de a grupa membrii unei clase. Adică, „un număr este ceea ce reprezintă numărul unei clase”²³⁴. Dar nu avem aici un cerc vicios? Nu ne învârtim în cerc dacă vrem să definim numărul prin „numărul unei clase”? Russell încearcă să ne convingă că nu e vorba de un cerc vicios, deoarece „numărul unei clase” înseamnă „clasa tuturor claselor care-i sunt asemănătoare”. Altfel spus, în definiția „numărului unei clase” nu am folosit definiția generală a numărului, deci nu avem cerc vicios. Căci, de exemplu, dacă avem în vedere clasa cuplurilor (clasa tuturor grupurilor de câte doi membri), atunci numărul 2 este numărul clasei cuplurilor. Ar trebui – ne sfătuiește Russell – să ne mulțumim cu noțiunea „clasa cuplurilor”, care ne oferă o anumită certitudine, în timp ce numărul 2 este ceva mai problematic, este mai degrabă o entitate metafizică.

Întrebarea „ce este numărul?” – ca întrebare eminent filosofică – apreciază Russell încă în 1914, în lucrarea *Cunoașterea lumii exterioare*, n-a primit răspuns precis „până foarte de curând”, adică până la Frege, filosofii mulțumindu-se cu un „dicton vag precum «numărul este unitatea în pluralitate»”²³⁵. O definiție tipică în acest sens a fost dată în *Logica* lui Sigwart, pe care Russell o reproduce: „orice număr nu este o simplă pluralitate, ci o pluralitate gândită ca solidară și închisă, și în acest sens ca o unitate”. Dar, observă imediat Russell, „astfel de definiții comit o eroare logică grosolană, aidoma celei pe care am comite-o dacă am spune «galbenul este o floare» pentru că unele flori sunt galbene”²³⁶.

²³³ *Ibidem*, p. 26.

²³⁴ *Ibidem*, p. 32.

²³⁵ Bertrand Russell, *Cunoașterea lumii exterioare*, traducere din engleză de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2013, p. 194.

²³⁶ *Idem*.

Avem de-a face cu o eroare logică deoarece colecțiile, privite ca pluralități, nu sunt numere. Numărul 3, de exemplu, nu este o anumită colecție formată din trei lucruri, ci „este ceva ce au în comun toate colecțiile de câte trei lucruri”²³⁷, fără ca el însuși să fie o colecție de trei lucruri. Adică numărul 3 este o entitate mai abstractă decât orice colecție formată din trei lucruri. O definiție precum cea a lui Sigwart se bazează pe „conștiința legii numărării”, adică pe conștiința posibilității de a prelungi în mod spontan *ad infinitum* un șir de numere. Dar această viziune despre număr, constată același Russell, „a fost principalul obstacol psihologic în calea înțelegerii numerelor infinite”²³⁸

Opiniile lui Russell s-au format în bună măsură în continuarea ideilor lui Frege. Gânditorul german își începe introducerea la *Fundamentele aritmeticii* cu întrebarea „ce este numărul unu”, subliniind că propoziția, acceptată de obicei, „numărul unu este un lucru”, nu constituie o definiție, deoarece „ea nu face decât să încadreze numărul unu printre lucruri, fără a specifica însă despre care lucru este vorba”²³⁹.

Sintetizând observațiile lui Frege, putem reține câteva idei de bază²⁴⁰: pentru Frege, numărul „nu este abstras din lucruri” și nu este nici o proprietate a lucrurilor; numărul nu este ceva fizic, dar nici ceva subiectiv, adică nu este nici o reprezentare; numărul nu rezultă din așezarea unui lucru după altul, din adăugarea unui lucru la un lucru; definirea numărului nu se poate face adecvat prin apelul la „multitudine”, „mulțime” sau „pluralitate”, deoarece toate aceste noțiuni au un caracter vag; e nevoie să distingem între unu și unitate, căci numerele nu rezultă prin alăturarea unu-urilor (cuvântul „unu”, în calitatea lui de nume propriu al unui obiect, nu admite plural).

După cum se poate observa, Frege privește mai critic decât Russell apelul la mulțimi (clase) pentru a defini numărul (fapt pentru care am amintit aici ideile lui Frege după acelea ale lui Russell). Adică, atitudinea lui Frege ni se pare mai exigentă, acesta observând, dincolo de caracterul vag al noțiunii de mulțime (clasă), că dacă am accepta o definiție a numărului în funcție de noțiunea de mulțime, atunci numerele 0 și 1 ar fi excluse din sfera conceptului de număr. De ce? Pentru că noțiunea de mulțime, prin vaguitatea ei, sugerează ideea de „grămadă”,

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ Gottlob Frege, *Scriseri logico-filosofice*, I, traducere de Sorin Vieru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 29.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 94-95.

„grup” sau „agregat”, respectiv sugerează o alăturare în spațiu de mai multe obiecte, ceea ce face superfluă ideea unui număr 0 sau 1.

Atunci cum putem defini, totuși, numărul? Frege ne îndeamnă să privim numărul în contextul unei judecăți, să observăm că o aserțiune numerică este una care „cuprinde un enunț privitor la un concept”²⁴¹. Dacă procedăm așa, vom vedea că acest lucru poate este cel mai evident tocmai în cazul numărului 0. Să luăm aserțiunea numerică: „Venus are 0 sateliți”. Într-o astfel de aserțiune, comentează Frege, nu e vorba de un satelit ori de un agregat de sateliți, ci de *conceptul* „satelit al lui Venus”, concept căruia i se atribuie proprietatea de a nu cuprinde nimic în sfera sa. În mod asemănător, în aserțiunea numerică „Trăsura împăratului este trasă de patru cai”, numărul patru este o proprietate atribuită conceptului „cal înhămat la trăsura împăratului”. În concluzie, numărul este proprietate a unui concept. Dar Frege are anumite rețineri față de această concluzie, deoarece, în aserțiuni precum cele de mai sus, numărul constituie numai o parte a predicatului, numai o parte din ceea ce este enunțat (lucrurile vor fi adâncite de către Frege în distincția pe care o va face mai târziu între expresiile saturate și expresiile nesaturate).

În ceea ce privește numerele infinite, Frege are cuvinte de laudă la adresa lui Cantor. Totuși, semnaleză și câteva deosebiri de opinii între concepțiile lor. De exemplu, scrie Frege, „terminologia mea diferă întrucâtva de a lui. Ceea ce eu numesc număr, el numește «putere», în timp ce conceptul său de număr se referă la ordonare ... Numărul lui Cantor răspunde mai curând întrebării «al câtelea membru al succesiunii este membrul ultim?» Ca urmare, cred că denumirea pe care o folosesc concordă în mai mare măsură cu uzanța lingvistică”²⁴². Apreciază însă că investigațiile lui Cantor au condus la „o lărgire a hotarelor științei, și îndeosebi faptul că ele au deschis un drum pur analitic către numerele (puterile) transfinite de ordin superior”²⁴³.

Cu toate acestea, Frege rămâne până la sfârșitul vieții profund nemulțumit de teoria sa a numerelor. În *Nachgelassene Schriften* (Scieri postume), în notele sale de jurnal în legătură cu conceptul de număr, el scria că toate eforturile sale de a clarifica ce se înțelege printr-un număr s-au soldat cu un eșec (23.03.1924)²⁴⁴. Apoi, în septembrie 1924, notează din nou că eforturile sale de a face lumină în problemele privind termenul de „număr”, termenii numerici individuali și

²⁴¹ *Ibidem*, p. 96.

²⁴² *Ibidem*, p. 134.

²⁴³ *Ibidem*, p. 135.

²⁴⁴ Gotlob Frege, *Écrits posthumes*, traduits de l'allemand sous la direction de Philippe de Rouilhan et Claudine Tiercelin, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1994, p. 311.

semnele numerice, „par să fi ajuns la un eșec complet”, chiar dacă aceste eforturi n-au fost făcute în van²⁴⁵.

Probabil că această introducere poate părea cititorului cam lungă, dar, după opinia noastră, ea ne ajută să înțelegem mai bine locul ideilor lui Blaga despre conceptele numerice, ceea ce ne interesează în acest capitol. După cum se știe, de obicei Lucian Blaga este destul de reținut când e vorba de divulgarea surselor de informare. Astfel, după toate aparențele, nu este familiarizat cu ideile lui Frege și ale lui Russell, dar face trimiteri la logica lui Wundt sau la unele scrieri ale lui Cassirer, precum și la ideile lui Kant sau Poincaré.

Interesul lui Blaga pentru domeniul numerelor vine, așa cum am văzut, din convingerea sa despre suprametoda științei moderne în spirit matematic. Tocmai această suprametodă ne dovedește că bazele științei empirice (rămânând aproape de linia experienței) nu sunt prea adânci. Profunzimea științei moderne și contemporane este garantată de matematică, mai ales de profunzimile aritmeticii, cum s-a dovedit prin teoria lui Cantor a mulțimilor transfinite. În aceeași ordine de idei își începe și Cassirer capitolul 2, I, din *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cu aprecierea că numărul este cel care ocupă primul loc între conceptele științei pure²⁴⁶. Or, așa cum credea și Frege, domeniul numărabilului cuprinde nu doar sfera empiriei, nu doar lumea intuiției, ci „tot ceea ce poate fi gândit”²⁴⁷. Iar dacă lucrurile stau așa, atunci înseamnă că legile numerelor și legile gândirii sunt strâns legate, putând explica și lumea metafizicii.

Apoi, dacă Frege socotea că numărul trebuie gândit în contextul judecății, adică într-un context logic, Blaga observă și el că pentru a înțelege virtuțile matematicii²⁴⁸ și specificul conceptelor sale suntem nevoiți să apelăm la logică. Dar referința la logică este făcută de către Blaga prin revenirea la Kant, respectiv la teoria acestuia despre judecățile analitice și judecățile sintetice. Fără a intra în amănuntele acestei dezbateri, Blaga se mulțumește să atragă atenția că o alternativă la această poziție kantiană a fost încercarea lui Poincaré de a impune „convenționalismul”, orientare conform căreia conceptele matematice au caracter arbitrar,

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 313.

²⁴⁶ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, cap. 2, I.

²⁴⁷ Vezi și William Kneale, Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. 2, traducere de Sorin Vieru și Ușer Morgenstern, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 77.

²⁴⁸ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 661.

deoarece axiomele care se stabilesc de către matematicieni n-ar fi altceva decât „înțelegeri convenționale”.

Față de aceste orientări, poziția lui Blaga este destul de tranșantă: „Noi credem că judecățile matematice nu sunt nici analitice, nici sintetice, și că ele nu permit o comparație cu judecățile de semnificație pur «logică»”²⁴⁹. Așadar, dacă în linia Frege – Russell se tindea la o reducere a matematicului la logică, Blaga încearcă să mențină autonomia matematicii, susținând că, în cazul judecăților matematice propriu-zise, diferitele concepte, care sunt îmbinate sub forma raportului subiect – predicat, nu sunt angajate în „plenitudinea lor conceptuală”. Respectiv, ține să sublinieze Blaga, în judecățile matematice se ține seamă prin excelență de conținuturile *cantitative* avute în vedere, iar dimensiunea conceptuală este suspendată și se manifestă doar intermitent. E vorba aici, crede Blaga, de o licență, de o înfățișare „licențioasă” a matematicului. Dar să-i dăm cuvântul lui Blaga²⁵⁰:

În calitatea lor pur conceptuală, conceptele 3, 4, 7 sunt absolut eterogene, ele nu permit din punct de vedere „logic” decât judecăți în limita identității lor cu ele însele. 3 este identic cu sine, dar cu nimic altceva. 4 este identic cu sine, dar cu nimic altceva. 7 este identic cu sine, dar cu nimic altceva. Aceste concepte numerice mai permit și judecăți de asemenea pur logice precum: „3 este un număr”, „4 este un număr”. Față de atari judecăți pur „logice”, judecata matematică $3 + 4 = 7$ apare ca o judecată de natură cu totul aparte. În ea se face desigur uz de concepte numerice, dar în răstimpul operației *matematice*, ce o indică, se *face abstracție* de logica conceptuală pe calapodul identității, ținându-se seamă numai de multitudinile discrete, care se exprimă prin aceste concepte și de raportul de *egalitate* (echivalență) „cantitativă” dintre aceste multitudini discrete. Față de logica identității, implicate de *conceptele* ei, matematica își permite, așadar, în judecățile ei o „licență”. Matematica se folosește de concepte numerice, dar trece intermitent cu vederea pe de o parte logica pe calapodul identității, care ar sili-o să vadă în fiecare din aceste concepte numerice ceva ireductibil, nou, aparte, și pe de altă parte, ea, matematica, „operează” cu conceptele numerice în chestiune, ținând seamă numai de conținuturile lor cantitative ca atare, pe care le urmărește în perspectiva egalității (echivalenței).

Am reprodus acest citat mai lung din textul lui Blaga deoarece ni se pare că el redă, la modul condensat, concepția filosofului nostru despre natura matematicului și a conceptelor numerice. Sunt de reținut din acest citat următoarele idei-forță: a) luate în sine, conceptele numerice sunt eterogene și nu permit, pe de o parte, decât judecăți de identitate cu ele însele; b) pe de altă parte, ele permit și judecăți „pur logice” de predicatie (gen x este un număr); c) judecățile matematice de forma egalităților (ca de exemplu, $3 + 4 = 7$) sunt de altă natură decât

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 662.

²⁵⁰ *Ibidem*, pp. 665-666.

cele „pur logice”, întrucât ele se bazează pe principiul egalității cantitative; d) în judecățile ei, matematica operează cu licența utilizării intermitente a principilui identității.

Cum se știe, logica nu poate funcționa fără principiul identității. În acest principiu se află – subliniază și Blaga – temeiul principal al gândirii de tip logic. Dar acest principiu este anevoios de studiat, căci, atrage atenția filosoful român, e vorba de un „implicat ascuns”, de un fel de structură interioară oarecum de la sine înțeleasă. Pentru Frege, apoi și pentru Russell, logica nu poate fi concepută fără o teorie a identității, lucru cu care pare a fi de acord și Blaga. Cât îi privește pe logicieni, meditează gânditorul nostru, ei au ajuns la formularea principiului identității într-o expresie precum $A = A$, în înțelesul de A este identic cu sine însuși. Și probabil că așa va rămâne și pe viitor! Dar această formulă pare a fi rezultatul a două operații „ciudate”, apreciază Blaga. Întâi, e ciudat faptul că A , deși e doar unul, este gândit și exprimat ca și cum ar fi de două ori ($A = A$). Iar acesta este un act „irațional”. În al doilea rând, cei doi A din formula principiului identității sunt forțați să fuzioneze până la o coincidență completă, ceea ce reprezintă de asemenea un act „irațional”, întrucât termenii (cei doi A) nu sunt compenetrabili.

În fapt, continuă Blaga, prima operație „irațională” este anulată prin cea de-a doua operație (tot „irațională”). Procesul, firește, este unul paradoxal. În definitiv, crede filosoful nostru, acest lucru era „de așteptat”, deoarece dacă acceptăm că principiul identității este expresia logicului, adică al „raționalului”, atunci întemeierea sa trebuie să fie în mod obligatoriu de formă „irațională”. Aceasta pentru că, dacă circumscrierea și întemeierea ar fi fost strict „logică”, ar fi însemnat că principiul identității nu poate fi primul „temei al logicului”,²⁵¹.

După cum am văzut pe parcursul lucrării, ideea că principiul întemeietor trebuie să aibă o natură diferită de ceea ce este întemeiat, o întâlnim încă din vechime. Blaga subliniază nevoia ca natura principiului întemeietor să fie chiar opusă față de natura a ceea ce se întemeiază. În fapt, Lucian Blaga este consecvent cu ideea sa după care procesul de cunoaștere presupune prezența antinomicului, precum și cu ipoteza sa privind „teoria dubletelor”, conform căreia matematica nu poate fi o creație logică „pură”, ci o creație culturală marcată stilistic²⁵².

²⁵¹ *Ibidem*, p. 668.

²⁵² În acest sens interpretează lucrurile și colegul nostru Alexandru Petrescu, *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia științei*, Editura Eurobit, Timișoara, 2003, p. 130.

7.2. Identitatea logică și egalitatea matematică

Studiind conceptele științei, Lucian Blaga, după cum am văzut în capitolul precedent, insistă îndelung asupra diferențelor dintre conceptualizarea din știința aristotelică și aceea din știința modernă, de tip galileic-newtonian. Respectiv, dacă în știința aristotelică – prin operațiile de abstractizare și generalizare – procesul de conceptualizare urmărea în mod fundamental degajarea a ceea ce este comun în lucruri, în schimb, în știința modernă, prin asumarea suprametodei matematice, adică, în esență, a judecăților numerice, procesul de conceptualizare tinde să evidențieze diferențele. Rezultatul va fi impunerea tipului de concepte relaționale exprimate matematic, iar în acest context numărul ar putea fi înțeles drept un concept de relație²⁵³ între clase eterogene.

Dar cum se ajunge la acest concept de număr? Întrebare extrem de dificilă, la care Frege, aflat în asfințitul vieții, aprecia că n-a reușit să răspundă, întreg efortul său fiind un „eșec” (autoexigența sa fiind, poate, prea mare). Răspunsul lui Blaga la această întrebare nu este lipsit de importanță: „Orice concept numeric are de altfel această calitate sui-generis de a fi expresia unui act indivizibil de «cuprindere», indiferent de multitudinea discretă la care se referă actul de cuprindere. În ultimă analiză, judecățile matematice se întemeiază pe această posibilitate cu totul aparte, ce-o are spiritul uman, de a alcătui concepte numerice, cuprinzând printr-un *singur* act indivizibil o *multitudine*, discretă sub raport obiectiv”²⁵⁴.

Să fim atenți la această definiție. Obținerea numărului nu este un act de enumerare a unor obiecte exterioare pe care să le vedem așezate unul lângă altul într-un soi de serie $1 + 1 + \dots$, unde primul 1 este un obiect, al doilea 1 este un alt obiect, ș.a.m.d. Ce s-ar obține dacă am proceda așa? Dacă semnul „+” l-am interpreta în sensul unui „și”, iar semnul „1” ca fiind „același” obiect, atunci operația realizată va fi o conjuncție distributivă ce ne-ar conduce către o omogenitate, către un „1” ca semn de unitate, nu de pluralitate. Însă definiția ne spune clar că nu o astfel de „cuprindere” ne interesează, ci una care să ne ofere o multitudine discretă. Ținând seamă de analiza noastră anterioară cu privire la operatorul conjuncției, pare mai degrabă că actul de cuprindere pe care îl vizează Blaga este acela al conjuncției colective, adică e un act „colector” prin care sunt cuprinse obiecte distincte, cu proprietăți care le diferențiază. Cu

²⁵³ După cum sugerează și Cassirer în *op. cit.*, 2, III.

²⁵⁴ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 664.

precizarea – subliniată de Blaga – că acest act indivizibil al cuprinderii, al colectării unei multitudini este un act al spiritului uman.

Pentru a face mai inteligibil acest act de cuprindere, Blaga ne oferă ca exemplu reprezentarea unei multitudini de puncte:



După opinia lui Blaga, o astfel de multitudine permite formularea unei infinități de judecăți matematice, deoarece spiritul nostru poate alcătui numeroase concepte numerice din această multitudine. De pildă, într-un act de cuprindere colectăm doar un punct, ceea ce înseamnă conceptul numărului 1, într-un alt act de cuprindere colectăm două puncte, având conceptul numărului 2, și așa mai departe. Dacă ținem seamă și de posibilitatea a numeroase operații matematice, atunci „multitudinea discretă a punctelor de mai sus poate fi cuprinsă și epuizată prin cele mai diferite concepte numerice ... precum: $7, 1 + 6, 2 + 5, 3 + 4$ etc. Între toate aceste expresii, care, fiecare în sine și pentru sine, cuprinde și epuizează multitudinea punctelor, se poate pune semnul egalității ($1 + 6 = 2 + 5 = 3 + 4 = 7$, etc)”²⁵⁵.

Întrucât conceptele numerice sunt expresii ale actelor de cuprindere manifestate de spiritul nostru, rezultă că, pentru Blaga, aceste concepte numerice nu reflectă realități naturale, nu se obțin prin inducție și generalizare, cum credea John Stuart Mill. În acest fel filosoful român pare a se apropia mai mult de linia Frege – Russell de interpretare, adică de o perspectivă logicistă. Dar această apropiere nu este prea mare. Căci, să nu uităm, pentru Frege numărul este o proprietate de concept, adică o proprietate de proprietate, iar în concepția lui Russell numărul corespunde unor grupări clasiale (cuplul, trioul etc.), adică tot proprietăți de proprietăți. Este necesar, consideră Russell, ca numerele să fie aplicate claselor, căci ele sunt proprietăți ale claselor²⁵⁶.

Spuneam mai înainte că apropierea lui Blaga de orientarea logicistă în interpretarea numerelor nu poate fi prea mare, iar aceasta și dintr-un motiv de viziune filosofică. Căci, așa cum subliniază autorul român în *Eonul dogmatic*, în procesul cunoașterii intervine și factorul „direcție”, intervine o anumită orientare dinspre câmpul stilistic. Pentru linia de interpretare

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 665.

²⁵⁶ Bertrand Russell, *I principi della matematica*, traduzione di Enrico Carone e Maurizio Destro, Newton Compton Editori, Roma, 2008, pp. 136-137.

Frege – Russell cu privire la natura numerelor domină „direcția” logicistă. Frege, în analizele sale, ajunge la concluzia că „legile aritmetice sunt judecați analitice și deci *a priori*. Potrivit acestui punct de vedere, aritmetica ar fi numai o logică mai elaborată, orice propoziție aritmetică fiind o lege logică, deși una derivată”²⁵⁷.

Așadar, contrar lui Kant, Frege apreciază că judecățile aritmetice nu sunt sintetice, ci pur logice, analitice. De asemenea, trebuie respinsă afirmația lui Kant, după care obiectele cunoașterii nu ne pot fi date în lipsa sensibilității, deoarece, insistă Frege, obiecte precum zero sau unu etc., nu ne sunt date prin intuiția sensibilă, ci logic. E drept, concede Frege, un număr obținut precum în suma $135.664 + 37.863 = 173.527$, nu este „nemijlocit evident”, ceea ce îl face pe Kant să creadă că natura acestei propoziții aritmetice este sintetică. Dar tocmai pentru că un astfel de număr nu este „nemijlocit evident” pledează pentru ideea că el poate fi sesizat prin intermediul unei demonstrații, adică pe cale logic-analitică, nu sensibilă.

Pentru linia de interpretare a lui Blaga domină o altă „direcție”, anume direcția constructivă, căci, după convingerea filosofului român exprimată în *Cunoașterea luciferică*, „construcția, chiar cu riscul gratuității, e în destinul filosofiei, ca și în cel al matematicii”²⁵⁸. După cum am văzut, pentru Lucian Blaga judecățile matematice nu sunt nici analitice, nici sintetice, deoarece ele nu permit comparație cu judecățile strict „logice”. O astfel de interpretare poate părea foarte radicală în raport cu tradiția kantiană, dar ea se explică prin „direcția” constructivă adoptată de Blaga, direcție care îi permite să susțină autonomia matematicului în fața logicii.

Acesta să fi fost motivul pentru care, în aprecierile sale asupra logicii, filosoful nostru se oprește doar la teoretizările lui Wundt, ignorând tradiția Frege – Russell? Optează Blaga pentru o concepție mai „psihologistă” asupra judecăților logice și matematice, spre deosebire de „antipsihologismul” hotărât al lui Frege și Russell? Să simplificăm puțin. După cum se știe, interpretarea tradițională a naturii obiectelor matematice s-a produs și ea între alternativele empirism – raționalism. Empirismul lui John Stuart Mill a fost aspru criticat, mai ales de către Frege. Linia raționalistă a fost de obicei de nuanță platoniciană, direcție în care se înscrie și Frege. Pentru această linie de gândire, numerele, la fel cu conceptele, au realitate, sunt entități

²⁵⁷ Gotlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, I, p. 135.

²⁵⁸ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 402.

abstracte independente de limbaj și de activitatea spiritului. Dar nu puțini au fost autorii care au gândit numerele și conceptele drept unități psihologice, reprezentări mentale.

Unde se află Lucian Blaga față de dezbaterile logicism – psihologism când e vorba de natura numerelor? După opinia noastră, așa cum filosofului român i se părea prea săracă dihotomia kantiană judecări analitice – judecări sintetice (susținând că judecățile numerice nu sunt nici una, nici alta, că au o altă natură), la fel de săracă i se pare și disputa logicism – psihologism. Căci pentru Blaga, dacă ținem seamă de concepția sa despre abisal, de faptul că el consideră orizonturile inconștientului acte *creatoare*, constructive, atât în raport cu lumea sensibilă, cât și în raport cu lumea inteligibilă, că întreaga cunoaștere este amprentată de un câmp stilistic, atunci disputa respectivă e mai degrabă minoră, fără importanță, fiind redusă la cunoașterea obișnuită, cea de tipul I.

Desigur, la o primă privire, dacă un gânditor preocupat de cercetarea cu privire la natura numerelor respinge, pe de o parte, empirismul, pe de altă parte, logicismul, atunci ne putem întreba ce-i mai rămâne de ales? Nu mai rămâne decât conștiința și orientarea psihologistă. Iar definiția dată de către Blaga conceptului numeric, ca fiind un act indivizibil de „cuprindere” a unei multitudini de către spiritul uman, pare ușor de încadrat în orientarea psihologistă, în condițiile în care el nu ne oferă detalii în ceea ce privește această cuprindere. Numai că, adăugăm noi, având în vedere concepția sa generală despre spiritul uman, rezultă că acel act de cuprindere nu este doar al psihicului conștient, ci și al dubletului său categorial inconștient. Adică e vorba de un alt registru, de unul mult mai cuprinzător, motiv pentru care Blaga rămâne detașat față de niște dezbateri care se cantonează deliberat doar în hotarele cunoașterii paradisiace.

Însă, în cele din urmă, prăpastia dintre logicism și psihologism este chiar așa de mare? Nimeni nu se îndoiește că rezultatele cercetărilor lui Frege sunt epocale, că au schimbat modul de gândire în logică și în fundamentele matematicii. Dar Frege însuși, după cum am amintit, a fost mereu nemulțumit. Îndoielile apar chiar în punctul de pornire. Dacă suntem de acord că numerele au menirea de a sesiza unitar multitudinile, ne lovim de la început de termenul „mulțime” („ansamblu” sau „clasă”), adică, spune Frege, de o concepție „agregativă”. Dar cuvântul „agregat” presupune niște „părți” care să fie asemănătoare unele cu altele. Însă cum stabilim criteriul asemănării? Dacă socotim drept „agregate” („mulțimi”, „clase”), de exemplu, sistemul nostru planetar, o grămadă de nisip, o partitură muzicală, o organizație socială etc., se

pune problema ca „părțile” agregatelor să fie solidarizate într-un fel sau altul prin relații sau interacțiuni²⁵⁹.

Numai că astfel de relații pot fi spațiale, temporale, fizice, psihice, juridice, muzicale etc., ceea ce ar implica să avem pentru fiecare tip de relație un termen specific pentru a denumi solidarizarea. Sigur, s-ar putea răspunde că numărul în sine nu este afectat de natura relațiilor dintre părțile agregatului, dar Frege, atent mereu la nuanțe, este interesat de gradul de „solidarizare” al părților, este interesat să știe, credem pe bună dreptate, dacă se poate ajunge la o „concordanță perfectă”, adică să putem vorbi de o identitate, sau e vorba de „o concordanță doar sub un anumit raport”²⁶⁰, respectiv să vorbim de o egalitate.

Să revenim la numere. Expresiile „2”, „1 + 1”, „3 – 1”, „6 : 3”, se întreabă Frege, au aceeași semnificație²⁶¹? Altfel spus, au același referent ca număr? Desigur, este referentul „2”. Deși e vorba de același referent, expresiile care îl vizează pot fi numeroase. În terminologia lui Frege, aceste expresii sunt sensurile referentului, adică modalitățile în care ne este prezentat referentul. Dar dacă fiecare sens este o definiție a referentului (căci în concepția lui Frege o definiție stipulează întotdeauna că un semn nou sau un termen trebuie să semnifice același lucru ca un semn compus pe care îl cunoaștem deja), în cazul expresiilor de mai sus al referentului „2”, atunci nu avem o inflație de sensuri?

Pericolul acestei inflații îl simțea și Frege, ceea ce reprezenta un alt motiv de nemulțumire, dar îl semnaleză și Wittgenstein²⁶², care atrage atenția că, pentru un limbaj perfect logic, trebuie rezolvată problema identității prin desemnare univocă, printr-un singur semn²⁶³, a fiecărui obiect (și nu printr-o mulțime de sensuri diferite, cum apare la Frege). Apoi, la Frege uneori se confundă relația de identitate cu relația de egalitate. În matematici se lucrează în mod esențial cu ecuații, însă metoda ecuațiilor, subliniază Wittgenstein, este metoda substituției. Dar ce putem substitui, doar sensurile, doar obiectele? În mod normal sensurile, dar atunci identitatea nu mai este o ecuație necesară.

În cursul său despre *Fundamentele matematicii*, Wittgenstein, referindu-se la teoria numerelor, apreciază că Frege și Russell au făcut un mare pas înainte în cercetarea definiției

²⁵⁹ Gotlob Frege, *Écrits posthumes*, p. 215.

²⁶⁰ Gotlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, I, p. 113.

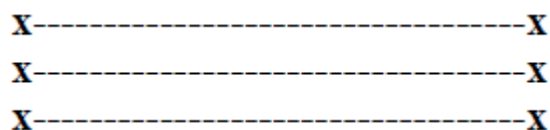
²⁶¹ *Ibidem*, p. 247.

²⁶² Pentru o tratare mai largă se poate consulta și Ioan Biriș, *Filosofia și logica științelor sociale*, Editura Academiei Române, București, 2014, cap. 3.2.

²⁶³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, (5.53) p. 79.

numărului, un pas extrem de dificil, dar necesar²⁶⁴. Pe această bază s-a putut face legătura între logică și aritmetică. În dezvoltarea acestui program de către Frege și Russell, susține Wittgenstein, se găsesc două idei importante²⁶⁵: a) cei doi filosofi au văzut marea asemănare dintre rolul aritmeticii și acela al logicii. Respectiv, și una, și alta sunt folosite pentru a trece de la o propoziție materială la alta. În acest fel, noi putem spune că propozițiile aritmeticii sunt legi ale gândirii în același sens în care sunt și propozițiile logice, ceea ce este corect, apreciază filosoful austriac; b) într-un fel, se pare că legile logicii sunt mai fundamentale decât cele ale aritmeticii. Aceasta deoarece, în parte, legile logice tratează direct despre enunțuri; apoi, calculul logic nu conține decât cuvinte de același gen cu cele utilizate în limbajul obișnuit. Drept urmare, Frege și Russell au avut sentimentul că matematicile trebuie să decurgă din logică, ceea ce, într-un anumit sens, apreciază iarăși Wittgenstein, este de asemenea corect.

Așadar, logicismul trebuie acceptat fără rezerve? Dacă se acceptă definiția numărului dată de către Frege și Russell, răspunsul trebuie să fie pozitiv, căci pe baza acestei definiții s-a eșafodat logicismul. Wittgenstein își manifestă însă nu de puține ori rețineri față de definiția numărului în maniera celor doi gânditori. Corelația biunivocă pe care se bazează Russell pentru explicarea numerelor este în esență logică? Un exemplu simplu de corelație biunivocă poate fi redat astfel:



Dar ce este această corelație biunivocă, se întreabă Wittgenstein? Nu este decât o *imagine*, însă – ne atrage atenția filosoful austriac – Russell nu suflă niciun cuvânt despre modul în care ar trebui folosită²⁶⁶. Altfel spus, am putea adăuga noi, nu este decât o reprezentare mentală, fapt care deschide poarta către psihologism. După cum am mai semnalat, uneori prăpastia dintre logicism și psihologism nu e așa greu de trecut. Este nevoie să o faci și Frege atunci când recunoaște că, pentru a invoca entitățile ideale, suntem obligați să apelăm la acte

²⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Cours sur les fondements des mathématiques*, Cambridge, 1939, établis par Cora Diamond, traduits de l'anglais par Élisabeth Rigal, Éditions T.E.R., Mauvezin, 1995, p. 168.

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 282-283.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 162.

mentale subiective. De exemplu, când vrem să înțelegem un concept precum cel de „cal”²⁶⁷, spiritul nostru are nevoie de o reprezentare internă de ordin psihologic a unui obiect abstract exterior.

În aceste condiții s-ar putea spune că aplecarea lui Lucian Blaga către teoretizarea lui Wundt cu privire la logica numerelor ar fi una mai inspirată? Să amintim câteva aprecieri ale lui Wundt cu privire la număr, așa cum sunt formulate în *Logica* sa. Gânditorul german își începe considerațiile sale despre număr în felul următor: „Punctul de pornire al dezvoltării conceptului de număr este unitatea. În activitatea originară a funcției de numărare, ea apare ca o abstracție a obiectului singular”²⁶⁸ (*Der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Zahlbegriffs ist die Einheit. Sie erscheint in der ursprünglichen Bethätigung der Funktion des Zählens als eine Abstraction von dem einzelnen Gegenstandt*).

După opinia lui Wundt, așadar, pentru a putea vorbi despre actul de numărare și despre conceptul de număr, trebuie să pornim de la unitate în calitatea ei de abstracție pentru obiectul singular. Dar ce ne asigură pe noi că putem detașa obiectul în singularitatea sa? Iată răspunsul: „Însă este clar că lucrurile nu pot deveni numărabile decât în momentul în care gândirea le sesizează ca unități. Această acțiune logică este asigurată de motivele reprezentării lucrurilor, în caracterul lor închis și autonom față de alte reprezentări”²⁶⁹ (*Nun ist es aber klar, dass die Dinge zählbar erst werden können, indem das Denken sie als Einheiten auffasst. Zu dieser logische Handlung liegen sicherlich Motive in den Vorstellungen der Dinge, ihrer Abgeschlosssenheit und Selbständigkeit gegenüber andern Vorstellungen*). În alte cuvinte, aspectul logic al numărului este asigurat de psihologia reprezentărilor unor lucruri singulare prin închiderea și autonomia fiecărei reprezentări în raport cu altele.

În acest fel, suportul logicii conceptului de număr este constituit de registrul psihologic al gândirii singularului. Sau în exprimarea lui Wundt: „Suportul propriu al conceptului de unitate este, așadar, actul de a gândi singularul”²⁷⁰ (*Der eigentliche Träger des Begriffs der Einheit ist also der einzelne Denktact*).

Dacă nu greșim, credem că acest act al „gândirii singularului” se află și în centrul atenției lui Lucian Blaga atunci când apreciază capacitatea spiritului uman de a cuprinde „printr-un

²⁶⁷ Claude Panaccio, *Qu'est-ce qu'un concept?*, Vrin, Paris, 2011, p. 19.

²⁶⁸ Wilhelm Wundt, *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden Wissenschaftlicher Forschung*, Erster Band, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1880, p. 468.

²⁶⁹ *Idem.*

²⁷⁰ *Idem.*

singur act indivizibil o *multitudine*”, o multitudine ce se prezintă în judecata matematică drept o unitate discretă, privită „sub raport obiectiv”.

Numai că, va atrage atenția Edmund Husserl²⁷¹, după câțiva ani de la apariția *Logicii* lui Wundt, din păcate, vom căuta degeaba o argumentare susținută din partea psihologului Wundt pentru punctul de vedere exprimat. Căci, subliniază Husserl, în mod normal ar trebui să ni se demonstreze cât mai precis cum ar putea actul de gândire singular să fie „suport” pentru fiecare concept? Apoi, ideea conform căreia conceptul de unitate nu se poate forma în lipsa unui act de gândire ca suport, nu este ceva particular, deoarece această afirmație este valabilă pentru orice concept.

Discuțiile pe tema naturii numerelor se pot continua foarte mult, căci această problemă este la fel de veche ca și filosofia însăși²⁷². Niciuna din orientările amintite nu s-a impus în mod tranșant. Psihologismul a primit lovituri foarte dure chiar de la început, mai ales din partea lui Frege. Dar nici psihologismul n-a rămas doar la introspecție, dimpotrivă, el a evoluat în mod neașteptat către exigențele obiectivității. Este suficient să ne gândim numai la cercetările lui Piaget, care propulsează *abstracția reflectantă* în centrul atenției, în calitate de operație ce caracterizează gândirea logico-matematică, având menirea de a extrage caracteristicile matematice „nu din obiecte, ci din acțiuni care se pot exercita asupra lor și mai cu seamă din coordonările cele mai generale ale acestor acțiuni, cum este aceea de a reuni, ordona, a pune în corespondență etc.”²⁷³.

Cercetările matematice ale grupului Bourbaki au încercat să subordoneze matematica ideii de structură, iar Piaget subliniază existența a trei „structuri-mame”, ireductibile, și anume: structurile algebrice (având ca prototip „grupul”); structurile de ordine (cu „rețeaua” ca prototip); structurile topologice (bazate pe noțiunile de vecinătate, de continuitate și de limită). Izbitor este însă faptul că psihologia ne arată cum copilul²⁷⁴, în dezvoltarea sa, procedează la operații de coordonare a acțiunilor proprii asupra obiectelor care se regăsesc în „structurile-mame” amintite. Iar *gestalt*-ismul psihologic s-a dezvoltat progresiv într-o direcție naturalistă²⁷⁵.

În ceea ce privește logicismul, după cum am văzut, acesta a fost fisurat atât din exteriorul orientării, cât și din interiorul său. Pentru Frege, cum se știe, numărul este obiectiv, ceea ce

²⁷¹ Vezi Edmund Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, traduit par Jacques English, P U F, Paris, 1972, p. 105.

²⁷² Michel Le Du, *Qu'est-ce qu'un nombre?*, Vrin, Paris, 2004, p. 7.

²⁷³ Jean Piaget, *Structuralismul*, traducere de Alexandru Gheorghe, Editura Științifică, București, 1973, p. 22.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 29.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 61.

înseamnă că este autonom în raport cu reprezentările. În viziunea lui Frege, noțiunea de obiectivitate nu presupune spațialitatea sau perceptibilitatea, nici existența observabilă, căci obiectivitatea are o sferă mai largă decât existența. În propria sa formulare, marele logician atrăgea atenția că, pentru el, obiectivitate înseamnă independență în raport cu senzațiile, cu intuițiile și reprezentările, cu imaginile ce le putem avea din amintirile trecute, dar nu în raport cu rațiunea.

Dacă suntem atenți la această descriere a obiectivității, putem observa că ea, obiectivitatea, este tot ce nu poartă pecetea psihologicului, dar o poartă pe aceea a rațiunii. În acest sens numărul este obiectiv, aidoma „ecuatorului” sau „centrului de gravitație” al unui obiect etc. Dacă numărul ar fi reprezentare, ne avertizează Frege, atunci aritmetica ar fi psihologie. Cum reprezentările diferă de la un subiect la altul, ar însemna să avem mii sau milioane de „doi”, de „trei” etc. Or, conchide Frege, aritmetica nu poate fi fondată pe o disciplină cu rezultate atât de nesigure.

Cassirer va fi de acord cu Frege în privința obiectivității numerelor. Deosebirile între cei doi apar în momentul în care numărul este privit ca entitate separată, autonomă, sau ca entitate „înseriată”, cu loc „prescris”. Frege privește numerele ca entități separate, vizând numerele cardinale. La rândul său, Cassirer se arată interesat de numerele ordinale, esența numărului – în viziunea sa – aflându-se în *situarea* lui într-o serie.

Diferența între cei doi este dată de perspectiva de conceptualizare. În timp ce Frege leagă teoria numerelor de teoria conceptului (numărul fiind proprietate a conceptului), Cassirer va fi interesat de ideea de-substanțializării științei, inclusiv a numărului, în favoarea unei viziuni funcționale. Or, o viziune funcțională (bazată pe conceptul de funcție) presupune abandonul imaginii „piramidale” a conceptelor (un fel de „universal abstract” în limbaj hegelian) și asumarea înlănțuirii entităților în ecuații funcționale (adică într-un „universal concret”, dacă folosim același limbaj hegelian).

Pentru a-și ilustra ideea, Cassirer preia un exercițiu algebric de la Drobisch, 1887 (*Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen*), după cum urmează²⁷⁶: dacă trebuie să găsim două numere întregi a căror sumă să fie egală cu 25, astfel încât unul, pe care-l notăm cu x , să fie divizibil cu 2, iar celălalt, pe care-l notăm cu y , să fie divizibil cu 3, atunci prin calcul algebric se poate rezolva exercițiul stabilind pentru cel de-al doilea număr forma $6z + 3$, unde z

²⁷⁶ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cap. 1.

nu poate avea decât valorile 0, 1, 2, 3. Rezultă că primul număr va avea forma $22 - 6z$. Pentru ca rezultatul să apară cât mai clar, putem alcătui următorul tablou²⁷⁷:

$$\begin{array}{lll} z = 0; & y = 3; & x = 22 \\ z = 1; & y = 9; & x = 16 \\ z = 2; & y = 15; & x = 10 \\ z = 3; & y = 21; & x = 4 \end{array}$$

Un astfel de exercițiu ne dezvăluie, spune Cassirer, o *lege* generatoare comună pentru toate numerele căutate. Principiul este valabil pentru orice funcție matematică având una sau mai multe variabile. Aceasta deoarece, fiecare funcție exprimă o lege universală după care valorile succesive ce pot fi luate de o variabilă cuprind toate cazurile particulare pentru care ea este valabilă.

Pentru demersul de tip geometric am amintit la un moment dat, în capitolul al treilea al acestei lucrări, *Tratatul* lui Poncelet despre proprietățile proiective ale figurilor. Am subliniat atunci că un plan proiectiv este o extensie a planului și că, în astfel de cazuri, centrul atenției noastre se mută de la figurile geometrice la transformări și la legile de compoziție. Este interesant de remarcat faptul că filosoful Cassirer a extras învățăminte valoroase de la matematicianul Poncelet, căci putem stabili o analogie între ceea ce făcea Poncelet față de geometria anterioară și ceea ce face Cassirer în raport cu punctul de vedere al lui Frege.

Respectiv, dacă Poncelet mută accentul de pe figurile geometrice separate pe legile de transformare și compoziție, la fel procedează Cassirer trecând centrul de interes de pe numerele cardinale, ca entități separate, autonome (la care se oprea Frege), pe numerele ordinale, ca entități aflate în serii, unde este esențială poziția numărului. Procedând în acest fel, Cassirer ne dovedește că, la fel ca numărul, conceptul de mișcare din știință (ca traiectorie) se înscrie în conceptul general de „serie”, iar conceptele spațiale pot fi reduse și ele la acela de „serie”. Mai general, întreaga geometrie modernă își stabilește fundamentele sale organice în momentul în care vechea geometrie „a măsurii” este înlocuită cu „geometria poziției”.

În consecință, pentru Cassirer numărul exprimă înlănțuirea prin concepte, seria de numere trimițând la relațiile de ordine dintr-o colecție, nu la entitățile colecției. Numărul trebuie

²⁷⁷ Michel Le Du, *Qu'est-ce qu'un nombre?*, p. 62.

înțeles mai degrabă ca expresie a unei metode de ordonare, ceea ce îi permite lui Cassirer să considere numerele cardinale drept „numere derivate”, în sensul că, într-o serie ordinală, de exemplu, ultimul număr ordinal, să-l notăm cu n , care caracterizează seria în ansamblul ei, va deveni numărul său cardinal.

Să observăm însă că, înaintând în această direcție, teoretizarea lui Cassirer ajunge la o perspectivă foarte abstractă a numerelor, căci dacă ținem seamă în mod preponderent doar de serii și de legile lor, trecând în plan secund numerele cardinale și autonomia lor, atunci ne vom cantona într-o idealitate cu valoare atemporală. Lumea matematică devine atunci una a „formelor de ordine”, nu a „formelor de lucruri”. Astfel numărul s-a de-substanțializat, ceea ce a și urmărit cu prioritate filosoful Cassirer. Dar, procedând așa, Cassirer dă o lovitură serioasă logicismului, căci se ajunge la abandonarea ideii lui Frege după care numerele constituie obiecte logice separate.

Acum credem că putem înțelege mai bine de ce Lucian Blaga nu s-a interesat de concepția lui Frege și nu a acordat atenție nici logicismului. Blaga, pentru nevoile sale de teoretizare a numărului, s-a oprit la Wundt și, mai substanțial, la lucrarea lui Cassirer pe care am discutat-o aici. În concepția sa, Blaga nu putea admite ideea de bază a logicismului de derivare a matematicii din logică. Matematica era pentru filosoful nostru esența suprametodei, deci nu avea cum să accepte că știința matematicii trebuie diluată în logică. Argumentarea în sprijinul concepției sale este făcută prin sublinierea apăsată a diferenței dintre relația de identitate (ca suport al logicii) și relația de egalitate (ca suport al judecării matematice).

Din punctul de vedere al lui Lucian Blaga „se impune o distincție radicală între sfera pur logică și sfera matematică”²⁷⁸. După opinia gânditorului nostru, se face o greșeală imensă din partea acelor care folosesc indistinct semnul „=” fie pentru identitate logică, fie pentru egalitate matematică. Semnul de „=” (egalitate), spune Blaga, nu trebuie confundat cu expresia „este” din logică, unde acest „este” exprimă identitatea unei entități cu sine însăși. Confuzia pleacă de la situații în care, de exemplu, spunem că $7 = 7$. O astfel de expresie permite două interpretări: pe de o parte, ea poate fi înțeleasă în sensul că 7 este identic cu sine, adică e vorba de identitatea logică a conceptului numeric „7” cu sine însuși; pe de altă parte, expresia respectivă poate însemna pur și simplu că 7 este „egal” cu 7, fiind vorba de un înțeles de „egalitate *matematică*

²⁷⁸ Lucian Blaga, *Opere, vol. 8, Trilogia cunoașterii*, p. 662.

între două mărimi, care sunt privite exclusiv în perspectiva conținutului cantitativ, pe care îl arată conceptul numeric de «7»²⁷⁹.

Iată de ce, pentru a relua un alt exemplu al lui Blaga, o expresie precum $3 + 4 = 3 + 4$, indică o „egalitate” matematică, unde atenția este acordată conținuturilor cantitative din conceptele numerice respective, făcându-se abstracție de identitatea logică a expresiei cu ea însăși. Aceasta înseamnă că expresia noastră $3 + 4 = 3 + 4$ nu trebuie privită ca o simplă tautologie, deoarece, insistă Blaga, ea reprezintă doar una dintr-un șir de „egalități” ce pot fi formulate pentru suma $3 + 4$ în plan matematic, ca de pildă²⁸⁰:

$$\begin{aligned}3 + 4 &= 5 + 2 \\3 + 4 &= 7 \\3 + 4 &= 9 - 2 \\3 + 4 &= 3 + 4 \\&\text{etc., etc.}\end{aligned}$$

Pentru a preveni confuzii, precum cea semnalată, în perspectivă matematică va trebui să spunem atunci $3 + 4 = 7$, unde semnul „=” arată fără echivoc o egalitate matematică, nu o particulă copulativă de logică pură, nu o identitate. „Ca să ajungă la judecata matematică, spiritul trebuie să facă abstracție de logica pură”²⁸¹. Ceea ce înseamnă că necesitatea specifică judecăților matematice nu poate fi redusă la necesitatea logică, înseamnă că gândirea matematică depășește „logicul”.

7.3. De-realizarea numărului și primatul funcției. Către o interpretare simbolică a numărului

Chiar dacă Lucian Blaga nu se declară mereu de acord cu ideile lui Cassirer, considerăm că filosoful român a fost extrem de interesat de concepția gânditorului german și s-a lăsat influențat nu de puține ori de această concepție. De aceea va trebui să mai insistăm puțin asupra

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 663.

²⁸⁰ *Idem*.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 666.

unor idei ale lui Cassirer pentru a limpezi lucrurile. Ca unul care este foarte atent la istoria științei și a cunoașterii (ca, de altfel, și Blaga), Ernst Cassirer subliniază la un moment dat, în prima parte a capitolului al treilea (dedicat conceptului de spațiu și geometriei) din *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, că la începuturile istoriei logicii se poate constata o solidaritate viguroasă între concept și imagine (figură), astfel încât sunt privite ca sinonime, deoarece sensul lor converge în semnificația termenului *eidos* (imagine, formă). Conform acestei situații, putem susține atunci că figura geometrică servește ca expresie și garant logic.

Ideea că multiplele concepte ale științei nu sunt altceva decât imagini²⁸² ale diferitelor fapte studiate s-a aflat adesea atât în atenția filosofilor, cât și a unor savanți din științele empirice. Dar climatul științific de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX a stimulat în mod deosebit discutarea acestei idei, mai ales în spațiul de cultură germană. În acest spațiu se întâlnesc în acea perioadă dezbaterile uneori extrem de nuanțate propulsate de școlile neokantene și cele la fel de ingenioase privind fundamentele științei. O notă aparte pentru acest spațiu cultural a fost faptul că mulți filosofi aveau și o pregătire științifică solidă (în fizică sau matematici), iar destui savanți aveau, la rândul lor, preocupări filosofice profunde.

Dintre fizicienii interesați de aceste dezbateri trebuie să-i amintim îndeosebi pe Helmholtz, Boltzmann și Hertz, de ale căror teorii s-a arătat foarte preocupat și filosoful Cassirer. Mai ales Heinrich Hertz, în lucrarea sa *Prinzipien der Mechanik* (1894), susține cu convingere că sistemul mecanicii ca știință este constituit dintr-un ansamblu de imagini pe care fizicienii le-au construit despre faptele de tip mecanic. Referindu-se la tabloul fizicii din vremea sa, Hertz apreciază că acest tablou ne oferă o imagine adecvată. E vorba de o imagine perfectă? Nu, răspunde fizicianul, căci există destule mișcări mecanice admise de această știință într-o tratare matematică, mișcări pe care, însă, nu le găsim în natură. Altfel spus, între faptele reale și imaginile noastre științifice nu există o acoperire perfectă. De exemplu, sistemul de principii al mecanicii poate îmbrățișa întregul ansamblu de mișcări naturale, dar el poate include și mișcări care nu sunt naturale. Din acest motiv, o sarcină importantă a savantului este și aceea de a „curăța” tabloul științei sale de acele imagini care nu au acoperire în realitate, pentru a face respectivul tablou cât mai „adecvat”.

²⁸² Ne-am referit și cu alte ocazii la aceste aspecte, îndeosebi în Ioan Biriș, *Conceptele științei*, Editura Academiei Române, București, 2010, pp. 42-45; Ioan Biriș, *Filosofia și logica științelor sociale*, Editura Academiei Române, București, 2014, pp. 168-169.

Luând ca exemplu sistemul mecanicii, se poate ușor constata că un tablou conține ca noțiuni fundamentale pe cele de spațiu, timp, masă și forță; un alt tablou propune drept noțiuni fundamentale spațiul, timpul, masa și energia; un al treilea se bazează doar pe noțiunile de spațiu, timp și masă. Firește, conform principiului de economie a gândirii și celui al simplității, e de preferat cel de-al treilea tablou. Dar ne putem întreba imediat: mecanica poate fi înțeleasă fără conceptul de „forță”? Răspunsul este afirmativ. Fără îndoială, ne spune Hertz, în multe cazuri forțele pot fi utilizate în mecanică. De pildă, greutatea unei pietre ori forța exercitată de un braț în mișcare pot fi percepute direct. Ce se întâmplă însă când ne referim la mișcările stelelor? În cazul acestora forțele n-au fost niciodată obiecte ale percepției directe, experiența noastră în acest caz reducându-se la observarea unor poziții aparente, la poziția unor puncte luminoase de pe cer. Aceasta înseamnă că de multe ori imaginile noastre nu sunt lipsite de ambiguitate.

Atunci ce condiții ar trebui să îndeplinească aceste imagini pentru a avea garanția unei cunoașteri adevărate? Hertz încearcă un răspuns la această întrebare încă din primele rânduri ale lucrării *Principiile mecanicii*, răspuns care se poate constitui într-un veritabil program epistemologic de cercetare. Astfel, apreciază Hertz, „noi ne facem pentru noi înșine imagini sau simboluri ale obiectelor externe; iar forma pe care le-o dăm este în așa fel încât consecințele necesare ale imaginilor din gândire sunt totdeauna imagini ale consecințelor necesare în natura obiectelor imaginate. Pentru ca această cerință să fie satisfăcută, trebuie să existe o concordanță sigură între natură și gândirea noastră. Experiența ne învață că această cerință poate fi satisfăcută, de unde urmează că o astfel de concordanță există în fapt”²⁸³. Odată ce am stabilit anumite imagini sau simboluri despre obiectele supuse cercetării, respectivele imagini sau simboluri pot fi cuprinse în modelele noastre despre realitate, în concepțiile pe care ni le formăm despre lume.

Din cele spuse mai sus, rezultă clar că fizicianul Hertz are în vedere, sub aspect epistemologic, teoria aristotelică a adevărului-corespondență. Lucrurile se complică însă din momentul în care dorim să cunoaștem mai precis sensul noțiunii de „imagine”. E de înțeles că, în perioada în care scria Hertz, acest termen era folosit curent pentru a exprima în mod general conceptele, dar și teoriile, adică termenul *Bild* (imagine, tablou, aspect, idee) redă un rezultat

²⁸³ Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art dafs die denotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände. Damit diese Forderung überhaupt erfüllbar sei, müssen gewisse Übereinstimmungen vorhanden sein zwischen der Natur und unseren Geiste. Die Erfahrung lehrt uns, dafs die Forderung erfüllbar ist und dafs also solche Übereinstimmungen in der That bestehen. (Heinrich Hertz, *Prinzipien der Mechanik in Neuem Zusammenhange Dargestellt*, în Heinrich Hertz, *Gesammelte Werke*, Band III, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1894, p. 1).

obiectiv, fiind în același timp și un proces constructiv (*bilden* însemnând acțiunea de a forma, de a constitui, de a alcătui ori de a plăsmui ceva, cum îi plăcea lui Blaga să spună). Numai că aceste „plăsmuiri” pot fi și extrem de subiective, aspect care poate fi ușor de dedus din faptul că Hertz folosește chiar la începutul citatului pe care l-am dat mai înainte termenul *Scheinbilder* (care poate fi tradus prin „imagine strălucitoare”, dar la fel de bine prin „imagine fictivă”, prin termenul „ficțiune”, care exprimă o construcție, o plăsmuire a subiectivității noastre).

Revenind la sarcina savantului de a „curăța” din când în când tabloul de imagini al științei sale, putem constata ușor că Hertz își propune o sarcină filosofică și științifică dificilă, deoarece „curățarea” tabloului științific format din imagini ar presupune să știm ceva mai precis ce înseamnă acele imagini. Fizicianul german este conștient de aspectul ambiguității imaginilor, căci, acceptă el, nu de puține ori putem avea două sau mai multe imagini despre același obiect. Cunoașterea științifică nu este însă ceva „pur”, trebuie să admitem că ambiguitățile pot apărea la tot pasul. Dar există o soluție pentru înlăturarea ambiguităților, iar această soluție este formulată de către Hertz prin cerința ca imaginile științei să îndeplinească trei condiții.

În primul rând, subliniază Hertz, „imaginile despre care vorbim sunt reprezentările noastre despre lucruri; ele se află cu lucrurile într-o concordanță fundamentală”²⁸⁴ (*Die Bilder, von welchen wir reden, sind unsere Vorstellungen von den Dingen; sie haben mit dem Dingen die eine wesentliche Übereinstimmung*). Fiind „reprezentări” (*Vorstellungen*), înseamnă că imaginile științifice au un caracter subiectiv. Însă acest lucru nu pare să-l încurce pe Hertz, deoarece el atrage atenția că imaginile pot fi acceptate cu condiția ca ele să fie *logic permise sau concise logic* (... *alle unsere Bilder logisch zulässige oder kurz zulässige seien*²⁸⁵). Ceea ce înseamnă că imaginile pot fi admise dacă nu se contrazic logic. Acesta este planul logic-sintactic în care trebuie analizate imaginile.

În al doilea rând, imaginile pe care ni le formăm trebuie să fie *corecte* (... *unsere Bilder richtig sein*); altfel spus, ele trebuie să fie concordante cu realitatea, cu lucrurile despre care vorbesc. Putem observa că această condiție implică teoria adevărului-corespondență și, respectiv, planul semantic al analizei imaginilor.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 2.

²⁸⁵ *Idem*.

În fine, în al treilea rând, trebuie acceptate acele imagini care sunt *adecvate* scopului cercetării noastre (... *welche um der Zweckmäßigkeit willen*)²⁸⁶. De cele mai multe ori, așa cum s-a mai spus, nu putem decide, fără anumite ambiguități, care imagine este cea mai potrivită. De aceea se impune procesul de testare graduală privind funcționalitatea imaginilor, precum și raportarea la concepția comunității științifice din acel moment, adică o analiză a imaginilor în plan pragmatic.

Ce învățăminte putea reține Cassirer din poziția lui Hertz? Cel puțin două idei de bază, pe care le găsim apoi dezvoltate în concepția sa despre cunoaștere și despre numere: a) ideea că unitățile cunoașterii sunt imagini sau *simboluri*; în *Cuvântul înainte* de la lucrarea sa *Filosofia formelor simbolice*, Cassirer mărturisește că a „proiectat această operă” în perioada cercetărilor din *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, când și-a dat seama că „teoria generală a cunoașterii, în concepția și delimitarea sa tradițională, nu este suficientă pentru o fundamentare metodică a științelor spiritului”; adică e nevoie de „o extindere principială” pentru a putea explica și „domeniul subiectivității pure”²⁸⁷; în această „extindere” trebuie ținut seamă de faptul că diferitele concepte fundamentale ale cunoașterii științifice nu mai trebuie gândite ca niște imagini-copii (precum în gândirea tradițională), ci „ca *simboluri* create de intelect”; iar „Heinrich Hertz a dat cea mai pregnantă formulare noului ideal al cunoașterii”²⁸⁸; b) activitatea gândirii în cunoaștere nu este reproductivă, ci prin excelență *constructivă*, căci noi suntem cei care ne facem imaginile și simbolurile; apoi, cu cât simbolurile sunt mai cuprinzătoare (ca în aritmetică), se impune un primat al funcției față de obiect, unde este importantă mai ales „poziția” obiectului, nu obiectul în sine.

Dar, recunoaște Cassirer în continuare, teoria „semnelor” a fost „dezvoltată mai întâi de către Helmholtz”²⁸⁹, care considera teoria numerelor sau aritmetica drept o „metodă constructivă” prin excelență. În analizele sale epistemologice, atunci când se referă la numere și la măsurare, Hermann von Helmholtz apreciază că aritmetica este un fel de „joc pur al

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 3.

²⁸⁷ Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*, traducere de Adriana Cînta, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, p. 7.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 15.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 16.

ingenuității cu obiecte”, iar cu ajutorul sistemului simbolic de numere noi realizăm descripții – cu un grad înalt de certitudine – ale relațiilor dintre obiectele reale²⁹⁰.

Firește, dacă aritmetica e un „joc pur al ingenuității”, ne putem întreba imediat care este sensul obiectiv al descripțiilor obținute prin acest joc? În esență, răspunsul lui Helmholtz este următorul. Operația aritmetică de numărare este bazată pe capacitățile noastre de a reține, în memorie, diferite secvențe ce pot apărea succesiv în timp. Inițial, crede Helmholtz, am putea considera numerele o serie de simboluri alese pentru care noi fixăm un anumit fel de succesiune, de exemplu succesiunea naturală. O astfel de secvență devine o normă sau o lege dată de ființele umane care au elaborat limbajul. Seriile de numere pot fi repetate, ceea ce ne dă imaginea numerelor ordinale²⁹¹. E limpede că, din moment ce definim numerele prin secvențe, prin serii, în prim plan vom avea în vedere numerele ordinale, idee care a fost preluată și de către Cassirer. Deci, pentru Helmholtz, fiecare număr este determinat numai de *poziția* sa din serie²⁹².

Astfel, cu aceste idei ale lui Helmholtz, Hertz și Cassirer, precum și ale altor discipoli, imaginea despre matematici este transformată de la o disciplină care se ocupă cu studiul obiectelor (sub aspectul cantității), la o disciplină care se ocupă de studiul *structurilor*, al seriilor. Această devenire a matematicii este în consonanță cu tendința marcată din istoria științei, crede Cassirer, de a concepe chiar obiectele în termeni de structuri²⁹³.

De-realizarea obiectului, transformarea obiectelor în structuri se impuse oarecum în spiritul timpului la început de secol XX. În acest sens și savantul francez Pierre Duhem, în lucrarea sa *Teoria fizică. Obiectul și structura sa* (1906), se arăta convins că, pentru a întări latura matematică a cercetării empirice, pentru a oferi baze matematice solide teoriei fizice, ar fi nevoie ca înseși faptele empirice (adică „obiectele” cunoașterii) să fie transformate în structuri, respectiv să fie transpuse în „formă simbolică”²⁹⁴. La rândul său, Cassirer, comentând teoria relativității a lui Einstein, subliniază apăsător că, sub imperiul cerinței co-variației generale a

²⁹⁰ Hermann von Helmholtz, *Epistemological Writings*, (the Paul Hertz/Moritz Schlick centenary, edition of 1921), newly translated by Malcolm F. Lowe, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., 1977, p. 75.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 76.

²⁹² *Ibidem*, p. 77.

²⁹³ Vezi și Francesca Biagioli, *Space, Number, and Geometry from Helmholtz to Cassirer*, Springer, International Publishing Switzerland, 2016, p. XVII.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 206.

evenimentelor în funcție de spațiu și de timp, se dovedește că imaginile fizicii, respectiv conceptele fizice de spațiu și de timp sunt de natură pur simbolică²⁹⁵.

Din moment ce conceptul de funcție vine în prim-plan, rezultă că, accentuează Cassirer, teoria cunoașterii trebuie lărgită, astfel încât ea să cuprindă și sistemul de forme simbolice, ceea ce permite și face necesară raportarea fiecărui „obiect” individual la totalitatea (la funcția) mai cuprinzătoare în care, obiectul individual, își are „poziția” sa precis fixată prin calculul funcției. „Întrebarea decisivă – scrie Cassirer – rămâne întotdeauna dacă noi încercăm să înțelegem funcția pornind de la element sau elementul pornind de la funcție... Această întrebare constituie liantul spiritual ce leagă cele mai diferite domenii ale gândirii: ea prezintă unitatea lor metodică internă, fără a lăsa să se năruie într-o uniformitate faptică. Căci principiul fundamental al gândirii critice, principiul «primatului» funcției față de obiect, ia în fiecare domeniu auxiliar o nouă formă și pretinde o nouă întemeiere”²⁹⁶. Critica rațiunii trebuie să devină atunci o „critică a culturii”, teză pe care o vom regăsi și la Lucian Blaga.

Modelul general al „primatului” funcției față de obiect ni-l oferă gândirea matematică. Pornind, de exemplu, cum spune Cassirer, de la formula generală a curbilor de ordinul doi, se pot regăsi foarte ușor obiectele particulare ale unor figuri geometrice precum cercul, elipsa etc. În concepția lui Cassirer, conceptul de număr se regăsește astfel, fără nicio rezervă, pe partea conceptului de funcție (având în vedere importanța seriilor pentru înțelegerea numărului).

Dar ce trebuie să înțelegem prin funcție? Într-un înțeles logic foarte general, Cassirer răspunde la această întrebare afirmând că prin funcție trebuie să înțelegem un raport mutual de dependență²⁹⁷. Iar obiectivitatea cunoașterii este dată de obiectivitatea funcției²⁹⁸. În momentul în

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 208.

²⁹⁶ Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbaajul*, p. 21.

²⁹⁷ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cap. 3.

²⁹⁸ De departe, Frege era mult mai exigent și mai precis în analizele sale. El nu era nemulțumit doar de definiția numărului (pentru care oferea, totuși, o analiză neegalată de alții), ci în aceeași măsură și de definiția funcției. În studiul său *Funcție și concept*, Frege critică numeroasele confuzii ce însoțesc termenii „variabilă” și „funcție” în matematici, făcând observații mai ales de ordin logic. El ajunge la concluzia că „funcția” ar trebui privită mai degrabă ca un termen „primitiv”, nedefinibil. Printre altele, Frege face observația că argumentul nu face parte din funcție, dacă avem în vedere că o expresie matematică se scindează în semnul argumentului și în expresia funcției. Aceste două părți nu sunt de aceeași natură, căci în timp ce argumentul este un număr „întreg încheiat în sine”, funcția este altceva, este partea nesaturată din expresia matematică. Iar „obiect” ar fi atunci „tot ce nu este funcție” (Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, I, p. 258). Așadar, dacă la Cassirer funcția nu este detașabilă de număr, la Frege funcția nu este nici număr, nici entitate obiectuală, ci o entitate nesaturată. Să luăm un exemplu dat chiar de către Frege: avem propoziția „Cezar a cucerit Galia”; această propoziție trebuie scindată în două părți, una „Cezar” și a doua „a cucerit Galia”. Prima parte constituie argumentul (= „Cezar”), iar a doua parte este expresia nesaturată „a cucerit Galia” (= funcția). Argumentul este număr în cazul expresiilor matematice, este, cum s-a amintit, număr „întreg încheiat în sine”, ceea ce înseamnă că numărul nu poate fi variabil. „Oamenii s-au obișnuit – scrie Frege în

care funcția se află în prim-plan, rezultă că obiectele sunt „derivate” și precizate prin stabilirea poziției în seria de valori a funcției, adică sunt „construite” în chiar procesul stabilirii poziției. De aici rezultă că obiectele nu pre-există construcției, iar conceptul nu este atunci ceva derivat, abstras din obiecte, ci este ceva pre-zumat, va spune Cassirer.

În noua viziune asupra conceptelor, orice proces de conceptualizare începe cu substituiri: o intuiție individuală, de exemplu, este substituită cu o imagine, cu o imagine globală (cum sublinia și Hertz) care exprimă un anumit grad de generalitate; în cuprinsul acestei generalități, precum într-o serie de numere, se poate stabili o regulă care ne va permite, apoi, să combinăm entitățile particulare. Simplificând foarte mult, am putea spune că obiectele nu sunt altceva decât produsul, construcția funcției! Cunoscând, de exemplu, relația (funcția) care ordonează entitățile $a, b, c \dots$, atunci noi vom putea „produce” pe calea gândirii lista obiectelor distincte, a obiectelor instanțiate. Noutatea fundamentală a științei moderne constă tocmai în această idee-forță că obiectele sunt construite cu ajutorul legilor, al unor structuri relaționale, al unor funcții. În consecință, după opinia lui Cassirer, numărul nu mai trebuie relaționat cu obiectele, cu substanța, ci cu relațiile din cadrul legii, cu relațiile din interiorul funcției matematice. Conceptul serial ia astfel locul conceptului generic.

Cu ce învățătură rămânem de la Hertz, se întreabă Cassirer? Cu învățătura că fizicianul caută în lumea fenomenală „expunerea legăturii” necesare a fenomenelor. Pentru a ajunge la această legătură necesară, e nevoie ca fizicianul să lase în urma sa toate impresiile sensibile. Apoi face apel la concepte, la aceste „construcții libere” ale gândirii (spațiu, timp, masă etc.), construcții pe care cunoașterea le „proiectează” peste lumea experienței sensibile pentru a o domina și înțelege ca „lume guvernată de lege”. De aici trebuie înțeles că acestor construcții, acestor concepte nu le corespunde nimic în lumea sensibilă, adică ele sunt autoreferențiale²⁹⁹.

Uită Cassirer de cerința lui Hertz ca imaginile să fie „corecte”, adică să corespundă realității? Așa se pare. După opinia filosofului Cassirer, semnul (imaginea lui Hertz) nu este un fel de „copie” a fenomenului, nu este nici un „înveliș arbitrar al ideii”, el nu servește doar pentru comunicare, ci este instrumentul prin care conținutul de idei se constituie, deci este construcție.

articolul *Ce este o funcție?* – să citească egalitatea $\langle y = f(x) \rangle$ ca $\langle y \text{ este o funcție de } x \rangle$. Aici avem două greșeli: în primul rând, semnul egalității este înțeles ca o copulă; în al doilea rând se confundă funcția cu valoarea ei pentru un argument. Aceste greșeli conduc la părerea că funcția ar fi număr, chiar dacă numai un număr variabil sau nedeterminat. Noi am văzut însă că asemenea numere nu există în genere și că funcțiile se deosebesc în mod fundamental de numere” (Gotlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, I, p. 328).

²⁹⁹ Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*, p. 28.

„Definirea conceptuală a unui conținut merge mână în mână cu fixarea sa într-un semn caracteristic oarecare. Așadar, orice gândire riguroasă și exactă își găsește temeiul doar în *simbolistica* și *semiotica* pe care ea se bazează”³⁰⁰. Și continuă: „Fără semnele universale pe care ni le oferă aritmetica și algebra, n-ar putea fi exprimată nicio relație specială în fizică, nicio lege specifică a naturii”³⁰¹. Iar situația aceasta nu se reduce la știință, ci e valabilă pentru orice creație spirituală. Limbajul devine, astfel, un mijloc esențial în formarea conceptelor. Cu ajutorul simbolurilor și semnelor din limbaj putem înțelege mai bine că orice particular (orice obiect, orice număr cardinal) poate fi postulat (îi putem stabili poziția) numai în baza unei scheme universale (lege, serie).

În concluzie, numărul trebuie înțeles ca „emanație” din „legile pure ale gândirii” și el, numărul, ne permite să obținem concepte exacte. „Nu există nimic care să-i premerge gândirii decât însăși gândirea, aceasta înseamnă: instituirea relației. Indiferent ce am mai putea considera drept fundament al numărului, acesta ar trebui să includă instituirea relației, putând să apară astfel, ca fundament, doar pentru că ar conține, ca premisă, acest adevărat fundament, această instituire a relației”³⁰².

Unde am ajuns cu aceste idei ale lui Cassirer? Prin cercetările lui Frege a fost respins realismul lui John Stuart Mill, realism considerat pur și simplu „naiv” în explicarea numerelor. Frege și discipolii săi au impus logicismul, orientare care are și ea numeroase fisuri, așa după cum recunoaștea chiar Frege. Dar logicianul Frege a ținut cât a putut de mult la ideea numerelor ca „obiecte logice separate”, ca numere cardinale. În cele din urmă a trebuit să recunoască și el că nu putem ajunge la o definiție univocă a numărului, căci numerele raționale, transfinite, reale etc., nu pot fi obținute prin extensie pornind de la cele cardinale. În perioada *Tractatus*-ului, Wittgenstein proceda în linia lui Frege, modelându-și explicarea limbajului în funcție de înțelegerea numerelor cardinale. Mai târziu va apela la „asemănările de familie” pentru analiza conceptului de număr, modelul „asemănărilor de familie” permițându-i postularea unor „frontiere deschise” între speciile de numere. În plus îi va reproșa hotărât lui Frege platonismul său al numerelor.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 29.

³⁰¹ *Idem*.

³⁰² *Ibidem*, p. 198.

Toți acești pași corespund unor „etape succesive în de-realizarea numărului”³⁰³. Întrebarea care subzistă, totuși, este următoarea: care este în acest caz *natura* numărului? Dacă această natură nu este empirică (precum la Mill) și nu este nici ideală (de tip platonice, ca la Frege), atunci cum este? Răspunsul constructivist al lui Cassirer ne îndeamnă să credem că numerele sunt creații libere ale gândirii. Adică, pe de o parte, acest constructivism se opune empirismului și, în același timp, se impune și platonismului fregean. Dacă îl înțelegem bine pe Cassirer, asta ar însemna că natura numerelor și a fundamentelor matematicii nu trebuie căutată pe latura originii lor (în empiric sau în idealul abstract), ci în *activitatea liberă* a gândirii, în activitatea de organizare, de proiectare și de sistematizare prin puterea conceptelor.

Dar „activitatea liberă a gândirii” poate fi privită din perspectivă psihologică sau din perspectivă logică. Filosoful german pare să opteze pentru o perspectivă logică, din moment ce susține că obiectivitatea cunoașterii este dată de obiectivitatea funcției. Adică va trebui să acceptăm o obiectivitate matematică specifică, una care nu este nici empirică și nu este nici ideal-platonice, respectiv nu reclamă o „lume a treia” în sensul lui Popper. Din moment ce entitățile matematice sunt produsul „activității libere a gândirii”, o activitate ce nu presupune nimic prealabil, înseamnă că, în constructivismul lui Cassirer, „existența” entităților matematice se creează în timpul actului, iar obiectivitatea lor este dată de regulile construcției, mai precis de regulile construcției logice, acelea care ar ține de prima condiție impusă de Hertz pentru imagini, de a nu se contrazice, de a fi coerente și deductibile, într-un cuvânt: logice!

Putem spune atunci că numărul este „obiectiv”, deoarece este o „emanație” a activității pure (adică logice) a gândirii. Iar ideea de „emanație”, după cum am văzut, îi era atât de dragă și lui Blaga. Însă nici perspectiva constructivistă a lui Cassirer nu este lipsită de obstacole. Dacă, așa cum am arătat, activitatea liberă a gândirii este echivalentă cu instituirea relației, cu instituirea funcției, atunci ne putem întreba imediat: relație între ce și ce? Dacă simbolurile și semnele nu sunt un „înveliș” al numărului, atunci între ce și ce este instituită relația, funcția? Căci gândul prim al instituirii unei relații este acela că se realizează o conexiune. Frege putea explica o astfel de conexiune imaginând gândirea ca un „receptacol” care „captează” entitățile matematice din „cerul platonice”. Dar dacă nu există nimic prealabil gândirii, atunci însăși relația pare fără fundament.

³⁰³ Michel Le Du, *Qu'est-ce qu'un nombre?*, p. 85.

O soluție poate fi, totuși, întrezărită, dar nu fără paradoxuri. Acceptând, așa cum am văzut, că definirea conceptuală (altfel spus, stabilirea funcției) „merge mână în mână cu fixarea sa într-un semn”, putem interpreta că la Cassirer asistăm, oarecum paradoxal, la o anulare a cerinței conexiunii, putând începe astfel explicația direct cu limbajul, cu simbolurile, accesul la număr fiind nemijlocit prin semn. În acest mod obiectivitatea numerelor este asigurată de utilizarea comună a unui limbaj. În cel de-al doilea volum al *Filosofiei formelor simbolice*, intitulat „Gândirea mitică”³⁰⁴, filosoful german arată însă, chiar din „prefață”, că, pe de o parte, multă vreme mitul a fost lăsat pe seama psihologiei și psihologismului, iar pe de altă parte, problema originii limbii nu poate fi pusă decât simultan și în corelație cu problema mitului, orice domeniu al „spiritului obiectiv” fiind, originar, contopit cu spiritul mitic.

Din acest motiv, „devenirea” științei (în sens ideal, nu temporal) nu poate fi înțeleasă până nu lămurim proveniența ei din „sfera nemijlocirii mitice”³⁰⁵. Dacă acceptăm calea hegeliană a „fenomenologiei spiritului”, atunci problema mitului depășește dimensiunea psihologică. Apoi, dacă ținem seamă de pozitivismul lui Comte, în mod paradoxal trebuie să admitem că sistemul acestuia, după ce a alungat elementul mitic, s-a încheiat cu o construcție mitic-religioasă.

Revenind la problema numărului, Cassirer consideră că acesta, alături de spațiu și timp, constituie „al treilea mare motiv formal care domină construcția lumii mitice”³⁰⁶. Dacă în registrul gândirii științifice, numărul este instrument de *intemeiere*, în gândirea mitică el se prezintă drept vehicul pentru conferirea de *sens* specific religios, în acest fel obținându-se numerele sacre (de exemplu, triada religioasă a Tatălui, Fiului și Spiritului poate avea în spate „trinitatea naturală a tatălui, mamei și copilului”³⁰⁷).

Cu astfel de concluzii, Cassirer pare să eșueze în paradox: pe de o parte, numărul este obținut din abstracția generală a structurii funcției; pe de altă parte, când analizează gândirea mitică, el acceptă că numărul poate fi obținut mimetic (precum în exemplul de mai sus privind trinitatea). Pe de o parte, numărul are obiectivitate (obiectivitatea funcției), iar pe de altă parte, el are natură subiectivă (specifică procesului mimetic din gândirea mitică). Interesant este că această oscilație între natura obiectivă și cea subiectivă a numerelor o găsim și la Wittgenstein. Acesta din urmă accepta la un moment dat ideea lui Frege după care, în cazul numerelor mari, nu

³⁰⁴ Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. II, *Gândirea mitică*, traducere de Mihaela Bereschi, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, pp. 8-9.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 12.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 191.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 206.

mai putem vorbi de intuiție (cum părea să creadă Kant), ci doar de calcul și deducție logică, adică de o natură logic-obiectivă a numerelor (chiar dacă nu în sensul lui Platon). Dar când e vorba de numere mici (de exemplu, de 1, 2 sau 3, pe care le putem reprezenta intuitiv cu niște bare |, ||, |||), atunci drumul de la 1 la 2, apoi la 3, etc., poate fi realizat foarte ușor pe cale intuitiv-sensibilă, adică subiectiv. După unii comentatori, această apropiere de vederi între Cassirer și Wittgenstein n-ar trebui să mire, din moment ce ambii gânditori s-au raportat cam la aceleași surse: Helmholtz, Boltzmann, Hertz, Frege și alții.

Totuși, apropierea de care am amintit nu se poate face decât până la un punct. Anume, chiar în analiza numerelor mici, revine Wittgenstein, cum e cazul în exemplul de mai sus, poate că nu e vorba atât de o intuiție, cât de un act de *decizie*³⁰⁸. Dacă acceptăm, cum am mai precizat, că matematicile și conceptualizările se fac prin operații de substituție, prin calcule și corelații, atunci în cazul numerelor mici, apreciază Wittgenstein, nu se întâmplă neapărat așa, ci e suficient să le privim³⁰⁹ (de exemplu, $|| + || = ||||$), act prin care decidem dintr-odată. Cu această poziție a gânditorului austriac regăsim, într-un fel, convenționalismul lui Poincaré, ca alternativă la lupta dintre platonism și constructivism în matematici. Iar cu acest convenționalism regăsim, de asemenea, caracterul normativ al logicii și aritmeticii.

La ce bilanț ajungem în acest fel? Dacă acceptăm că sunt convenționale, înseamnă că matematicile (deci și numerele) nu sunt nici subiective (căci deciziile, regulile sunt recunoscute), nici obiective (din moment ce nu implică nicio „realitate” exterioară, fie ea și ideală)³¹⁰. Alunecarea spre o fundamentare antropologică pare o soluție care îi apropie din nou pe Cassirer și Wittgenstein, dar din direcții diferite. Deciziile, ca în teoria jocurilor, se transformă pentru Wittgenstein în reguli (reguli de joc) cu caracter normativ, necesar, iar această necesitate îmbracă, vrând-nevrând, un caracter antropologic din moment ce „exprimă o nevoie inerentă cogniției noastre”³¹¹. Iar pentru Cassirer, proiectul unei filosofii a formelor simbolice conduce inevitabil la antropologie și la un proces de antropomorfizare, așa încât, până la urmă, aproape că ar fi inadecvat să mai vorbim de abordarea sa a matematicilor sau chiar a științei ca de o abordare formalistă³¹². Cam în aceeași direcție conduce și teoretizarea lui Quine pentru naturalizarea epistemologiei, în condițiile în care el acceptă conservarea adevărului matematic, dar prin

³⁰⁸ Ludwig Wittgenstein, *Cours sur les fondements des mathématiques*, p. 20.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 158.

³¹⁰ Vezi și Michel Le Du, *Qu'est-ce qu'un nombre?*, p. 94.

³¹¹ *Ibidem*, p. 95.

³¹² Francesca Biagioli, *Space, Number, and Geometry from Helmholtz to Cassirer*, p. 217.

slăbirea la maxim a necesității acestui adevăr³¹³. În acest fel, prin poziția lui Quine, începe să fie reabilitat și empirismul lui John Stuart Mill.

Am asistat la un spectacol ideatic extrem de interesant, ale cărui linii mari am încercat să le schițăm în cele spuse până aici, „spectacol” care începea la răscrucea secolului XX printr-o luptă acerbă împotriva empirismului lui Mill, împotriva convenționalismului lui Poincaré, împotriva psihologismului, continuându-se apoi cu o luptă nu mai puțin aprigă împotriva logicismului, pentru ca, după a doua jumătate a aceluiași veac XX, să asistăm la revenirea tuturor pozițiilor cândva respinse, iar lupta poate fi reluată, căci încă nu avem învingători și învinși.

Insistența noastră pentru prezentarea acestui tablou al înfruntărilor în jurul teoriei numerelor a avut dublu obiectiv: pe de o parte, am nutrit convingerea că, având în față respectivul tablou, cititorul va înțelege mai bine poziția în care se plasează Lucian Blaga prin considerațiile sale despre conceptele numerice, filosoful român fiind și el un actor pe această scenă a dezbaterilor; pe de altă parte, demersul nostru urmărește să stabilească apropierile și detașările pe care le putem constata din partea lui Blaga în raport cu poziția lui Cassirer.

Bine documentat cu privire la teoretizarea lui Cassirer, Lucian Blaga se dovedește și el un adept al constructivismului matematic și al autonomiei matematicii în raport cu logica. În *Știință și creație*, referindu-se la modelele de gândire științifică greacă, filosoful român subliniază că argumentul (și argumentarea) apar în istoria filosofiei și a gândirii științifice numai atunci când gândirea „este în adevăr constructivă”. Dacă argumentarea „ar ambiționa să fie strict logică”, atunci ea ar rămâne „totdeauna tautologică”³¹⁴. Iar când se referă la număr, Lucian Blaga atrage atenția că la vechii greci acesta era legat de ideea de spațiu, adică de ceva „plin” obiectual, adăugăm noi, pe când pentru europenii moderni, numărul este o existență „pe planul unor puneri abstracte de poziții”, este un „raport abstract”³¹⁵, ceea ce înseamnă că este o entitate obiectual de-realizată, așa cum o găsim și în viziunea lui Cassirer.

Aprecierea de către Lucian Blaga a poziției lui Cassirer este în creștere în momentul în care filosoful german consideră că trebuie să-și prelungească teoria în sfera filosofiei culturii. Înaintarea lui Cassirer în această direcție se produce din dorința gânditorului de a cuprinde în analiză și științele spiritului, adică e vorba de un obiectiv de lărgire a cunoașterii. De data asta obiectivul lui Blaga este mult mai cuprinzător, el dorind să lărgescă logica și analiza cunoașterii

³¹³ Michel Le Du, *Qu'est-ce qu'un nombre?*, p. 96.

³¹⁴ Lucian Blaga, *Opere, vol. 10, Trilogia valorilor*, p. 87.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 88.

peste întreaga sferă a umanului, cuprinzând și zona abisalului. Dar analiza formelor simbolice din partea lui Cassirer îi era de folos și lui Blaga pentru a înainta către investigarea factorilor stilistici. Deoarece, crede Blaga, „în măsura în care știința este constructivă, adică în măsura în care ea propune plăsmuiri teoretice cu privire la latura ascunsă a fenomenelor, știința ni se pare în chip vădit supusă factorilor stilistici”³¹⁶. E motivul pentru care filosoful român consideră că istoria științei trebuie scrisă într-o perspectivă stilistică.

În fine, vom înțelege acum mai bine, sperăm, și atitudinea lui Blaga față de controversele despre aspectele subiective sau obiective ale numerelor. După cum am putut observa, nu de puține ori apărea senzația că pe gânditorul nostru nu-l interesează această problemă, deși pentru alți autori, decenii de-a rândul, lupta dintre psihologiști și anti-psihologiști părea fără sfârșit. Blaga a urmat și în acest caz traiectoria lui Cassirer, aceea de a lăsa oarecum într-un plan secund³¹⁷ dihotomia subiectiv – obiectiv cu privire la număr și la matematici, în prim-plan fiind formele simbolice la Cassirer, respectiv factorii stilistici la Blaga.

Poate că această dihotomie nici nu este atât de importantă, așa cum dovedesc cercetările contemporane din domeniul probabilităților și al teoriei jocurilor. Și în planul conceptelor, cum înțelegea Blaga lucrurile, respectiva dihotomie poate că nu este una concludentă. Deoarece, concluzionează Blaga: „cât privește însă «subiectivitatea» sau «obiectivitatea» conceptelor categoriale pe care nu avem posibilitatea de a le compara decât cu datele simțurilor, nu se poate decide absolut nimic concludent prin simpla analiză a conceptelor categoriale”³¹⁸.

Filosoful român admite că spiritul uman deține concepte sau funcții categoriale care nu derivă din simțuri, fiind, așadar, a priori. Dar e o cu totul altă chestiune să le atribui unor concepte sau funcții categoriale atributele de „subiectivitate” sau „obiectivitate”. Astfel de atribute, apreciază Blaga, sunt impuse de opiniile *metafizice* ale autorilor cu privire la rostul și structura cunoașterii. Kant, de exemplu, considerând că noțiunile categoriale provin din inteligență, va socoti că ele nu pot fi decât „subiective”, dar această calificare ține mai degrabă de atitudinea sa metafizică, aceea de a gândi că, dacă ar recunoaște „obiectivitatea” respectivelor categorii, ar putea fi bănuite de interpretare teologică. „Astfel – continuă Blaga – chestiunea

³¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

³¹⁷ Contrar judecății obișnuite că obiectivitatea este cu atât mai ridicată cu cât ne depărtăm mai mult de subiect, fizica zilelor noastre pare să arate, dimpotrivă, că obiectivitatea sporește „prin gradul tot mai înalt de intervenție a subiectului”, cum se întâmplă în mecanica cuantică (Tiberiu Nicola, Ion Ceapraz, *Conceptul de realitate obiectivă. Considerații logico-epistemologice*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, p. 85).

³¹⁸ Lucian Blaga, *Opere, vol. 10, Trilogia valorilor*, p. 186.

obiectivității sau subiectivității categoriilor rămâne o întrebare metafizică ce va fi reluată de la capăt de orice nou metafizician. Din parte-ne, cum notam adineaori, ne-am hotărât pentru metafizica «cenzurii transcendente», în cadrul căreia conceptele categoriale ale inteligenței dobândesc semnificația unor mijloace prin care spiritul omenesc, în propriul său avantaj și în avantajul echilibrului cosmic, este împiedicat să ajungă la o adecvație absolută cu realul însuși»³¹⁹.

Întreaga dezbatere asupra acestor probleme, respectiv asupra conceptelor numerice, este subordonată la Blaga obiectivului de a lărgi hotarele cunoașterii. Matematica, mai ales prin teoria numerelor, a ajuns la numeroase antinomii, așa cum am semnalat, dar, crede Blaga, nu este important de văzut cum au ajuns matematicienii la atari antinomii, ci este important modul în care au încercat să le rezolve. Știința modernă a ajuns să cupleze orice metodă cu matematica, însă nu doar extinderea metodologiei matematice trebuie să intereseze, ci avem nevoie și de lărgirea hotarelor logicii. Dacă metodologia dogmei poate ajuta la lărgirea cunoașterii, atunci se impune să studiem și logica dogmelor, respectiv a conceptelor dogmatice, ceea ce ne propunem în capitolul următor.

³¹⁹ *Idem.*

Capitolul VIII

DESPRE LOGICA NOȚIUNILOR DOGMATICE

Iată-ne ajunși la finalul investigației noastre privind conceptele dogmatice în viziunea lui Lucian Blaga. După cum cititorul a putut constata, demersul de față nu s-a dorit un fel de „povestire” a ideilor filosofului din Lancrăm, ci, în mod deliberat, un efort de re-construcție³²⁰ ideatică, de re-construcție a pașilor logici făcuți de gânditorul român pentru a ajunge la obiectivul central de teoretizare contemporană a metodologiei dogmatice și de subliniere a importanței acesteia pentru filosofie și pentru știință. Totodată, procesul de reconstrucție presupune situarea ideilor analizate în contextul dezbaterilor importante în acel domeniu, ceea ce permite, cum am văzut, raportarea lui Blaga la alți gânditori din filosofia contemporană și stabilirea poziției pe care se situează acesta în legătură cu o problemă sau alta.

Din perspectiva filosofiei conceptului, perspectivă asumată în această lucrare, am luat ca punct de plecare postulatul lui Blaga privind situarea ființei umane în cele două moduri de existență, cel al sensibilității, al concretului și, respectiv, acela al misterului și revelației. Firește, cele două moduri de existență implică două tipuri diferite de concepte: în general concepte ale cunoașterii științifice în cazul primului mod de existență; concepte ale revelației și speculațiunii în cel de-al doilea caz.

Trecerile de la un mod al existenței la celălalt aduc intelectul cunoscător în situații de criză. Studiind istoria ideilor filosofice și istoria cunoașterii științifice, Lucian Blaga ajunge la concluzia că trebuie reținute cel puțin două momente cruciale din această istorie: a) momentul

³²⁰ În legătură cu deosebirile dintre exegezele de tip „povestire” și cele de tip „reconstrucție” cu privire la opera lui Blaga, în literatura noastră de specialitate s-au făcut uneori observații care îl pot interesa pe cititor. Astfel, în studiul profesorului Cornel Haranguș, *Dogma și metoda dogmatică la Lucian Blaga*, în vol. *Meridian Blaga 5. Filosofie*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, pp. 150-160, se face trimitere la un moment dat la observația lui Mircea Flonta, observație conform căreia „de la contemporani ca Băncilă, Brucăr, Bagdasar și Drâmba și până în zilele noastre cei care au scris despre filosofia lui Blaga obișnuiesc să o *povestească* (s.n.) trecând de la o trilogie la alta, în ordinea apariției lor... fără a se încumeta să riște o caracterizare mai generală a profilului filosofiei sale și, cu atât mai puțin, o *reconstrucție* (s.n) pe cont propriu a coloanei vertebrale a sistemului”. Față de această „omogenizare prea severă a scrierilor despre Blaga”, apreciază Cornel Haranguș, trebuie aduse nuanțări, în sensul că, destui exegeți ai operei filosofice blagiene, de la contemporani ai lui Blaga, precum D. D. Roșca ori Constantin Noica, la autori din zilele noastre, ca Achim Mișu, Petru Ioan, Ionuț Isac, Ioan Biriș, Ionel Narița și alții, au publicat lucrări care „sunt într-un grad sau altul reconstrucției ale concepției lui Blaga despre dogmă și dogmatic în filosofie și știință” (*op. cit.*, p. 151).

ilustrat de încercările lui Philon din Alexandria pentru explicarea dogmei prin ideea de emanație; b) momentul afirmării construcțiilor științifice din perioada modernă, construcții care conduc la „paradoxii”, la situații antinomice (așa cum sunt echivalentele matematice ale dogmaticului).

Încercările lui Philon din Alexandria în direcția găsirii unei soluții pentru dogma emanației ne-au sugerat o posibilă modelare de tip matematic, cale urmată și de către Lucian Blaga prin apelul la teoria mulțimilor transfinită a lui Georg Cantor. Filosoful român ajunge la concluzia că între modelul dogmei așa cum îl găsim la Philon și simbolul *alef* propus de către Cantor există o „asemănare structurală perfectă”.

Această „asemănare structurală”, precum și apelul sistematic la metodologia analogiei când e vorba de abordarea transcendentului, îl conduc pe Lucian Blaga la studiul conceptual al analogiei, iar de aici la stabilirea principiului „potrivirii suficiente” (un fel de „aer de familie” în termenii lui Wittgenstein) și principiului „minimei potriviri” în procesul de integrare a diferențialelor divine. Dar, odată cu afirmarea științei moderne, analogia însăși suportă o reformă profundă, fiind combinată cu matematica.

În noile condiții ale științei moderne, metodologia „analogiilor secrete”, a analogiilor profunde din spatele disanalogiilor, face apel statornic la funcționalitatea principiului identității în condiții de expansiuni și transformări conceptuale. Lucian Blaga analizează nuanțat acest principiu și formele pe care le poate îmbrăca, pentru logica noțiunilor interesând în mod deosebit identitatea parțială și identitatea elastică, identități bazate, așa cum rezultă din analiza noastră, pe o conjuncție logică de tip distributiv, în primul caz, și pe o conjuncție logică de tip colectiv, în al doilea caz. Este făcută astfel transparentă cerința pentru logica noțiunilor de a evidenția nu doar echivalentele, ci în aceeași măsură și diferențele.

Analiza conceptelor științifice se impune oarecum de la sine, pentru a putea înțelege mai bine, pe urmă, prin comparație, conceptele dogmatice. Între conceptele științei aristotelice (concepte generice) și cele ale științei moderne (concepte relaționale) se înregistrează diferențe esențiale. Dacă în primul caz operațiile logice de obținere a conceptelor sunt abstractizarea și generalizarea, în cel de-al doilea caz predomină operațiile construcției și ale calculului matematic. Și unele și altele sunt judecate însă în legătură cu linia experienței: dacă primele au o legătură directă cu empiria, având o funcție de tipizare, cele secunde nu mai au o astfel de

legătură, funcția lor fiind mai mult euristică, de descifrare a empiriei prin intermediul calculului matematic.

Din moment ce cunoașterea științifică modernă (paradisiacă), dar la fel cea metafizică (luciferică) fac, amândouă, apel sistematic la matematici, din cerințe de suprametodă, se impune atunci un studiu aparte pentru conceptele numerice. Specificul acestor concepte se dovedește a fi extrem de complicat, pe de o parte pentru că însuși conceptul de număr este lipsit de o definiție univocă, iar pe de altă parte deoarece nici conceptul de funcție – care devine fundamental pentru câmpul cunoașterii contemporane – nu este lipsit de ambiguități. În această situație, conștientizează Blaga, nu este suficientă o lărgire a hotarelor cunoașterii (pentru a cuprinde și sfera abisalului), ci e nevoie imperioasă și de o lărgire a hotarelor logicii.

Iar lărgirea hotarelor logicii trebuie făcută îndeosebi prin atragerea și analiza conceptelor dogmatice, ceea ce ne-am propus să discutăm în acest capitol. După cum am văzut, în concepția lui Blaga, formulele dogmatice țin de activitatea intelectului *ecstatic*, de încercările acestuia de a deschide misterele. O formulă dogmatică este o formulă intelectuală, dar una intenționat contradictorie, structural paradoxală, cu menirea de a cuprinde transcendentul. Acest proces complex presupune o expansiune logică și metodologică, presupune, cum s-a mai arătat, o logică a dubletelor conceptuale, pentru a rămâne la terminologia lui Blaga.

8.1. *Problema expansiunii conceptelor*

La vremea sa, Kant a observat că antinomiile rațiunii provin dintr-o expansiune nelegitimă a conceptelor dincolo de aria lor de aplicare (așa cum se aplica, de exemplu, categoria de cauzalitate la întreaga lume fenomenală), iar astăzi, după cum subliniază și Meir Buzaglo³²¹, problema a reapărut și chiar s-a intensificat în gândirea contemporană, întrucât analizele din cadrul matematicii ori al fizicii nu mai pot fi imaginate fără un apel substanțial la procedura expansiunii conceptelor. Dar această procedură – resimțită și utilizată și de Blaga, în felul său – a produs nu de puține ori complicații și confuzii, fapt care l-a condus pe Wittgenstein la convingerea că sarcina filosofiei ar fi aceea de „a aduce cuvintele înapoi acasă”, de a aduce fiecare termen la „casa lui”, adică la sfera lui de aplicație.

³²¹ Meir Buzaglo, *The Logic of Concept Expansion*, Cambridge University Press (virtual publishing), 2003, <http://www.cambridge.org>, p. 9.

Reținerea lui Frege față de ideea expansiunii conceptelor este destul de cunoscută. În lucrarea sa, *Fundamentele aritmeticii*, în paragraful 62 se întreabă cum ne sunt date numerele, din moment ce despre ele nu putem avea nici reprezentări, nici intuiții? Sugerția logicianului Frege este aceea că nu ne rămâne altă cale decât să încercăm să clarificăm sensul unei propoziții în care avem un numeral. Numai că încercarea nu este una simplă.

Dacă am acceptat că numerele reprezintă obiecte independente, atunci propozițiile trebuie să aibă un sens, adică exprimă o recunoaștere. Ceea ce înseamnă că dacă un semn, să zicem a , desemnează un obiect, atunci avem nevoie de un criteriu care să ne permită să decidem în toate cazurile ulterioare dacă b , de exemplu, este „același cu a ”³²². E drept, recunoaște Frege, Hume ne oferă un mijloc în acest scop, atunci când spune că, dacă în combinarea a două numere, unul are mereu o unitate care să corespundă la fiecare unitate a celuilalt, atunci cele două numere pot fi considerate egale. Însă, continuă Frege, matematicienii mai noi sunt de acord că „identitatea numerică trebuie definită prin intermediul corespondenței biunivoce”³²³, cu toate că și această procedură întâmpină dificultăți logice.

Înainte de a susține că „identitatea numerică” poate fi definită prin „corespondența biunivocă”, ar trebui – susține Frege – să ne fie clar conceptul de identitate, în funcție de care să putem decide ce anume poate fi considerat identic. Încercarea de clarificare este desfășurată pe parcursul paragrafelor 64-68, pe care o rezumăm în rândurile următoare, deoarece, după cum vom vedea, această încercare ne poate lămurii mai bine și cu privire la demersul lui Blaga. Ideea lui Frege este să pornim de la exemple. Astfel, putem examina judecata: „dreapta a este paralelă cu dreapta b ”. Sau simbolic: $a // b$. Această judecată, apreciază Frege, poate fi înțeleasă ca o

³²² Gotlob Frege, *Scriseri logico-filosofice*, I, p. 109.

³²³ *Ibidem*, p. 110.

identitate³²⁴. Deci se obține conceptul de „direcție” și se poate spune: „direcția dreptei a este identică cu direcția dreptei b ”, ceea ce înseamnă că paralelismul este înlocuit cu identitatea.

Dar ce consecințe avem prin această înlocuire? Să fim atenți la conținutul conceptelor: conceptul de paralelism are drept conținut general conținutul relației de echivalență (adică proprietățile de reflexivitate, simetrie și tranzitivitate), la fel ca și conceptul de identitate; dar are și un conținut specific, dat de faptul că dreptele paralele nu sunt identice, nu sunt indiscernabile (de aceea nu avem $a // a$ sau $b // b$, ci $a // b$); totuși, în acest conținut specific există și o notă de identitate, anume direcția. Așadar, prin procesul de înlocuire am *transferat* conținutul specific al primului semn (cel de paralelism, „//”) asupra lui a și b .

Ce s-a întâmplat sub aspect logic? Frege ne spune că am *scindat*³²⁵ conținutul într-un mod diferit de cel inițial și în acest fel se obține un nou concept. Ce înseamnă această scindare? Frege nu oferă explicații suplimentare, lăsând să se înțeleagă că e vorba de sensul obișnuit al termenului, adică de o despărțire, de o separare sau de o descompunere a conținutului conceptual. Problema e că o astfel de scindare, de descompunere nu este unică, fiecare enunț putând fi scindat în mai multe feluri. De exemplu, așa cum se precizează și în nota 165 a textului lui Frege în variantă românească, enunțul „dreapta a este paralelă cu dreapta b ” poate fi

³²⁴ Am mai atras atenția că Frege preia teoria identității după Leibniz, caz în care uneori nu se distinge între identitatea logică (pe care o simbolizăm prin semnul „ \equiv ”) și egalitatea matematică (simbolizată prin semnul „ $=$ ”). În zilele noastre, unii autori logicieni au tendința – credem justificată – de a considera relația de *echivalență* drept una fundamentală, un fel de cadru generic pentru celelalte relații apreciate ca fiind „remarcabile”, cum sunt funcțiile, identitatea și relațiile de ordine (vezi și Marc Peeters, Sébastien Richard, *Logique formelle*, Mardaga, Wavre, 2009, p. 185). În acest sens este considerată echivalența ($x \Leftrightarrow y$) orice relație care este reflexivă, simetrică și tranzitivă. Fiind o dublă implicație, echivalența nu permite ca instanțele puse în corespondență să ia valori de adevăr diferite (W. V. O. Quine, *Logique élémentaire*, traduction de Jean Largeault et Bertrand Saint-Sernin, Colin, Paris, 1972, p. 77). În plus, relația de echivalență admite drept corolar principiul substituției. *Identitatea* este acea relație de echivalență (având și ea proprietățile de reflexivitate, simetrie și tranzitivitate) care are sensul cel mai puternic, adică este echivalență în sens tare, având semnificația constantă, ceea ce înseamnă o reflexivitate totală ($x \equiv x$). *Egalitatea matematică* ($x = y$) este o echivalență strict cantitativă (având și ea proprietățile de reflexivitate, simetrie și tranzitivitate). *Asemănarea* este tot o echivalență ($x \approx y$), dar una mult mai slabă decât egalitatea și decât identitatea, căci admite gradații (spre deosebire de identitate și de egalitate), însă păstrează aceleași proprietăți de reflexivitate, simetrie și tranzitivitate.

³²⁵ Iată o operație-cheie pe care o găsim și la Blaga în procesul de explicare a mecanismului logic al dogmelor. După cum am arătat în capitolul III al lucrării de față, filosoful român crede că obținerea antinomiilor dogmatice are loc tocmai prin *scindarea* solidarității logice a noțiunilor. Lucian Blaga nu ne lasă să înțelegem că ar fi fost interesat de ideile lui Frege, dar putea să cunoască destul de bine aceste idei din lectura lucrărilor lui Cassirer sau ale altor autori germani. Cum, de altfel, putea să ajungă și singur la observația acestei operații a scindării logice.

descompus fie considerând acest enunț ca o judecată de relație despre a și b , fie socotind că enunțul afirmă că dreapta a are proprietatea de a fi paralelă cu dreapta b .

Dar Frege pare să aibă în vedere o transformare mai radicală, căci e vorba de a obține un concept nou. Adică prin câțiva pași succesivi, care sunt tot atâtea substituiri, trecem de la „paralel cu b ” la „având aceeași direcție cu b ”, apoi la „dreptele a și b au aceeași direcție” și, în final, la „direcția dreptei a este identică cu direcția dreptei b ”. Însă, ne avertizează imediat Frege, trebuie să fim atenți că aici e vorba de geometrie, iar tot ce este geometric aparține în mod obligatoriu intuiției. Fără îndoială, intuiția dreptei o avem! Dar avem și intuiția direcției dreptei? Frege crede că nu. Altfel spus, la conceptul de „direcție a dreptei” nu mai ajungem pe cale intuitivă, ci printr-o activitate intelectuală care își are doar originea în intuiție.

În consecință, în legătură cu demonstrația desfășurată până aici se pot aduce cel puțin trei obiecții, spune Frege: 1) Acceptăm că – în virtutea apartenenței a tot ce este geometric la sfera intuiției – despre cele două drepte paralele a și b dispunem de o reprezentare. Dar în demonstrația de mai sus s-a făcut presupunerea ilicită de a cuprinde, în conținutul termenului „direcție”, ceea ce abia urma să fie demonstrat; 2) definiția ultimă obținută prin substituiri, respectiv „direcția dreptei a este identică cu direcția dreptei b ”, poate ajunge în contradicție cu legile identității stabilite de Leibniz³²⁶, pe care Frege le asumă; 3) în propoziția „direcția dreptei a este identică cu direcția dreptei b ”, conform lui Frege, direcția lui a ne apare ca *obiect* (aspect indicat de articolul hotărât), iar conceptul de direcție ne lipsește.

Dacă așa stau lucrurile, meditează Frege, am putea încerca un alt drum, anume acela al extensiunii, funcție de care putem defini: direcția dreptei a este extensiunea conceptului „paralel cu dreapta a ”. Aceasta înseamnă că în locul dreptelor am pus concepte, iar în locul paralelismului putem pune principiul corelației biunivoce, așa încât vom putea afirma că un

³²⁶ Frege se referă la definiția: *Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate*. Aceasta este considerată definiția identității; apoi Frege subliniază că este indiferent dacă spunem „același”, cum procedează Leibniz, ori spunem „egal”. Dar rămâne o ambiguitate din definiția lui Leibniz, ambiguitate mult dezbătută în exegeza modernă: e vorba de „aceiași” termeni ce pot fi substituiți sau de „aceleași” obiecte care pot fi substituite?; identitatea este o relație între obiecte sau între semne? Lui Frege i se reproșează că n-a distins aici între semn și semnificat. În plus, cum remarcă și Blaga, nu e permisă identificarea lui „același” (care exprimă identitatea în plan logic, adică același cu el însuși, $A \equiv A$) cu „egal” (care exprimă egalitatea cantitativă în plan matematic, $A = B$). Mai târziu, în studiul său *Sens și referință*, Frege va accepta că enunțurile $a = a$ și $a = b$ nu au aceeași valoare epistemică, deoarece primul este a priori și, deci, în sensul lui Kant, analitic, iar al doilea are adesea un conținut care extinde cunoașterea, egalitatea fiind stipulată între sensuri.

concept, să zicem F, este echinumeric cu conceptul G. Dar, continuă Frege, acest mijloc de desemnare este ales în mod arbitrar, motiv pentru care logicianul german va introduce definiția: „numărul care revine conceptului F este extensiunea conceptului «echinumeric cu conceptul F»”³²⁷.

Ce am câștigat prin introducerea acestei definiții? Frege subliniază că o definiție își arată puterea prin rodnicia ei. În cazul de față trebuie analizat mai nuanțat termenul de „echinumericitate”, care a fost introdus cu ajutorul corespondenței biunivoce. Însă, atenție, corespondența biunivocă este o operație intuitivă, conține un element intuitiv, deci nu poate fi strict logică! Să luăm un exemplu, ne propune Frege. Un chelner vrea să se asigure că pune pe o masă tot atâtea cuțite câte farfuriile sunt; pentru aceasta nu e nevoie să numere farfuriile sau cuțitele, ci e de ajuns să pună un cuțit în dreapta fiecărei farfurii; în acest fel cuțitele și farfuriile sunt corelate biunivoc între ele.

Dar ce facem cu elementul intuitiv din corelația biunivocă, știut fiind faptul că, după Frege, aritmetica trebuie să fie analitică, adică să nu facă apel la intuiție? Căci, pentru a reduce aritmetica la logică, și una și alta trebuie să fie analitice. Dacă nu vrem să renunțăm la principiul corelației biunivoce (și Frege nu cere acest lucru, deoarece matematicienii l-au acceptat și lucrează fructuos cu el), atunci trebuie să găsim o soluție de anulare a intuitivității. Soluția lui Frege este următoarea: putem gândi corelația biunivocă din exemplul dat precum în propoziția „*a* este așezat imediat la dreapta lui *A*” (prin *a* fiind desemnat un cuțit, iar prin *A* o farfurie). Firește, *a* și *A* pot fi înlocuite prin diferite alte obiecte. Dacă lăsăm la o parte obiectele, ceea ce ne rămâne este relația dintre ele, care va fi neschimbată, adică este un concept de relație. Iar conceptul de relație aparține logicii pure, căci e vorba de o formă logică. În acest fel elementul intuitiv este anulat de analiza logică a corelației biunivoce.

Tot acest demers are drept scop să sublinieze că, sub aspect logic, orice concept trebuie să fie delimitat precis, așa încât să putem decide pentru fiecare obiect dacă acesta cade sau nu sub concept³²⁸. Dar, în aceste condiții, cum mai e posibilă expansiunea conceptelor? Ce putem adăuga sau scădea la/din conceptul de 7, de exemplu? Dacă adăugăm sau scădem ceva nu mai rămâne 7, ci ajungem la un concept nou. Și, totuși, Frege acceptă că definiția noilor tipuri de

³²⁷ Gotlob Frege, *Scriseri logico-filosofice*, I, p. 116.

³²⁸ *Ibidem*, p. 123.

numere, de pildă definiția fracțiilor, a numerelor complexe și altele, presupune „extensiuni de concepte”. Dar ține să precizeze: „Eu însumi nu atribui acestui apel la extensiunea conceptului o importanță decisivă”³²⁹.

Cu toate reținerile lui Frege, matematicile au recurs sistematic la expansiunea conceptelor: de exemplu, conceptul de rădăcină pătrată a fost extins pentru a include și numerele negative; conceptul de putere (definit la început numai pentru numerele naturale) a fost extins pe rând pentru a include și numărul zero, fracțiile, numerele reale și complexe; funcția logaritmică a fost extinsă de la numerele pozitive la cele negative etc. La fel se întâmplă și în fizică și în alte științe, mai larg oriunde sunt utilizate diferite metafore și analogii³³⁰ care extind conceptele dincolo de sfera în care au fost stabilite inițial. Cum e posibil acest lucru? E posibil deoarece gândirea, neavând nevoie neapărată de reprezentări și utilizând principiul identității, reușește să controleze în mare măsură calitatea enunțurilor prin respectarea unor reguli dinainte stabilite³³¹.

După cum am văzut, reținerile lui Frege pornesc din ambiguitățile echivalării relației de identitate cu relația de egalitate și, în egală măsură, din neputința de a distinge întotdeauna între obiecte și termeni, între obiecte și semnele lor. În procesul de expansiune conceptuală avem nevoie să ne detașăm de registrul intuitiv al obiectelor, așa încât procedura substituirilor să funcționeze numai în plan conceptual. De aceea, soluția lui Cassirer de a porni în analiza logică de la numerele ordinale, de la serii de numere, pare mai potrivită pentru procesul de expansiune a

³²⁹ *Ibidem*, p. 153.

³³⁰ Meir Buzaglo, *The Logic of Concept Expansion*, p. 1.

³³¹ Pornind de la Frege, Carnap ține seamă în considerațiile sale de problema dinamicii conceptelor, atrăgând atenția că explicația științifică se impune prin procesul de trecere de la *explicandum* la *explicatum*, oarecum după modelul unui „nucleu extensional” care se dilată pe baza asemănarilor; Quine, în linia lui Carnap, va aprecia și el că trebuie pornit de la relația de asemănare, dar nu neapărat de la forma logică a acesteia, ci de la asemănarea naturală, drept pentru care va susține că epistemologia trebuie să devină o știință naturală; Wittgenstein propune sintagma „asemănarilor de familie”, subliniind la un moment dat că un concept de număr poate fi extins după modelul unui fir care este tors prin împletirea fibrelor, așa încât rezistența firului nu este dată de o singură fibră care ar străbate toată lungimea lui, ci de suprapunerea acestora; Bachelard, mai atent la istoria științei, demonstrează de pildă că, în fizică, dacă avem în vedere conceptul de „masă”, acesta trece prin mai multe faze, de la o apreciere cantitativă grosolană, la o utilizare empirică mai precisă, apoi la faza în care conceptul de masă e definit „într-un corp de noțiuni” ($F = m \cdot a$), precum în fizica newtoniană, iar după aceea, în fizica relativistă a lui Einstein cunoaște forma $E = m \cdot c^2$. (Vezi mai larg Ioan Biriș, *Conceptele științei*, Editura Academiei Române, București, 2010, cap. VI 2). De fapt, dacă privim întreg contextul filosofic interbelic, în care lucrează și Blaga, tendinței puternice de afirmare a neopozitivismului, care nu este interesat de aspectele istorice, i se opune, la început mai plâpând, apoi tot mai viguros, tendința istorică nu doar în filosofia științei, ci și în metafizică (vezi și Florin Lobonț, *Noua metafizică engleză. O regretabilă necunoscută*, Editura Trei, București, 2002), domeniu în care, „răspunsurile neoidealiste au primit denumirea de «metafizică revizuită» și au fost puse în filiație cu actualele doctrine ale schimbării conceptuale...” (Gheorghe Clitan, *Pragmatică și postmodernism. Despre jocul raționalității și presupuzițiilor în abordarea metafizică a culturii*, Editura Solness, Timișoara, 2002, p. 177).

conceptelor. Căci numerele ordinale nu denotă obiectele ca atare, ci numai poziția lor într-o serie ordonată după o anumită caracteristică. De exemplu, dacă prin apelul la numerele cardinale putem număra copacii dintr-un pâlce de pădure, cu sistemul pozițional³³² al numerelor ordinale putem analiza numerele însele.

Poziția lui Frege pare să ne conducă la o dilemă: ori conceptul obținut prin expansiune este același concept, dar cu anumite diferențe față de situația inițială; ori, după expansiune, e vorba de un concept cu totul nou, ca și cum ar fi vorba de concepte care n-au fost conexe niciodată. Și dilema nu poate fi depășită câtă vreme rămânem cantonați în viziunea realistă a lui Frege, viziune conform căreia conceptele își au locul lor pe latura referinței, fapt pentru care, odată stabilite, conceptele nu s-ar mai putea schimba. Apoi, după opinia lui Frege, dacă ținem să rămânem în plan logic, atunci trebuie să acceptăm că acest plan implică și legile adevărului, iar aceste legi admit cel mult procesul de derivare a unui adevăr din alte adevăruri, nu o „dezvoltare”, o expansiune de adevăr. În consecință, procesul expansiunii nu ar avea ce căuta în logică.

Numai că evoluția cunoașterii științifice și matematice face apel masiv la expansiunea conceptelor, după cum am văzut, deci nu putem rămâne la poziția lui Frege. La urma urmei, după cum se poate observa și din exemplul lui Bachelard amintit mai înainte, suntem nevoiți să ținem seamă de evoluția, de dinamica cunoașterii științifice, proces în care sunt antrenate și conceptele, așa încât putem vorbi de diferite „faze” ale unui concept. Marea provocare pentru întreaga discuție în jurul acestei probleme este modul de înțelegere a identității. Oriunde intervine rațiunea și logica avem nevoie de principiul identității. În plan logic el ne cere ca, după ce am fixat conținutul și sfera unei noțiuni, acestea să rămână neschimbate (identice) pe tot parcursul operațiilor pe care le efectuăm, pentru că numai în acest fel putem accede la adevăr.

Dar aceasta înseamnă că este exclusă orice posibilitate de a îmbogăți conținutul și de a lărgi sfera unei noțiuni? Procesul cunoașterii ne arată că nu este cazul unei asemenea excluziuni. Și conținutul și sfera noțiunilor pot fi schimbate fără a încălca principiul identității, cu condiția ca, după ce s-au făcut schimbările, ele (conținutul și sfera) să rămână din nou neschimbate pe

³³² Meir Buzaglo, *The Logic of Concept Expansion*, p. 67.

parcursul operațiilor ce urmează. Teoria identității³³³ este însă mai necesară logicii decât oricărei alte discipline (așa cum observase și Blaga), cel puțin din două motive³³⁴: a) teoria identității este necesară logicii pentru completitudinea sa; b) teoria identității este, de asemenea, necesară și mai proprie logicii decât matematicii prin universalitatea sa (tratând despre toate obiectele fără parțialitate).

Chiar dacă adepții studiului dinamicii cunoașterii nu sunt de acord cu reținerea lui Frege față de expansiunea conceptelor, dezbaterile în jurul poziției lui Frege au avut și au încă un rol de ferment pentru clarificările logice din domeniu. Unii se străduiesc să respecte cerințele marelui logician german (în ideea că logica n-ar trebui să țină seamă de istorie, de dinamica cercetării); alții, dimpotrivă, acceptă teza revizuirii logicii în fața progreselor cercetării, acceptă tacit sau explicit că principiul identității trebuie slăbit, prin expansiune conceptuală obținându-se noi „faze” ale unui concept sau noi „stagii” ale respectivului concept.

8. 2. *Mecanismul logic al conceptelor dogmatice în viziunea lui Lucian Blaga*

Pentru interesele noastre de studiu în această lucrare, credem că, din poziția lui Frege cu privire la expansiunea conceptelor, trebuie să reținem cel puțin următoarele învățăminte.

În primul rând, procesul de expansiune al unui concept se constituie într-un câmp logic structurat, în cadrul căruia avem substituiri și treceri care pot avea multiple proprietăți. Respectând distincția lui Frege între sens și referință, precum și cerința sa de a conserva identitatea prin păstrarea referinței, putem apela la următorul exemplu simplu:

³³³ Marea dificultate a identității – după cum observase foarte fin chiar Aristotel – este că ea se aplică în diverse modalități: 1) identitatea numerică (atunci când un lucru are mai multe nume, dar el este numai unul, ca în exemplul „haină” și „manta”); 2) identitatea specifică (adică a speciei, când spunem că omul este om, ca specie; calul este cal etc.); 3) identitatea de gen (atunci când identificăm lucruri ce țin de același gen; de exemplu, omul și calul sunt mamifere). În foarte multe cazuri este vorba de identitatea numerică, așa cum am văzut și mai sus, dar și aceasta poate avea mai multe forme: a) identitatea numerică a definiției (ca în exemplul „hainei” și „mantalei”), la care face apel adesea și Frege, ca fiind cea mai puternică; b) identitatea numerică a propriului (de exemplu, „capabil de știință” și „om”); c) identitatea numerică prin accident (de exemplu, „Socrate” și „a fi muzical”) (Aristotel, *Organon*, vol. II, Editura IRI, București, 1998, pp. 310-311). În sens tare, așa cum își dorește Frege identitatea numerică, am văzut că aceasta este o relație care nu admite gradații. La modul rigid, consecințele imediate ar fi acelea că, din moment ce identitatea numerică nu permite gradații, atunci ea nu permite nici modificarea conținutului și sferei unei noțiuni, nu permite deci expansiunea conceptuală; totodată, identitatea numerică nu poate explica pluralitatea calităților. Pe această cale nu se poate ajunge decât la blocaj. Depășirea blocajului se face, de regulă, prin slăbirea identității, așa cum am văzut că procedează și Blaga când propune identități parțiale sau elastice.

³³⁴ W. V. O. Quine, *Philosophie de la logique*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean Largeault, Aubier, Paris, 2008, p. 93.

$$\{2 + 6\} = \setminus 8 = \{10 - 2\} = \setminus 8 = \{8 \cdot 1\} = \setminus 8 = \{16 : 2\} \text{ etc.}$$

$$\{3 + 5\} = / \quad \{11 - 3\} = / \quad \{4 \cdot 2\} = / \quad \{24 : 3\}$$

Exemplul ne arată că numărul 8, respectiv conceptul numărului 8 este exprimat în prima fază prin două sensuri diferite ($2 + 6$) și ($3 + 5$), fiecare prin operația de adunare; în faza a doua, același număr 8 este exprimat prin alte două sensuri diferite ($10 - 2$) și ($11 - 3$), de data asta prin operația de scădere; în faza a treia prin operația de înmulțire, iar în faza a patra prin operația de împărțire. În toate aceste faze substituirile sunt valide, multiplele sensuri păstrând aceeași referință, numărul 8. Adică expansiunea de la o fază la alta este admisă conform cerințelor lui Frege.

Din păcate, lucrurile nu sunt la fel de simple când discutăm de alte concepte, cum ar fi cele din fizică sau din alte științe. Dar exemplul ne învață că, în câmpul de expansiuni care se creează, noi putem întâlni structuri care ne dezvăluie noi proprietăți, cum ar fi aceea de univocitate, adică de relație de tip *univoc*, de la *mai mulți* – *la unu*, cum avem în prima fază a exemplului, când cele două sensuri ne conduc la același rezultat. Avem apoi și proprietatea de co-univocitate, în exemplul nostru prin trecerea la faza a doua, adică o relație de la *unu* – *la mai mulți*, de la numărul 8 la cele două sensuri care urmează.

Firește, putem avea relații de biunivocitate (de care s-a tot discutat în această lucrare), adică relații de la *unu la unu*, precum și relații de plurivocitate, de tipul *mai mulți* – *mai mulți*. Important este că, pe lângă nucleul identitar al unui concept, prin tot felul de expansiuni se poate crea un „înveliș” mai „fluid” al respectivului concept, fără să trecem la un concept cu totul nou. Această expansiune sau extensiune poate fi controlată logic dacă respectăm regulile de consecință sau de deductivitate, așa cum am arătat cu altă ocazie³³⁵. Notând, de exemplu, extensiunea cu *ext*, putem utiliza următoarea formulă:

$$y = \text{ext}(x) \leftrightarrow x \subset y \wedge x \neq y$$

³³⁵ Vezi Ioan Biriș, *Sociologia civilizațiilor. O abordare metodologică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, cap. 5.

E drept, x și y fiind diferiți, identitatea nu s-a mai păstrat în totalitatea ei, ci vom avea o identitate parțială. Însă, dacă s-au respectat regulile de consecință logică, nucleul conceptual poate fi conservat, x și y fiind două faze sau două stagii ale aceluiași concept.

Însă, pentru Lucian Blaga, după cum am văzut, câmpul logic (din cunoașterea paradisiacă) este cuprins, la rândul lui, în câmpul stilistic mai larg (din cunoașterea luciferică), așa încât putem vorbi de o expansiune în cadrul dubletelor conceptuale. Logica obișnuită trebuie lărgită pentru a cuprinde și categoriile abisale. În acest proces de lărgire, de expansiune conceptuală, ne pot ajuta foarte mult analogia și metodologia dogmatică.

În al doilea rând, analiza lui Frege ne atrage atenția asupra diferitelor tipuri de conținut pe care le au conceptele și asupra operațiilor cu aceste conținuturi. În exemplul lui Frege de trecere de la conceptul de „dreaptă” la cel de „direcția dreptei” în definirea paralelismului se precizează că e vorba de substituiri și de „transfer” de conținut. Dar contează foarte mult despre ce conținut vorbim și cu ce conținut operăm. Am văzut că trebuie să distingem între un conținut general al conceptelor (bazat pe identitatea de gen), un conținut specific (al notelor speciei) și un conținut total (care cuprinde și notele accidentale). De asemenea, trebuie reținut faptul că notele unui conținut conceptual nu se însumează pur și simplu, ci se integrează într-un tot, în care „se pătrund mutual și se unifică”³³⁶.

În al treilea rând, problema expansiunii conceptuale, după cum am văzut, aduce în discuție modificările de conținut și de sferă ale conceptelor, modificări care, în viziunea lui Frege, afectează sau chiar anulează identitatea în urma substituirilor. Dar, în logica clasică, până pe la începutul secolului XX, s-a susținut că legea raportului invers conținut-sferă funcționează în mod universal: respectiv, pe măsură ce crește conținutul unui termen, sfera acestuia se reduce, și invers. Pe această bază s-ar putea alcătui o „piramidă conceptuală” având în partea de jos conținutul cel mai larg, iar în partea superioară conținutul cel mai redus, la limită „nimicul”. În cazul religiei, această piramidă ne va pune în situația să avem la bază ființele particulare, individuale, iar în vârf Ființa supremă, Dumnezeu, care va avea conținutul cel mai sărac sau chiar vid, situație ce nu poate fi admisă.

³³⁶ Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1988, p. 182.

Această situație paradoxală poate fi depășită dacă ținem seamă de faptul că legea raportului invers conținut-sferă are o valabilitate limitată, respectiv ea este aplicabilă doar în cazul termenilor ordonați în aceeași serie. Ernst Cassirer³³⁷ se îndoiește de valabilitatea universală a acestei legi încă din anul 1910. Tot în 1910, logicianul român Ion Petrovici³³⁸ face o analiză nuanțată a legii și arată limitele în care ea este valabilă, anume doar în cazul noțiunilor ordonate în aceeași serie, iar Edmond Goblot³³⁹ face același gen de observații în 1917. Concluzia care se impune este aceea că putem avea situații în care atunci când crește conținutul unui termen să crească și sfera acestuia. Sau variația conținutului poate fi însoțită de o conservare a sferei, de o rămânere pe loc a acesteia, ori de o variație inversă³⁴⁰.

În al patrulea rând, așa după cum am văzut în capitolul 5 al lucrării de față, se impune să distingem între noțiunile generale și noțiunile colective, între conjuncțiile distributive și conjuncțiile colective. Există numeroase modalități și criterii după care se clasifică termenii. La această situație contribuie diversele operații prin care aceștia se obțin (abstractizări, generalizări, comparații, analize, determinări, specificări, diviziuni etc.). Pentru nevoile analizei noastre interesează îndeosebi clasificările termenilor în termeni generali și singulari, respectiv în termeni divizivi (distributivi) și colectivi. Teodor Dima atrage atenția că în clasificarea termenilor trebuie să ținem seamă și de contextele în care ne aflăm, respectiv contextele predicative sau cele semantice³⁴¹.

La modul general, termenii pot să desemneze indivizi, relații sau funcții³⁴², numite de regulă „lucruri”. În context predicativ interesează modul în care se raportează termenul-predicat la termenul-subiect. Predicatele trebuie să stea întotdeauna pe lângă anumite „lucruri”. De aceea, de exemplu, o expresie de genul „totul este rotund” (în sensul că toate lucrurile sunt rotunde) nu poate fi exprimată corect sub forma „ $(\forall) r$ ”. Corectă este doar expresia „ $(\forall x) Rx$ ” (Pentru orice x , dacă x este un lucru, atunci x este rotund)³⁴³.

Ținând seamă de aceste observații, un termen-subiect este *termen general* dacă termenul-predicat (fie actual, fie potențial) este predicabil despre fiecare component al clasei subiectului. În

³³⁷ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, op.cit.

³³⁸ Ion Petrovici, *Teoria noțiunilor*, București, 1910.

³³⁹ Edmond Goblot, *Traité de logique*, cinquième édition, Armand Colin, Paris, 1929 (prima ediție 1917).

³⁴⁰ Teodor Dima, Teoria termenilor, în vol. Dragan Stoianovici, Teodor Dima, Andrei Marga, *Logică generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991, p. 96.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 85-87.

³⁴² Peter Hinst, *Logische Propädeutik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1974, p. 30.

³⁴³ Theodor Bucher, *Einführung in die angewandte Logik*, Walter de Gruyter, Berlin/NewYork, 1987, p. 164.

schimb, vorbim de un *termen singular* în calitatea lui de termen-subiect atunci când el denotă un obiect determinat (nu o clasă), respectiv când predicăția se face despre un subiect privit ca o unitate indivizibilă. Dacă trecem la contextul semantic, atunci se poate spune că termenii generali au referințe divizate, iar termenii singulari au referințe nedivizate³⁴⁴.

Trebuie să observăm însă că distincția termenii generali – termenii singulari nu este una rigidă, dimpotrivă, este o distincție relativă. Orice termen general poate fi transformat în termen singular dacă se utilizează un prefix de individualizare, cum spune Frege (pronume demonstrativ, articol hotărât etc.). În momentul în care o clasă de obiecte (termen general) este individualizată, ea devine termen singular. Clasificarea termenilor în „generali” și „singulari” este foarte apropiată de clasificarea în „termeni divizivi” (distributivi) și „termeni colectivi”. Această apropiere se datorează utilizării noțiunii de „clasă de obiecte”. Dacă respectiva clasă de obiecte este privită ca o „colecție” de lucruri, ea exprimă un termen general. În plus, dacă acestei clase de obiecte i se atribuie prin predicăție numai proprietăți care sunt valabile pentru fiecare element al clasei, atunci termenul-subiect (termen general) este și un termen *diviziv* (sau distributiv). În schimb, dacă acea clasă de obiecte este privită ca un „întreg” (nu ca o simplă colecție), ca o „totalitate”, caz în care proprietățile clasei nu sunt valabile și pentru componentele ei, atunci respectivul termen-subiect va fi un termen *colectiv*.

Aceasta înseamnă că în context predicățional orice termen general poate fi diviziv sau colectiv. Pe de altă parte, întrucât termenii generali se pot converti în termenii singulari, rezultă că aceștia din urmă pot fi priviți și în calitate de termenii colectivi. Cu precizarea că dacă trecem în context semantic, atunci putem întâlni termenii colectivi determinați astfel de către referința lor. Dacă referința este unică, este o totalitate, termenii nu mai pot fi judecați sub raportul gen – specie, ci doar sub raportul întreg – parte (de care se ocupă logica partitivă, numită și mereologie).

Solidară cu distincția noțiuni divize (distributive) – noțiuni colective este și împărțirea operatorului conjuncției logice în *conjuncție distributivă* și *conjuncție colectivă*. În timp ce conjuncția distributivă joacă rolul unui *indicator rigid* (unidimensional) pentru elementele (notele) unei noțiuni, conjuncția colectivă exprimă mai degrabă un *generator* pentru toate posibilitățile latente ale acelei noțiuni. Deși teoretizarea distincției dintre conjuncțiile distributive și cele colective este săracă și de dată recentă, considerăm că această distincție este esențială pentru înțelegerea conceptelor religioase. Prin intermediul conjuncției distributive sunt corelate elementele sau notele într-o clasă în sens de „colecție”, context în care fiecare component are

³⁴⁴ Teodor Dima, *op. cit.*, p. 87.

proprietățile predicate. În schimb, conjuncția colectivă permite și integrarea altor tipuri de proprietăți, care pot fi particulare și accidentale.

Considerăm că avem – în acest moment – instrumentele necesare pentru a pune în lumină concepția lui Blaga privind noțiunile dogmatice³⁴⁵. Ne amintim cum insistă Lucian Blaga asupra rolului jucat de către Philon din Alexandria în afirmarea metodologiei dogmatice, formulând „paradoxia” următoare: substanța primă emană existențe secundare fără a sărăci cu nimic.

Pentru logica obișnuită, o asemenea idee este de neînțeles, este stranie, misterioasă. Deoarece, „logic obișnuit”, pe înțelesul tuturor, ar însemna că din noțiunea de „substanță primă”, sustrăgându-se anumite „note”, „substanța primă” ar trebui să se diminueze, să devină mai „săracă”. Or, substanța philoniană se păstrează aceeași. Cum e posibil? Lucrurile pot deveni „inteligibile” dacă ținem seama de unele precizări făcute mai sus. Respectiv, trebuie să ne ferim de greșeala comună de a gândi în general conținutul unei noțiuni ca „sumă de note”, când el este „totalitate de note”. Aceasta înseamnă că noțiunea, în conținutul său, trebuie privită în acest caz din unghi „colectiv”, nu distributiv. Un exemplu banal ne poate fi de ajutor: dacă, să spunem, din noțiunea „școală” scădem nota „culoarea zidurilor”, noțiunea „școală” nu a sărăcit cu nimic prin aceasta, ea păstrându-se ca atare.

În alți termeni, drumul parcurs de la substanța primă la substanțele derivate nu trebuie imaginat ca de la o „sumă de note” individuale la alte note individuale, ci ca de la „grupuri – totalități” la alte „grupuri – totalități”, caz în care notele individuale nu pot influența. Philon își complică însă dogma emanației și cu ideea (altă formulă dogmatică, va aprecia Blaga) că emanațiile rămân unite cu substanța primă. În plus, doctrina creștină³⁴⁶ potențează complicațiile

³⁴⁵ În cele ce urmează vom relua o serie de idei din studiul nostru, Ioan Biriș, *Logică dogmatică și paraconsistență la Lucian Blaga*, în vol. *Meridian Blaga*, 5, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.

³⁴⁶ Am subliniat în mod repetat că pe Lucian Blaga îl interesează dogmele creștine în calitate de metafizician, nu neapărat sub aspect teologic. Există – atrage atenția Blaga și în cursul său de filosofia religiei – o metafizică creștină făurită de Sfinții Părinți și de Sinoadele ecumenice în perioada cuprinsă din secolul al doilea până în secolul opt d. H. „Prin crearea și formularea dogmelor, metafizica creștină a formulat un *tip special de gândire*, de a cărei reliefare și punere în lumină m-am ocupat personal în câteva lucrări mai vechi ale mele, îndeosebi în *Eonul dogmatic*”. Acest tip special de gândire, continuă Blaga, presupune climatul spiritual elenist și gnosticismul lui Philon din Alexandria, dar și-a găsit împlinirea în metafizica creștină. Această metafizică – îndeosebi prin dogma trinitară și prin dogma hristologică – pune accent pe supra-logic (Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, text stabilit de Dorli Blaga, Christu Nastu și G. Pișcoci Dănescu, Fronde, Alba Iulia – Paris, 1994, p. 125). O lucrare oarecum singulară până acum în literatura românească de specialitate, prin analiza logică a limbajului biblic, este cea a profesorului Florea Lucaci, *Propoziții biblice. Interpretări logico-filosofice*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

dogmei când susține că „derivatul însuși e ceva nescăzut și egal întrutotul cu izvorul, cu originea. Logosul prin nimic inferior Tatălui”³⁴⁷.

Pentru a înțelege și aceste formule avem nevoie de nuanțe noi. Să exemplificăm. De obicei, în diversele manuale de logică, noțiunea „om” apare la rubrica „noțiuni distributive”. Explicația: notele din conținutul noțiunii se aplică (se distribuie) fiecărui individ uman. Dacă prin „om” înțelegem „ființă rațională”, atunci apelativul de „noțiune distributivă” ne arată că nota „ființă rațională” funcționează ca un *indicator* unidimensional, aplicându-se fiecărui individ uman în parte. Aceeași noțiune poate fi privită însă și din perspectivă colectivă. În acest caz prin conținutul noțiunii „om” trebuie să înțelegem notele definitorii în totalitatea lor, ceea ce înseamnă că vom avea proprietăți noi, valabile pentru conținutul noțiunii „om” privit ca întreg, adică proprietăți de proprietăți. De pildă, „creator de artă”, „creator de religie” etc. Asemenea note exprimă proprietăți ale notei „ființă rațională”. Respectiv, gândit ca totalitate, conținutul noțiunii nu va mai indica o unică dimensiune aplicabilă fiecărui individ, ci va funcționa mai degrabă ca un *generator* de note pentru posibilitățile latente ale noțiunii. Asemenea note nu mai sunt valabile pentru fiecare individ în parte, ci doar la nivel de întreg, noțiunea „om” apărând în acest fel ca una „colectivă”.

Revenind acum la complicația dogmei emanației formulată de către Philon (emanațiile rămân unite cu substanța primă), lucrurile s-ar putea tălmăci sub aspect logic în felul următor: conținutul general al substanței prime *implică* logic emanațiile, dar nu și invers. Emanatiile sunt „note” valabile pentru substanța primă, reprezintă „atribute” ce intră în conținutul substanței prime, deși pot depăși sfera substanței prime. Fiind „note” implicate de substanța primă, rezultă că emanațiile sunt unite cu substanța primă într-o legătură ca de la principiu la consecință.

Această legătură de tip principiu – consecință nu mai este valabilă când avem în vedere conținutul total al unei noțiuni. Pentru înțelegerea conținutului total avem nevoie de ideea potențialului, a noului care poate apărea ca o variație în spectrul notelor. În acest caz orice particularitate manifestată la un individ care intră în sfera noțiunii va deveni notă pentru conținutul total al noțiunii. Partea se poate ridica astfel (prin potențialitățile sale) la nivelul întregului, așa cum se întâmplă cu holomerii teoretizați de Constantin Noica. Luarea în calcul a ideii de „conținut total” poate aduce, pe această cale, o anumită clarificare și pentru complicația din dogmatica creștină după care Logosul nu este cu nimic inferior Tatălui.

³⁴⁷ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 214.

Deși Logosul rămâne egal cu Tatăl, Tatăl reprezintă, logic, cum ar spune Kant, principiul de cunoaștere³⁴⁸ pentru noțiunea derivată. Altfel însă, prin potențialul conținutului total al noțiunii „Logos”, această noțiune nu apare cu nimic mai sărăcită decât noțiunea ce are drept conținut total pe „Tatăl”³⁴⁹. Pentru logica obișnuită, dogmele apar însă în mod clar ca paradoxuri. Întregul rămâne identic cu el și nu rămâne, partea este parte și nu este, căci poate fi egalul întregului etc. Pe Lucian Blaga îl interesează nu doar semnalarea acestor dogme³⁵⁰, ci mai ales mecanismul logic prin care se ajunge la acestea. Sintetic spus, dogmele se nasc în cadrul unei mișcări logice în doi timpi: a) stabilirea unei antinomii: b) transfigurarea antinomiei, adică scindarea conceptelor solidare³⁵¹.

În cadrul acestui mecanism, momentul al doilea pare cel mai cețos, mai puțin inteligibil. El vizează atât raportul conținut – sferă din logica noțiunilor, cât și raporturile dintre noțiuni³⁵². Termenii de „transfigurare” și de „scindare” au mai mult un rol sugestiv-metaforic și e nevoie de stabilirea unor sensuri mai precise pentru operațiile vizate de Lucian Blaga. Întrucât transfigurarea antinomiei se realizează prin scindarea conceptelor solidare, accentul trebuie pus pe acest proces de „scindare” (așa cum am văzut că se întâmplă și în cazul tratării matematice a mulțimilor transfinită de către Cantor). Credem că atunci când Blaga vorbește de scindarea solidarității conceptelor, el are în vedere distrugerea legăturilor logic-normale dintre conținuturile a două noțiuni concordante, respectiv are în vedere ceea ce uneori a fost numit drept proces de cunoaștere prin separare, prin despărțire sau fracționare. Când aceste legături sunt afectate se va ajunge la situații paradoxale. Două situații ni se par tipice din seria exemplor

³⁴⁸ Immanuel Kant, *Logica*, Editura Trei, București, 1996, p. 154.

³⁴⁹ Referindu-se la Origen, „cel mai însemnat gânditor”, „capul cel mai speculativ” al primelor veacuri creștine de dinainte de primul sinod de la Niceea, Lucian Blaga arată că pentru acest gânditor cele trei ipostasuri ale Divinității nu sunt de aceeași putere și însemnătate, Logosul fiind inferior Tatălui, iar Sfântul Duh inferior Logosului, ipostasurile aflându-se ca într-o creație serială în degradare, proprie mai degrabă cosmologiei babiloniene (Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, pp. 127-130).

³⁵⁰ Insistând asupra originii termenului de „dogmă” în tradiția creștină, Aurel Codoban atrage atenția că, în vechea greacă, *dogmata* avea un sens disciplinar, juridic, aidoma unui decret sau ordonanță; în primele trei secole creștine, Sfinții Părinți desemnează prin acest termen ceea ce se impune credinței și practicii religioase creștine; abia din secolul al IV-lea dogma va semnifica doctrina Evangheliilor; dacă în Evul Mediu termenul este puțin utilizat, el va reveni cu ocazia Conciliului de la Trent, cu sensul „de adevăr sigur și regulă fixă transmisă de Apostoli, opusă inovațiilor”; astăzi, termenul desemnează „formula unei credințe ferme”, exprimată într-o „formulare stereotipă” (Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 164).

³⁵¹ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, p. 222.

³⁵² Vezi și Ioan Biriș, On the logic of religious terms, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, volume 8. nr 22, Spring 2009; Ioan Biriș, Despre logica noțiunilor religioase, în *Probleme de logică*, vol. XIII, Academia Română, București, 2010.

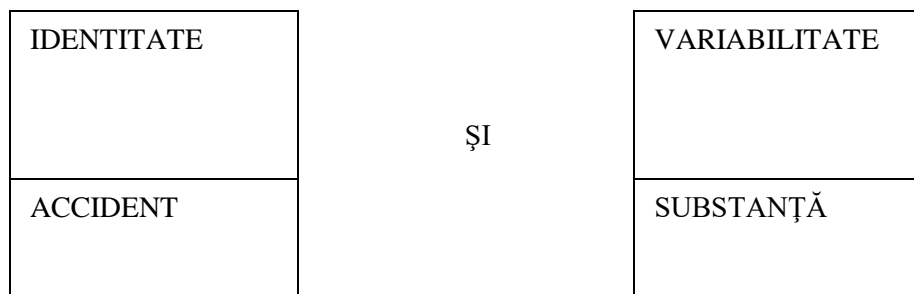
analizate de Lucian Blaga în *Eonul dogmatic*: a) dogma transsubstanțializării (euharistiei); b) dogma trinității.

Dogma Transsubstanțializării. Această dogmă se referă la transformarea euharistică a vinului și pâinii în sângele și trupul Domnului³⁵³. În mod logic normal – în interpretarea lui Blaga – există două situații de concepte aflate în relație de subordonare, solidare logic, respectiv noțiuni concordante: identitatea în raport cu substanța; variabilitatea în raport cu accidentul. Ceea ce poate fi redat schematic în felul următor:

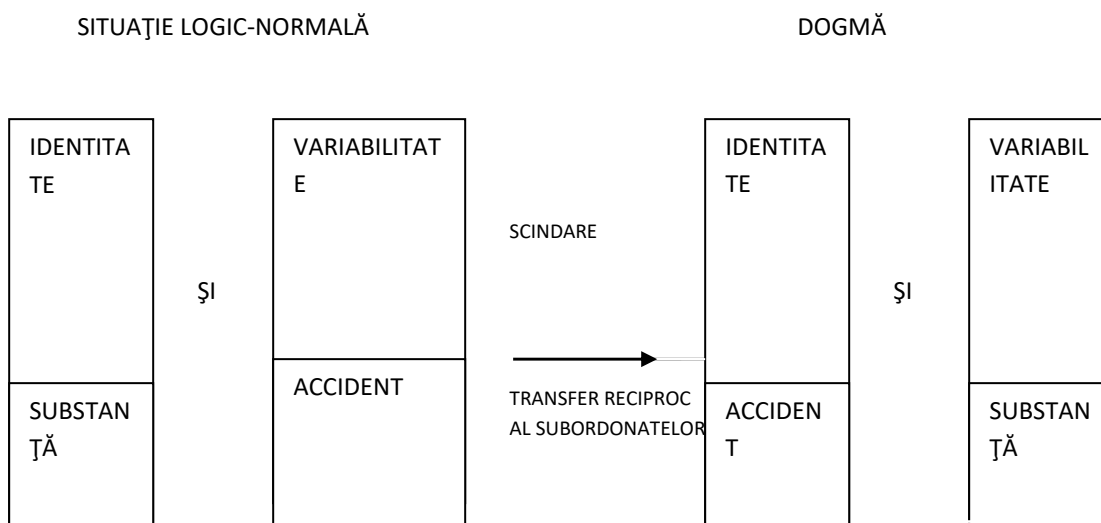


Dogma ne spune însă că o substanță se transformă în altă substanță, iar situația logică normală este transfigurată într-o situație nouă, antinomică, după cum urmează:

³⁵³ În limba greacă termenul „*euharistie*” înseamnă „mulțumire” și exprimă taina „prin care, sub forma pâinii și a vinului, creștinul se împărtășește cu Trupul și Sângele Domnului, prezente în mod real prin prefacerea elementelor la Sf. Liturghie”. Această taină a fost întemeiată la Cina cea de Taină (George Remete, *Dogmatica ortodoxă*, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba-Iulia, 1996, p. 314).



Această nouă situație este antinomică, întrucât ceea ce este accidental este în același timp și peren, identic, iar ceea ce este substanță este și atribut, variabilitate. La această situație s-a ajuns prin distrugerea solidarității, a concordanței din raporturile normale dintre noțiuni și prin transferul reciproc al subordonatelor între cele două perechi de noțiuni, ca în schema de mai jos:



Generalizând, această situație poate fi descrisă conform schemei de mai jos, unde G semnifică termenul general, iar S termenul subordonat:

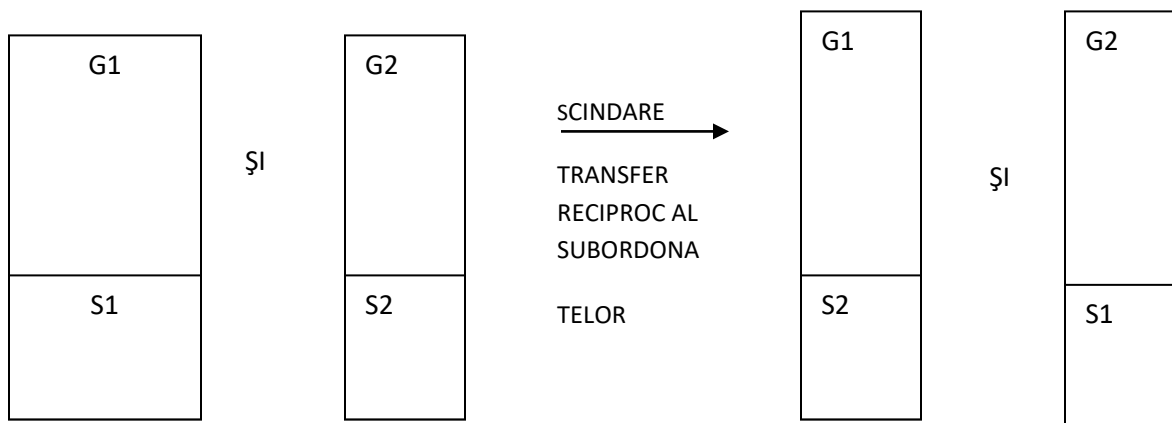


Figura 15. Schema logică a dogmei transsubstanțializării

După cum am văzut, în dogma transsubstanțializării accentul cade pe *raporturile dintre noțiuni*. Situația normală logică dintre noțiunile concordante identitate – substanță este transformată, în dogmă, într-o situație nouă, unde noțiunea de identitate este pusă într-un raport nou cu noțiunea de accident. La fel se procedează și cu celălalt cuplu de noțiuni: de la raportul variabilitate – accident se ajunge la cel paradoxal de variabilitate – substanță. Din schemele pe care le-am prezentat mai sus sperăm că lucrurile au devenit clare sub aspect formal. Dar cum se justifică aceste transformări? Punem întrebarea deoarece, după cum ne sugerează și Lucian Blaga, nu e vorba de o simplă combinatorică, de un joc gratuit al minții, ci de o modalitate de cunoaștere profundă, extrem de subtilă. În lumina celor prezentate de noi, lucrurile stau în felul următor: situația normală logică (în care cuplurile de noțiuni se află în raport de concordanță) presupune funcționarea implicită a conjuncției distributive, care se desfășoară după un indicator unidimensional de la identitate la substanță (aici „și – și” leagă note de același tip, ceea ce este „peren” se distribuie de la identitate la substanță ca de la general la particular). La fel se întâmplă și în cazul cuplului de noțiuni variabilitate – accident.

Ceea ce aduce dogma nou față de situația considerată normală este trecerea de la conjuncția distributivă la conjuncția colectivă. În modalitatea colectivă conjuncția nu mai corelează doar note de același tip, ci note diferite, inclusiv opuse, contradictorii, astfel că alături de identitate se va regăsi și accidentul, iar alături de variabilitate va sta și substanța, identicul. Scurt spus: „secretul” logic al dogmei transsubstanțializării stă în trecerea neexplicită de la conjuncția distributivă a notelor la conjuncția colectivă a acestora. Așa se obține paradoxul, respectiv situația logică de paraconsistență.

Dogma Trinității. Aceasta este dogma esențială a creștinismului, despre care s-a scris o literatură imensă, îndeosebi teologică. Pentru teologia creștină monoteistă Dumnezeu este unul, dar în trei persoane³⁵⁴. Paradoxul logic este vizibil de la o primă privire, căci, pe de o parte, Dumnezeu este același în trei persoane, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, este același după expresia biblică paradigmatică „Eu și Tatăl Meu una suntem” (Ioan 10, 30); pe de altă parte, cele trei persoane sunt diferite una de alta. Totodată, trinitatea este în unitate, deoarece nu există trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu.

O reprezentare cu ajutorul unui triunghi³⁵⁵ al trinității creștine ne poate ajuta să înțelegem mai bine cele spuse mai înainte:

³⁵⁴ Vezi și Ioan Biriș, On the Logic of Christian Trinity: Co-inherence and the Nesting Relationships, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 17, issue 50 (Summer 2018): 17-29.

³⁵⁵ Vladimir Lobovikov, The Trinity Triangle and the Homonymy of the Word „Is” in Natural Language, *Philosophy Study*, Volume 5, Number 7, July 2015 (Serial Number 43).

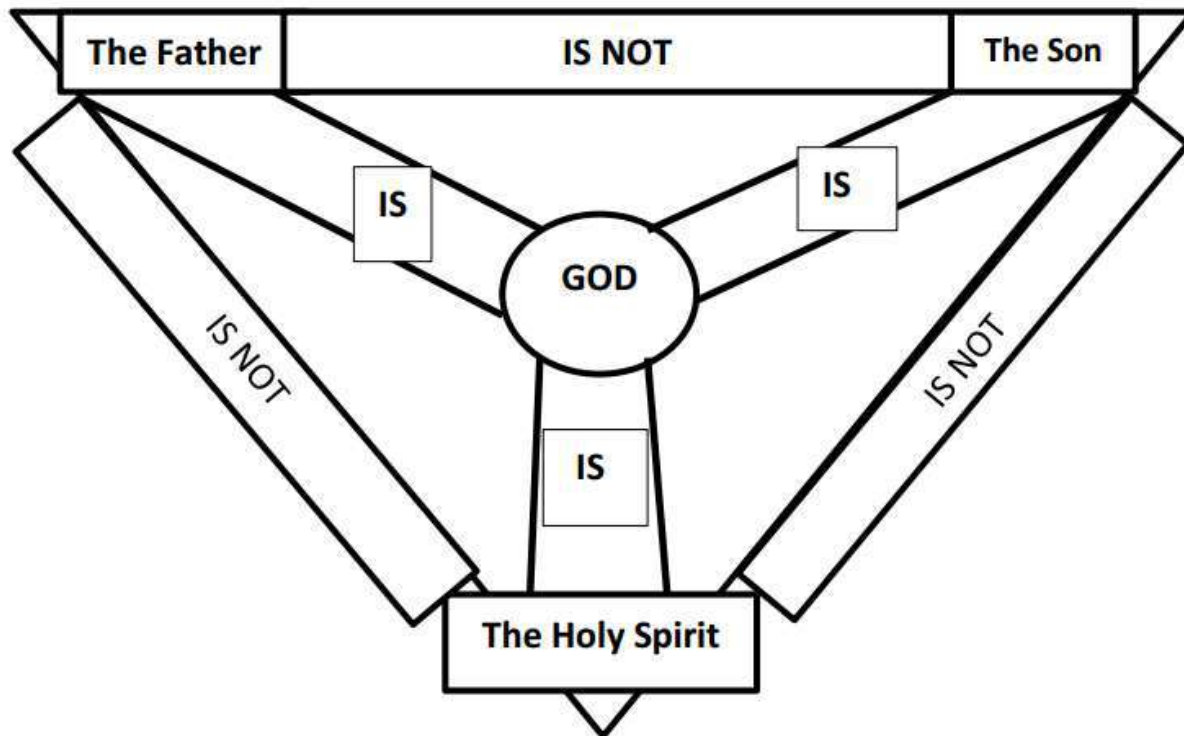


Figura 16. Triunghiul Trinității Creștine (Vladimir Lobovikov)

Despre dificultățile de înțelegere a acestei situații s-a scris enorm, istoria literaturii teologice creștine oferindu-ne, de-a lungul secolelor, numeroase interpretări, dintre care nu puține erezii. Lucian Blaga este informat despre aceste dezbateri, scriind el însuși despre unele concepții, precum cele ale lui Origen ori Pseudo-Dionisie Areopagitul. Despre influența acestuia din urmă, de exemplu, afirmă că, „fără Dionisie Areopagitul, aproape că nici Toma D’Aquino nu poate fi imaginat”³⁵⁶, deși Dionisie Areopagitul, la vremea sa, încă adăuga concepției dogmatice creștine elemente de neoplatonism, precum modelul emanației³⁵⁷.

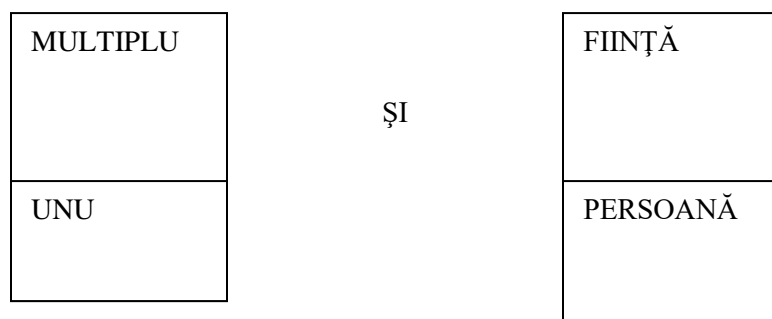
Însă, subliniem încă o dată, filosoful Lucian Blaga nu este interesat de dezbaterile strict teologice asupra dogmei, ci de tipul de cunoaștere oferit de aceste construcții, respectiv de mecanismul logic al acestora, cu scopul de a cuprinde cunoașterea dogmatică în câmpul general al cunoașterii științifice și metafizice. Căci filosoful nostru urmărea, după cum am subliniat de mai multe ori, lărgirea deopotrivă a cunoașterii (prin cunoașterea luciferică) și a logicii și metodologiei cunoașterii (prin metoda dogmatică), ceea ce ar permite, crede Blaga, o înțelegere a

³⁵⁶ Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, p. 133.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 136.

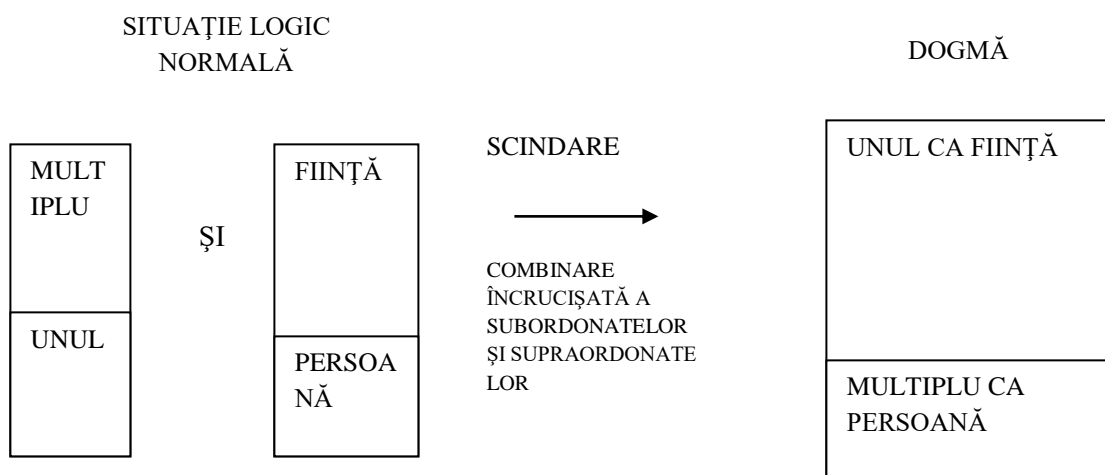
științei din perspectiva stilurilor culturale și a cunoașterii, în genere, din perspectiva abisalului, a câmpurilor stilistice produse de inconștient.

Așadar, în cazul dogmei trinității creștine, la fel ca în cazul dogmei transsubstanțializării, Lucian Blaga este interesat din ce cupluri conceptuale se naște dogma și cum se produce actul scindării logice. Din moment ce dogma trinității ne vorbește despre o trinitate în unitate, atunci e limpede că, logic și metafizic, raportul conceptual avut în vedere este acela dintre multiplu și unu; iar când e vorba de „treimea” persoanelor în Dumnezeu, raportul conceptual este între noțiunile de ființă și persoană³⁵⁸. Situația raporturilor conceptuale poate fi reprezentată după cum urmează:



³⁵⁸ În literatură de specialitate, nu de puține ori s-a pus problema naturii limbajului religios creștin, s-au pus și se pun întrebări legate de natura cuvintelor din textul biblic. Or, natura acestor cuvinte ne spune că „a fi la Dumnezeu înseamnă a fi în Dumnezeu” (Michel Henry, *Cuvintele lui Hristos*, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 103), că e vorba de un proces de autogenerare. De fapt, încă Sfântul Grigorie de Nazianz, în scrierile sale polemice, subliniază la un moment dat, aproape într-un limbaj modern: „Tatăl nu este nici nume de ființă, nici nume de energie, ci este un nume de *relație* (s. n.) și de *arătare* (s. n.) cum este Tatăl față de Fiul și Fiul față de Tatăl” (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu*, Editura Herald, București, 2004, p. 90). Adică, așa cum am arătat pe parcursul acestei lucrări, fiind vorba de relație, înseamnă că suntem în sfera logicului pur. Drept pentru care, unii autori subliniază că „inteligibilitatea Scripturilor presupune logică”, iar prologul Evangheliei după Ioan ar trebui tradus în felul următor: „La început a fost Logica, și Logica a fost cu Dumnezeu, și Logica a fost Dumnezeu” (Norman Geisler, *Apologetică creștină*, traducere de Livius Pup Percy, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois U.S.A., 1992, p. 38). Iar în ceea ce privește procesul de „arătare” (termen pe care l-am subliniat, de asemenea, în citatul de mai sus din textul lui Grigorie de Nazianz), acesta este un aspect intuitiv, aspect pe care, unii analiști contemporani, așa cum este și cazul lui Ian Ramsey, îl suprasolicită în constituirea unui „model de dezvoltare”, model ce – spre deosebire de cele „picturale”, descriptive – este unul mai degrabă comunicațional, unul care *indică* misterul, îl evocă, nu îl descrie (vezi și Norman L. Geisler, *Filozofia religiei*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999, p. 262). S-a dovedit însă că și astfel de încercări de „modelare” pot fi reduse, în cele din urmă, la procedura mai largă a analogiei (*ibidem*, p. 326), procedură la care a apelat și Lucian Blaga.

Cel puțin sub aspect numeric, subliniază Blaga, subordonarea lui „unu” față de „multiplu” e logic normală, așa cum este firească și subordonarea noțiunii de „persoană” față de cea de „ființă”. Dar și aici metoda dogmatică produce efecte neașteptate, întrucât dogma trinității va postula unul ca ființă și multiplul ca persoană.



Iar prin generalizare vom avea:

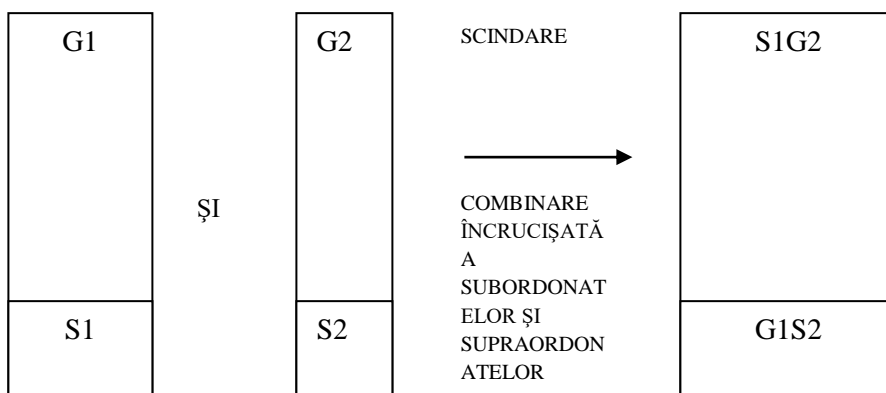


Figura 17. Schema logică a dogmei trinității

În cazul dogmei trinității accentul logic se mută pe *raportul conținut – sferă*. În situație normală logic, cuplul de noțiuni multiplu – unul (cel puțin sub aspect numeric) și ființă – persoană respectă legea raportului invers conținut – sferă din aceeași serie. În spiritul gândirii teologice este important însă să ne imaginăm o ierarhizare a totalității ființelor. Unde vom ajunge respectând „normalitatea” logică? Unul va avea conținutul cel mai bogat iar Ființa, genul suprem, va avea conținutul cel mai sărac, chiar vid, adică Ființa va fi totuna cu Neființa, așa cum a arătat Hegel în mod magistral.

Să observăm că lucrurile se întâmplă așa în plan logic numai câtă vreme rămânem la conținutul general și la conținutul specific al noțiunilor. Dacă vom lua însă în calcul *conținutul total* al noțiunilor (adică să avem în vedere nu doar notele determinative, ci și pe cele variabile), atunci legea raportului invers conținut – sferă nu mai funcționează. Vom avea astfel situația surprinsă de E. Goblot, în conformitate cu care conținutul crește și descrește în același timp cu sfera³⁵⁹. Folosindu-se și aici conjuncția colectivă (deoarece conținutul total nu se poate obține prin conjuncție distributivă), Unul va ajunge Ființă supremă, dar nu ca ființă vidă, ci ca realitate totală. Așadar, „secretul” logic al dogmei trinității constă în trecerea neexplicită de la conținutul general al noțiunilor la conținutul total al acestora.

Cele arătate de noi pe parcursul acestei lucrări credem că îndreptătesc aprecierea lui Tudor Vianu, după care „Lucian Blaga este un om de știință, preocupat să distingă, să clasifice, să ordoneze o materie intelectuală de care se apropie cu minuțiile unui analist”³⁶⁰. Dar și pe cele ale lui Vasile Băncilă (pe care Blaga îl considera la un moment dat „cel mai prețios exeget al operei mele filosofice dintre tineri”), exegetul care subliniază că Blaga „a încercat să facă pentru inconștient ceea ce Kant a făcut pentru conștiință”³⁶¹. Și, adăugăm noi, a încercat să lărgească hotarele logicii pentru a face loc metodologiei conceptelor dogmatice, fără de care nu am găsi nicio cale rațională pentru cuprinderea transcendentului.

³⁵⁹ Edmond Goblot, *Traité de logique*, cinquième édition, Armand Colin, Paris, 1929, p. 115.

³⁶⁰ Tudor Vianu, *Natura, cultura și semnificația metafizică în unitate*, în vol. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Antologie de texte *din și despre* opera filosofică de Angela Botez, Editura Științifică, București, 1996, p. 201.

³⁶¹ Vasile Băncilă, *Un mod al logosului în inconștient*, în vol. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, p. 198.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări ale lui Lucian Blaga

Blaga, Lucian, Eonul dogmatic, în vol. *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983.

- , Censura transcendentă, în vol. *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*.
- , Despre conștiința filosofică, în vol. *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*.
- , Cunoașterea luciferică, în vol. *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*.
- , Experimentul și spiritul matematic, în vol. *Opere, 8, Trilogia cunoașterii*.
- , Orizont și stil, în vol. *Opere, 9, Trilogia culturii*, Editura Minerva, București, 1985.
- , Spațiul mioritic, în vol. *Opere, 9, Trilogia culturii*.
- , Geneza metaforei și sensul culturii, în vol. *Opere, 9, Trilogia culturii*.
- , Știință și creație, în vol. *Opere, 10, Trilogia valorilor*, Editura Minerva, București, 1987.
- , Gândire magică și religie, în vol. *Opere, 10, Trilogia valorilor*.
- , Artă și valoare, în vol. *Opere, 10, Trilogia valorilor*.
- , Aspecte antropologice, în vol. *Opere, 11, Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, București, 1988.
- , Diferențialele divine, în vol. *Opere, 11, Trilogia cosmologică*.
- , Ființă istorică, în vol. *Opere, 11, Trilogia cosmologică*.
- , Curs de filosofia religiei, Fronde, Alba Iulia – Paris, 1994.

Bibliografie generală

Afloroaei, Ștefan, Antinomii ale intelectului ecstateric, în *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii* (coord. Dumitru Ghișe, Angela Botez, Victor Botez), Editura Cartea Românească, București, 1987.

- Albu, Adrian C., *O istorie a matematicii. Antichitatea până în secolul VI (XIII)*, Editura Nomina, Pitești, 2009.
- Alekseevskij, D. V., Vinogradov, A. M., Lychagin, V. V., *Geometry I. Basic ideas and concepts of differential geometry*, Springer – Verlag, Berlin/Heidelberg, 1991.
- Ariew, Roger, La vitalité de la science d'Aristote au dix-septième siècle : l'explication des observations astronomiques de Galilée, în vol. *Esprits modernes*, Editura Universității din București, 2003.
- Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996.
- Aristotel, *Organon*, vol. I, Editura IRI, București, 1997.
- Bănărescu, Petru, *Principiile și metodele zoologiei sistematice*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1973.
- Băncilă, Vasile, Un mod al logosului în inconștient, în vol. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Antologie de texte din și despre opera filosofică de Angela Botez, Editura Științifică, București, 1996.
- Becheanu, Mircea, Geometria algebrică: model și metodologie, în vol. Mihai Drăgănescu, Caius Iacob (coordonatori), *Matematica în lumea de azi și de mâine*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1985.
- Béziau, Jean-Yves, Mystérieuse Identité, în *Le même et l'autre. Identité et différence*, Actes du XXXI^{ème} Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.), Budapest, 2006.
- Biagioli, Francesca, *Space, Number, and Geometry from Helmholtz to Cassirer*, Springer, International Publishing Switzerland, 2016.
- Biriș, Ioan, Ideea de câmp cultural în filosofia lui Lucian Blaga, în *Revista de filosofie*, Editura Academiei Române, București, tom XL, nr. 6, 1993.
- Biriș, Ioan, *Sociologia civilizațiilor. O abordare metodologică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000.
- Biriș, Ioan, Preeminence de la nature ou preeminence de l'histoire? Galilée et Vico, în vol. *Esprits modernes*, Editura Universității din București, 2003.
- Biriș, Ioan, Logică dogmatică și paraconsistență la Lucian Blaga, în vol. *Meridian Blaga*, 5, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.

- Biriș, Ioan, Natura conceptuală a matricei stilistice la Lucian Blaga, în vol. *Meridian Blaga*, 6, Filosofie, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006.
- Biriș, Ioan, *Totalitate, sistem, holon*, ediția a doua, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2007.
- Biriș, Ioan, On the logic of religious terms, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, volume 8. nr 22 , Spring 2009.
- Biriș, Ioan, Despre logica noțiunilor religioase, în *Probleme de logică*, vol. XIII, Academia Română, București, 2010.
- Biriș, Ioan, *Conceptele științei*, Editura Academiei Române, București, 2010.
- Biriș, Ioan, *Filosofia și logica științelor sociale*, Editura Academiei Române, București, 2014.
- Biriș, Ioan, On the Logic of Christian Trinity: Co-inherence and the Nesting Relationships, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 17, issue 50 (Summer 2018).
- Biriș, Ioan, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, Editura Eikon, București, 2019.
- Bochenski, J. M., *Formale Logik*, Freiburg/München, Dritte Auflage, Verlag Karl Alber, 1970.
- Boole, George, *An investigation of the laws of thought*, Macmillan and Co., Cambridge, 1854.
- Boole, George, *The mathematical analysis of logic*, Philosophical Library, New York, 1948.
- Botez, Angela, *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Antologie de texte din și despre opera filosofică, Editura Științifică, București, 1996.
- Bottici, Chiara, *Men and States. Rethinking the Domestic Analogy in a Global Age*, Palgrave, Macmillan, 2009.
- Boudon, Raymond, *L'art de se persuader*, Fayard, Paris, 1990.
- Bucher, Theodor, *Einführung in die angewandte Logik*, Walter de Gruyter, Berlin/NewYork, 1987.
- Buzaglo, Meir, *The Logic of Concept Expansion*, Cambridge University Press (virtual publishing), 2003, <http://www.cambridge.org>
- Cantor, Georg, *Sur les fondements de la théorie des ensembles transfinis*, Editions Jacques Gabay, 1989.
- Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Cassirer, Ernst, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I. *Limbajul*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008.

- Cassirer, Ernst, *Filosofia formelor simbolice*, vol. II, *Gândirea mitică*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008.
- Cat, Jordi, Neurath and the legacy of algebraic logic, în Jordi Cat, Adam Tamas Tuboly (eds.), *Neurath reconsidered. New sources and perspectives*, Springer Natura Switzerland, 2019.
- Cățineanu, Tudor, *Structura unei sinteze filosofice*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981.
- Clitan, Gheorghe, *Pragmatică și postmodernism. Despre jocul raționalității și presupuzițiilor în abordarea metafilosofică a culturii*, Editura Solness, Timișoara, 2002.
- Codoban, Aurel, *Sacru și ontofanie*, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Coreth, Emerich, *Metaphysics*, Herder and Herder, New York, 1968.
- Crawford, John David, Introduction to bifurcation theory, în *Reviews of Modern Physics*, vol. 63, No. 4, October, 1991.
- Cushing, James T., *Concepte filosofice în știință*, Editura Tehnică, București, 2000.
- Descartes, René, *Pasiunile sufletului*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
- Descartes, René, *Două tratate filozofice. Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, Editura Humanitas, București, 1992.
- Dima, Teodor, Posibile semnificații ale „Eonului dogmatic”, în *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii*.
- Dima, Teodor, Teoria termenilor, în vol. Dragan Stoianovici, Teodor Dima, Andrei Marga, *Logică generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991.
- Drake, Stillman, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, vol.I, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1999.
- Du, Michel Le, *Qu'est-ce qu'un nombre?*, Vrin, Paris, 2004.
- Dufour, Carlos A., *Inhärenz. Ontologische Untersuchungen zu Eigenschaften und Inhärenz*, Philosophia Verlag, München, 2005.
- Dumitrescu, Marius, *Descartes sau certitudinile îndoielii*, Editura A92, Iași, 1996.
- Dumitrescu, Petre, *Studii de filosofie românească. Teme și interpretări*, Tipo Moldova, Iași, 2002.
- Eliade, Mircea, „Curajul creației și obsesia universalului”, în revista *Vreamea*, 22 august 1937.
- Evans, Donald D., *The Logic of Self-Involvement*, SCM Press LTD, London, 1963.

Ferré, Frederick, *Language, Logic and God*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1987.

Fiske, John, *Introducere în științele comunicării*, Editura Polirom, Iași, 2003.

Flatto, Leopold, *Poncellet's Theorem*, American Mathematical Society, Providence, Rhode Island, 2009.

Foucault, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, Editura Univers, București, 1996.

Frege, Gotlob, *Scrieri logico-filosofice*, I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977.

Frege, Gotlob, *Écrits posthumes*, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1994.

Freud, Sigmund, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză. Psihopatologia vieții cotidiene*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980.

Galilei, Galileo, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, Editura științifică, București, 1962.

Gasset, Jose Ortega y, *Spania nevertebrată*, Editura Humanitas, București, 1997.

Geisler, Norman, *Apologetică creștină*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois U.S.A., 1992.

Geisler, Norman, *Filozofia religiei*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999.

Goblot, Edmond, *Traité de logique*, cinquième édition, Armand Colin, Paris, 1929.

Grigorie de Nazianz, *Cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu*, Editura Herald, București, 2004.

Habermas, Jurgen, *Theorie de l'agir communicationnel*, Aubin, Paris, 1981.

Haranguș, Cornel, Dogma și metoda dogmatică la Lucian Blaga, în vol. *Meridian Blaga 5. Filosofie*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.

Hartshorne, Ch., *The Logic of Perfection*, Open Court Publishing Company, Illinois, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Știința logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966.

Hegel, G. W. F. *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1964.

Heidegger, Martin, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1974.

Helmholtz, Hermann von, *Epistemological Writings*, (the Paul Hertz/Moritz Schlick centenary, edition of 1921), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., 1977.

Henry, Michel, *Cuvintele lui Hristos*, Editura Deisis, Sibiu, 2005.

Hertz, Heinrich, *Prinzipien der Mechanik in Neuem Zusammenhange Dargestellt*, în Heinrich Hertz, *Gesammelte Werke*, Band III, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1894.

Hinst, Peter, *Logische Propädeutik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1974.

Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach: an eternal golden braid*, Penguin Books, 1999.

Hofstadter, Douglas & Emmanuel Sander, *Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*, Published by Basic Books, 2013.

Husserl, Edmund, *Philosophie de l'arithmétique*, P U F, Paris, 1972.

Ioan, Petru, *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, Editura Ștefan Lupașcu, Iași, 2005.

Ikonen, Esa, *Analogy as Structure and Process*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2005.

Jesus, Paulo, *Moi et temps: le «Je pense» entre Leibniz et Kant*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal.

Jung, C. G., *În lumea arhetipurilor*, Editura Jurnalul Literar, București, 1994.

Jung, C. G., *Amintiri, vise, reflecții*, consemnate și editate de Aniela Jaffé, Editura Humanitas, București, 2010.

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969.

Kant, Immanuel, *Logica*, Editura Trei, București, 1996.

Kneale, William, Kneale, Martha, *Dezvoltarea logicii*, vol. 2, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975.

Koyré, Alexandre, Galilei și Platon, in vol. Ilie Pârvu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.

Lacroix, Jean, *Kant et le kantisme*, Presses Universitaires de France, 8^e edition, 1989.

Leibniz, G. W., *Monadologia*, Editura Humanitas, București, 1994.

Lévy, Carlos, La notion de signe chez Philon D'Alexandrie, în vol. Sabrina Inowlocki & Baudouin Decharneux (ed.), *Philon D'Alexandrie*, Actes du colloque international organisé par le Centre intrdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Prepols, 2011.

Lobonț, Florin, *Noua metafizică engleză. O regretabilă necunoscută*, Editura Trei, București, 2002.

Lobovikov, Vladimir, The Trinity Triangle and the Homonymy of the Word „Is” in Natural Language, *Philosophy Study*, Volume 5, Number 7, July 2015 (Serial Number 43).

Lucaci, Florea, *Propoziții biblice. Interpretări logico-filosofice*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2005.

Maiorescu, Titu, *Scrieri de logică*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1988.

Mascal, E. L., *Existence and Analogy*, Longmans, Green and Company, London, 1949.

Mihăileanu, N., *Istoria matematicii*, vol. 2, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.

Moisil, George C., *Cascada modelelor în fizică*, Editura Albatros, București, 1985.

Muscă, Vasile, *Momente filosofice din 50 de ani*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2019.

Nemeth, Elisabeth, Visualizing relations in society and economics: Otto Neurath's isotype-method against the background of his economics thought, în Jordi Cat, Adam Tamas Tuboly (eds.), *Neurath reconsidered. New sources and perspectives*.

Nicola, Tiberiu, Ceapraz, Ion, *Conceptul de realitate obiectivă. Considerații logico-epistemologice*, Editura Scrisul Românesc, Craiova.

Noguès, Pierre Cassou, *Les démons de Gödel. Logique et folie*, Seuil, Paris, 2012.

Noica, Constantin, Un filosof original: Lucian Blaga, în *Revista Fundațiilor Regale*, nr. 12, 1934.

Noica, Constantin, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986.

Noica, Constantin, Viziunea metafizică a lui Lucian Blaga și veacul al XX-lea, în *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii* (coord. Dumitru Ghișe, Angela Botez, Victor Botez), Editura Cartea Românească, București, 1987.

Panaccio, Claude, *Qu'est-ce qu'un concept?*, Vrin, Paris, 2011.

Peeters, Marc, Richard, Sébastien, *Logique formelle*, Mardaga, Wavre, 2009.

Perzanowski, Jerzy, The Way of truth, în Poli, Roberto, Simons, Peter (eds.), *Formal Ontology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1996.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D., *Reason and Religious Belief*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1991.

Petrescu, Alexandru, *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia științei*, Editura Eurobit, Timișoara, 2003.

Petrovici, Ion, *Teoria noțiunilor*, București, 1910.

Philo, *Complete Works*, On the Creation, Delphi Classics, 2017, Version 1, IV [16].

Philo, *Complete Works*, On the Unchangableness of God, Delphi Classics, 2017, Version 1, X [45].

Piaget, Jean, *Structuralismul*, Editura Științifică, București, 1973.

Plotin, *Eneade*, III-V, Editura IRI, București, 2005.

Quine, W. V. O., *Logique élémentaire*, Colin, Paris, 1972.

Quine, W. V. O., *Philosophie de la logique*, Aubier, Paris, 2008.

Remete, George, *Dogmatica ortodoxă*, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba-Iulia, 1996.

Ross, J. F., *Portraying analogy*, Cambridge University Press, 1981 (digitally version, 2009).

Roșca, D.D., *Existența tragică*, Fundația pentru literatură și artă Regele Carol II, București, 1934.

Runia, David T., *Dogma and doxa in the allegorical writings of Philo of Alexandria*, în *Etudes platoniciennes*, 7/2010.

Russell, Bertrand, *Introduction a la philosophie mathématique*, Payot, Paris, 1928.

Russell, Russell, *I principi della matematica*, Newton Compton Editori, Roma, 2008.

Russell, Bertrand, *Cunoașterea lumii exterioare*, Editura Humanitas, București, 2013.

Scruton, Roger, *Kant*, Editura Humanitas, București, 1998.

Seife, Charles, *Zero: Biografia unei idei periculoase*, Editura Humanitas, București, 2008.

Sergescu, Petre, *Gândirea matematică*, în vol. Petre Sergescu și gândirea matematică, ediție îngrijită de Magda Stavinschi, Editura Eikon, București, 2018.

Spengler, Oswald, *Declinul Occidentului*, vol. 1, Editura Beladi, Craiova, 1996.

Stewart, Ian, *Numerele naturii*, Editura Humanitas, București, 2006.

Stewart, Ian, *Îmblânzirea infinitului. Povestea matematicii*, Editura Humanitas, București, 2011.

Surdu, Alexandru, *Actualitatea relației gândire-limbaj. Teoria formelor prejudicative*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1989.

Surdu, Alexandru, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, București, 2000.

Surdu, Alexandru, Actualizare și potențializare la Lucian Blaga și Ștefan Lupașcu, în vol. *Meridian Blaga 5*, (Filosofie), Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.

Surdu, Alexandru, *Cercetări logico-filosofice*, Editura Tehnică, București, 2008.

Thoma din Aquino, *Summa theologiae*, Editura științifică, București, 1997.

Tondl, Ladislav, *Scientific Procedures*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-USA, 1973.

Vianu, Tudor, Natura, cultura și semnificația metafizică în unitate, în vol. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Antologie de texte *din și despre* opera filosofică de Angela Botez, Editura Științifică, București, 1996.

Vigour, Cécile, *La comparaison dans les sciences sociales*, Editions La Découverte, Paris, 2005.

Vlăduțescu, Gheorghe, Ideea dogmatică, intelect, rațiune, în vol. *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii*.

Wittgenstein, Ludwig, *Cours sur les fondements des mathématiques*, Cambridge, 1939, établis par Cora Diamond, Éditions T.E.R., Mauvezin, 1995.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

Wundt, Wilhelm, *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden Wissenschaftlicher Forschung*, Erster Band, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1880.

Zakon, Elias, *Basic concepts of mathematics*, Trillia Group, West Lafayette, Indiana, USA, 2007.

INDEX DE NUME

A

Achim, Andrei Alexandru
Albu, Adrian C.
Alekseevskij, D. V.
Ariew, Roger
Arhimede
Aristotel

B

Bacon, Francis
Basinger, D.
Bănărescu, Petru
Băncilă, Vasile
Biagioli, Francesca
Biriş, Ioan
Becheanu, Mircea
Berkeley, George
Béziau, Jean-Yves
Blaga, Dorli
Blaga, Lucian
Boboc, Alexandru
Bochenski, J. M.
Bolzano, Bernard
Boole, George
Botez, Angela
Botez, Victor
Bottici, Chiara

I

Ioan, Petru
Isac, Ionuţ
Itkonen, Esa

J

Jesus, Paulo

Jones, Michel S.

Jung, C. G.

Boudon, Raymond

Breban, Nicolae

Brunschwig, J.

Bucher, Theodor

Buzaglo, Meir

C

Cajetan

Cantor, Georg

Cassirer, Ernst

Cat, Jordi

Căţineanu, Tudor

Ceapraz, Ion

Cheie, Iosif

Clitan, Gheorghe

Codoban, Aurel

Coreth, Emerich

Copoeru, Ion

Cosma, Carmen

Crawford, John David

Cushing, James T.

D

Descartes, René

Dima, Teodor

Drake, Stillman

Drobisch, M. W.

Du, Michel Le

K

Kant, Immanuel

Kepler, Johannes

Kneale, William

Kneale, Martha

Koyré, Alexandre

Kronecker, Leopold

L

Lacroix, Jean

Leibniz, G. W.

Lévy, Carlos

Lobonţ, Florin

Lobovikov, Vladimir

Lucaci, Florea

Dufour, Carlos A.

Duhem, Pierre

Dumitrescu, Marius

Dumitrescu, Petre

Dumitru, Mircea

E

Eliade, Mircea

Euclid

Evans, Donald D.

F

Ferré, Frederick

Fichte, J. G.

Fiske, John

M

Mach, Ernest

Maiorescu, Titu

Marga, Andrei

Mascal, E. L.

Mendeleev, Dmitri

Mihăileanu, N.

Mill, J. St.

Moisil, George C.

Muscă, Vasile

Muțiu, Florentina

N

Narița, Ionel

Natorp, Paul

Nemeth, Elisabeth

Newton, Isaac

Nicola, Tiberiu

Nietzsche, Friedrich

Nistor, Eugen

Noguès, Pierre Cassou

Noica, Constantin

P

Panaccio, Claude

Pârvu, Ilie

Peeters, Marc

Perzanowski, Jerzy

Peterson, M.

Petrescu, Alexandru

Petreu, Marta

Petrovici, Iasmina

Petrovici, Ion

Philon din Alexandria

Piaget, Jean

Pitagora

Platon

Plotin

Poincaré, Henri

Poncelet, Victor

Q

Quine, W. V. O.

R

Ramsey, Ian

Reichenbach, B.

Remete, George

Richard, Sébastien

Riegl, Alois

Flatto, Leopold

Flonta, Mircea

Foucault, Michel

Frege, Gotlob

Freud, Sigmund

Frobenius, Leo

G

Galilei, Galileo

Gasset, Jose Ortega y

Gauss, C. F.

Geisler, Norman

Ghișe, Dumitru

Goblot, Edmond

Goethe, J. W.

Grecu, Constantin

Grigorie de Nazianz

H

Habermas, Jurgen

Haranguș, Cornel

Hartshorne, Ch.

Hasker, W.

Hegel, G. W. F.

Roatiș, Florian

Ross, J. F.

Roșca, D.D.

Runia, David T.

Russell, Bertrand

S

Sander, Emmanuel

Scruton, Roger

Schubert, Rainer

Seife, Charles

Sergescu, Petre

Sigwart, Cristoph

Sîrbu, I. D.

Heidegger, Martin
Helmholtz, Hermann von
Henry, Michel
Heraclit
Hertz, Heinrich
Hinst, Peter
Hofstadter, Douglas R.
Hoph, Eberhardt
Hume, David
Husserl, Edmund

Spengler, Oswald

Stewart, Ian
Stoianovici, Dragan
Surdu, Alexandru

T

Thales
Thoma din Aquino
Todoran, Eugen
Tomuș, Mircea
Tondl, Ladislav

V

Vianu, Tudor
Vidam, Teodor
Vigour, Cécile
Vlăduțescu, Gheorghe

W

Wittgenstein, Ludwig
Wundt, Wilhelm

Z

Zakon, Elias