Versiune printabilă

Romanian Journal of Inter & Transdisciplinary Nr. 2/2023

ISSN 3008 – 217X
ISSN-L 3008 – 217X

InmediasRes Ebooks

SUMAR / SUMARY

Adrian NIŢĂ
Editorial: Inter, Multi şi Transdisciplinaritate / Editorial: Inter, Multi, and Transdisciplinarity

Constantin STOENESCU
Sisteme departe de echilibru – evoluţie şi ireversibilitate / Systems far from equilibrum – evolution and irreversibility

Gorun MANOLESCU
O ipoteză: azi trăim într-o plină nedeterminare haotică (Chaordică)? / A Hipotehesis: Today we live in a State of Full Chaotic Indeterminacy (Chaordic)?

Cătălin IONIŢĂ
Marele Anonim şi metafora trans-semnificativă / The Great Anonymous and Trans-Significant Metaphor

Sabine KRAUS
Aristotelianismul, Darwinismul şi Holismul în gândirea lui Patric Geddes / Aristotialism, Darwinism and Holism Patrick Geddes' Thoght

Adriana POSTOVARU
Creaţia, actul de creaţie şi viitorul muncii. Lucrătorul creativ "Superuman" versus lucrătorul condiţionat mecanic / Creation, the act of creation and the future of work. The "Superhuman" creative worker versus mechanical-conditioned worker

Recenzie carte / Book review

Gabriel MICU
Cartea lui Gorun Manolescu: *The onto-informational and phenomenological model proposed by Mihai Draganescu*. London: LAMBERT Academic Publishing. 2023.

EDITORIAL: INTER, MULTI ŞI TRANSDISCIPLINARITATE

EDITORIAL: INTER, MULTI, AND TRANSDISCIPLINARITY

Adrian NIŢĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române

Email: Adriannita2010@gmail.com

Abstract. The following are some considerations regarding the age of the spirit in 21st-century culture. This spirit tends to encompass philosophy, science, art, and mytho-theology through inter, multi, and transdisciplinarity. An example of such an approach is the interweaving of philosophy and literature presented in the book *The Membranes of Understanding*.

Key-words: Philosophy, literature, ethics, empathy, spirit, understanding.

Ultimii doi ani, 2020-2022, marchează confirmarea intrării omenirii într-o nouă eră.[1] Atât pandemia, dar mai ales războiul dus de Putin în Ucraina arată şi ce se întâmplă în Israel arată cum raţiunea piere în agonie, după cum genial descrie acest proces Michel Houellebecq în *Aneanti* (Houellebecq, 2022.), și că omenirea are nevoie de altceva. Am numit spirit, din lipsă de alt termen, dar prin el încercăm să subliniem nevoia de armonie pe care o induce sinteza în sens hegelian dintre suflet și raţiune. (Niță, 2020).

Omul ca ființă spirituală nu presupune nicidecum că nu ar mai fi raţional sau că epoca sufletului nu ar mai avea deloc urme în ființa omului.[2]

Ultimele decenii au arătat cu prisosință faptul că raţiunea poate conduce la exagerări și pericole pentru omenire ca întreg și pentru fiecare om individual. Atât raţiunea înfumurată, ce conduce la ateism, raţiunea scindată, ce conduce la un secol 20 de cinism și nihilism, cât și raţiunea scientistă, ce conduce la un avânt tehnologic (tehnologist) lipsit de emoții și empatie pot conduce spre catastrofă și sfârșit apocaliptic. (Rees, 2003:8; vezi de asemenea: Agor, 2010; Diamond, 2005; Hamilton, 2010). Efectele pe termen mediu și lung ale încălzirii globale, armele de distrugere în masă ajunse în mâinile unor sceleraţi sau grupuri teroriste (cum s-a demonstrat în ultimii ani), pot distruge civilizaţia de sute de ori (deci, au putere de a distruge omenirea nu numai o dată, ci de sute de ori) (Persson & Savulescu, 2014: cap. 4).

Cu ce ar contribui spiritul, am putea fi întrebaţi, la posibila salvare a lumii? În *Epoca spiritului* (Niţă, 2020) am arătat câteva idei: în primul rând, accentul pe etică, pe educaţia morală și echiparea morală ne-ar putea face mai apţi să supravieţuim și să continuăm mai departe de marginile secolului 21 aventura antropocenului. Mai apţi pentru bunătate, dar și pentru înţelegere și empatie. Literatura dedicată empatiei este numeroasă, semn că acest important aspect al epocii spiritului începe să fie înţeles la adevărata sa valoare; amintim: (Marcus, 1997; Geangu, 2006: 53–65; Bohart, 2011; Dale, 2016; Mihalache & Zăgrean, 2021: 354-67; etc).

[1] Lucrarea a fost realizată în cadrul grantului *Abordarea epistemologică a dezvoltării personale și a educației pentru societate: de la strategiile transdisciplinare la finalitățile pragmatice ale societății actuale din Republica Moldova*; cifru 20.80009.1606.08.

[2] Despre relaţia suflet-spirit, vezi excelentul studiu semnat de Vasile Dem Zamfirescu, (Zamfiresscu, 2011: 21-175)

Ceea ce eu numesc a fi înțelegător – ar putea fi, în al doilea rând, o posibilitate deschisă omului spre a evita catastrofa la care îl conduce rațiunea de toate felurile. Am continuat şi aprofundat aceste teme și aspecte în (Niţă, 2023), dar cu un puternic accent multi, inter și transdisciplinar din domeniile filosofie, literatură și etică.

Voi schița acum, la început de drum, câteva aspecte integrative.

În general vorbind, o abordare multidisciplinară presupune a aborda o problemă din perspectiva a două (sau chiar mai multe) discipline academice, cu metode, proceduri, instrumente etc. proprii fiecărei discipline în parte.

De exemplu, dacă privim dinspre filosofie înspre literatură, am putea analiza ideile filosofice prezente în scrierile literare (Bouchard, 1976: cap 2.), sau, invers, dinspre literatură spre filosofie, putând aborda chestiunea frumuseții sau expresiei textului filosofic. (*Ibidem:* cap 3.)

O cercetare interdisciplinară presupune colaborarea celor două discipline în vederea aplicării propriilor competențe pentru a rezolva o problemă comună. Scopul este întrepătrunderea conceptelor, metodelor și principiilor din cele două discipline. Dacă în cazul cercetării multidisciplinare, cercetarea se bazează pe teme comune, comunicare, justapunerea de poziții și autonomie, în cercetarea interdisciplinară vom avea integrare, cooperare și interdependență. (Lawrence, 2010: 126-7). De exemplu, putem ajunge la filosofia literaturii ca urmare a interdisciplinarității, adică la integrare, sinteză și mixare de proceduri, metode și concepte.

O cercetare transdisciplinară, în schimb, presupune ceea ce este dincolo, între sau după disciplinele academice cunoscute, respectiv o abordare a unor probleme extrem de complexe, greu sau imposibil de abordat prin cercetări multi sau interdisciplinare (Nicolescu, 2007:172-7). Aici se pune accent pe relația cu societatea și pe implementare. Avem astfel: transcendere (în loc de juxtapunere și respectiv integrare), transgresare (în loc de secvențiere și respectiv sintetizare), și transformare (în loc de coordonare și respectiv mixare). Ca exemplu, putem da estetica literară – o disciplină care acum câțiva ani era o abordare transdisciplinară, dar care deja acum este autonomă, fiind regăsită în programele universitare.

O temă cum este identitatea, abordată multidisciplinar, de filosofie și literatură, ar putea conduce la teorii filosofice (susținute, de exemplu, de Locke, Reid, Nozick, Wiggins etc) sau abordări literare (cum vedem la Marias, Rushdie, Suceavă și alții). Printr-o abordare interdisciplinară am putea încerca să înțelegem mai bine ideile dintr-o roman și cum pot acestea să se înscrie în curentul filosofic al omenirii.

Tot problema identității, dar una mai complexă, așa cum am putea găsi, de exemplu, la Rushdie, ce are personaje precum Gibreel, simultan om și înger, se pot aplica atât teoriile identității personale, cât și teoriile identității prin lumi posibile. Dacă punem la socoteală că Gibreel este prezent simultan în mai multe locuri și mai multe timpuri (omniprezența), este nevoie de o paletă foarte largă de discipline. Chiar și semantica lumilor posibile se dovedește în acest loc destul de neputincioasă. Am avea deci nevoie de ceva ce trece dincolo de aceste discipline, inclusiv cele proprii filosofiei și literaturii.

Faptul că filosofia și literatura au fost folosite separat, fie ca discipline academice, fie în cercetări multidisciplinare, face ca unii autori să accentueze opoziția, concurența lor. Nu ne vom mira să vedem cum unii scriitori au decretat moartea filosofiei sau unii filosofi au arătat moartea literaturii.

Aceste scurte considerente referitoare la corelarea dintre filozofie şi literatura mai ales actuală, este doar o faţetă a inter, multi şi trans-disciplinarităţii.

În articolele din acest număr al RJIT sunt expuse şi alte faţete. Şi periplul nostru va continua în numerele viitoare.

Referinţe

Agor, A., (2010). *Humanity`s End.* Cambridge: MIT Press.

Bouchard, G., (1976), *Littérature et philosophie, Études Littéraires*, 9(3): cap 2.

Dale, C,, (2016). *Puterea spirituală a empatiei.* București: Cartea Daath.

Diamond, J., (2005). *Collapse*, London: Penguin Books.
Geangu, E., (2006). Argumente pentru studiul empatiei înprimii ani de viață. În *Ananele Institutului de Istorie „George Barițˮ din Cluj-Napoca*, Series Humanistica, tom IV. 53–65.
Hamilton, C., (2010). *Requiem for a Species*, London: Earthscan.
Houellebecq, M., (2022.), *Anéantir*, Paris: Flammarion,
Lawrence, R., (2010). Deciphering Interdisciplinarity and Transdisciplinarity Contributions. in *Transdisciplinary Journal of Engineering and Science*, vol. 1: 111-26.
Marcus, S., (1997). *Empatie și personalitate*, București: Atos.
Mihalache, S., Zăgrean, L., (2021). Compassion vs. empathy. Necessary distinctions in approaching medical care. In *Romanian Medical Journal*, Vol LXVIII, No. 3: 354-67.
Nicolescu, B., (1996). *Transdisciplinaritatea*, trad. Horia Mihail Vasilescu, Iași: Junimea, 2007.
Niță, A., (2020). *Epoca spiritului*, Iași: Editura Institutul European
Niță, A., (2023). *Membranele înțelegerii*, Iași: Editura Institutul European
Persson, I., & Savulescu, J., (2014). *Neadaptați pentru viitor. Nevoia de bio-ameliorare morală*, trad de Alex Cioiu et alii, București: All,
Rees, M., (2003). *Our final Century*. London: William Heinemann .
Zamfirescu, V., (2011). *Între logica inimii și logica minții*, prefațată de Constantin Noica, București: Trei.

SISTEME DEPARTE DE ECHILIBRU - EVOLUȚIE ȘI IREVERSIBILITATE[3]

SYSTEMS FAR FROM EQUILIBRUM – EVOLUTION AND IRREVERSIBILITY

Constantin STOENESCU

Prof. univ. dr., Facultatea de Filosofie, Universitatea din București, Divizia de Logică, Metodologie și Filosofie aȘtiinței, Comitetul Român de Istorie și Filosofie a Științei și Tehnicii, Academia Română.

Email: constantin.stoenescu@filosofie.unibuc.ro

ABSTRACT: In this paper my aim is to offer a philosophical reconstruction of the transition from the concept of deterministic system to that of systems far from equilibrium, simultaneously with the change of the frameworkof presuppositions specific to a deterministic metaphysics with that of a probabilistic metaphysics. The "naturalization" of the system concept has led scientists to be concerned with identifying and describing so- called natural systems. The deepening and expansion of research, first in physics, by moving from mechanics to thermodynamics, then by moving from the physical world to the living world and to society, brought into focus the concept of a self-regulating system, later on that of a system far from equilibrum. This is how we arrived at the analysis of irreversible, non-linear processes, characterized by bifurcations and restructuring. Contemporary science has assimilated this new conceptual scheme that provides good epistemological guidance in complexity research.

KEYWORDS: natural system, self-regulating system, far-from-equilibrium system, determinism, "Laplace's demon", probabilist metaphysics.

1. Introducere. Miza cercetării

[3]Articolul a apărut, prima dată, îm *NOEMA,* Vol. XXII/2023 şi este republicat, cu acordul autorului, în calitate de "Autor invitat", în *RJIT,* Nr. 2/2023

Scopul argumentativ pe care îl urmăresc în această lucrare este să arăt că noțiunea de sistem a avut un rol mai important decât se crede în trecerea de la știința modernă de tip galielo-newtonian la știința contemporană din perspectiva asumării unui cadru supozițional specific. Modelul teoretic orginar al științei moderne este substanțialist, mecanicist, reductiv și convergent. Din perspectiva fizicii de tip galileo-newtonian natura este materie inertă, spațiul este omogen și izotrop, corpurile sunt în relații de exterioritate unele cu altele și cu mediul lor extern, iar mișcarea este concepută ca rezultat al împingerii sau tragerii, ca efect al acțiunii și reacțiunii. Lumea este asemenea unui mecanism cauzal și determinist. Așa cum afirmă Suppes, metafizica subiacentă științei moderne de tip galileo-newtonian este susținută de câteva principii de bază (Suppes, 1990, p. 60):

1. Viitorul este determinat de trecut.
2. Orice eveniment are o cauză determinantă suficientă.
3. Cunoașterea trebuie să se întemeieze pe certitudine.
4. Cunoașterea științifică poate, în principiu, să fie adusă până la nivelul de cunoaștere completă.
5. Cunoașterea și metoda științifică pot fi, în principiu, unificate.

Această perspectivă deterministă solidarizează știința și filosofia modernă, iar acestea se potențează reciproc în strategiile lor explicative, astfel încât știința modernă este ghidată de la un nivel profund de presupozițiile filosofice, iar filosofii extrag din teoriile și experimentele științei moderne exact acea viziune și acel stil explicativ care corespund așteptărilor lor. Rezistența la schimbare și inerția vor fi generate de această dualitate reflectivă a angajamenteleor fiecărei părți, știință și filosofie. Pentru o discuție pe larg a relației dintre știință și filosofie din această perspectivă, vezi (Frank, 1957)

Această viziune deterministă asupra lumii este cel mai elocvent expusă de Laplace prin experimentul său imaginar din Eseul filosofic asupra probabilităților din anul 1814 (Laplace, 1902, p. 4.):

> Să ne imaginăm o Inteligență care ar cunoaște la un moment dat toate forțele care acționează în natură și poziția tuturor corpurilor din care constă lumea; să presupunem, în continuare, că această Inteligență ar fi capabilă să supună toate aceste date unei analize matematice. Atunci s-ar putea obține un rezultat care ar cuprinde în una și aceeași formulă mișcarea celor mai mari corpuri din univers și a celor mai ușori atomi. Nimic nu ar fi incert pentru această Inteligență. Trecutul și viitorul ar fi prezent în ochii lui.

Modelul teoretic revizuit este relaționist, sistemic, holistic, divergent și probabilist. Părțile unui întreg sunt în relații de interdependență, iar întregul ca totalitate structurată are propriile caracteristici ireductibile. Schimbările din sistem nu sunt numai modificări ale proprietăților substanțiale ale individualelor, ci și ale țesăturii relaționale în ansamblu și ale sistemului ca întreg. Cu atât mai mult, dezvoltările ulterioare ale conceptului de sistem, mai cu seamă prin analiza dinamicii sistemelor aflate în stări care pot fi caracterizate drept departe de echilibru, au dus la noi tematizări care au favorizat o nouă perspectivă asupra lumii ca totalitate.

Principiile unei metafizici probabiliste, așa cum sunt ele sistematizate de Suppes, duc la configurarea unei alte imagini asupra lumii în sensul tradițional de *Weltanschauung,* la noi orizonturi de așteptare și la deschideri inovatoare ale programelor de cercetare științifică (Suppes, 1990, pp. 71-72):

1. Legile fundamentale ale fenomenelor naturale au în esență mai curând un caracter probabilist decât unul determinist.
2. Concepția noastră despre materie trebuie să conțină un element probabilistic intrinsec.
3. Cauzalitatea are un caracter probabilist, nu unul determinist. Prin urmare, nu există incompatibilitate între aleatorul din natură și existența legilor cauzale valide.
4. Certitudinea cunoașterii – în sensul carcaterului psihologic nemijlocit, în sensuladevărului

logic sau în sensul preciziei totale a măsurătorilor – este irealizabilă.

5. Colecția teoriilor științifice trecute, prezente și viitoare nu converge către un rezultat fixatinevitabil care să ofere, la limită, o cunoaștere completă a Universului.

6. Științele se caracterizează, în ce privește limbajul, obiectul și metoda, mai curând prinpluralism decât prin unificare.

În acest studiu mă limitez la analiza unui singur aspect al noii imagini asupra lumii, și anume, la conceptul de sistem așa cum acesta a fost redefinit și a început să fie utilizat în știința cotemporană, în condiție de diferență față de știința modernă de tip galileo-newtonian.

2. „Naturalizarea" mecanicistă a conceptului de sistem

Dacă urmărim istoric filiera etimologică a conceptului, așa cum acesta transpare ideatic în trecerea de la *σύστημα* din greaca veche la latinescul *systema*, atunci este evident că primează un înțeles compozițional de tip mereologic care vizează relațiile dintre întreg și părțile sale așa cum acestea sunt gândite sau înțelese. Filosofii din antichitatea greacă exersau analiza decompozițională în diverse modalități, de la alunecarea divizivă platoniciană spre notele unui concept la rigoarea reductivă de tip aristotelic probată în edificarea silogisticii și în teoria sa asupra științei demonstrative. Nu trebuie să lăsăm deoparte nici modul euclidian în care elementele geometrice vorfi sistematizate unitar într-o teorie consistentă.

Totuși, abia modernitatea, începând chiar cu Descartes, în continuarea integralismului viziunii scolastice, va propune sistematizări filosofice din ce în ce ambițioase, ajungându-se, în cele din urmă, o dată cu Hegel, la filosoful creator de sistem. În acest sens, urmând strategia interpretativă dezvoltată de Foucault în *Arheologia cunoașterii* pornind de la conceptul explicativ de epistemă, voi considera că înclinația spre sistemicitate a modernității nu trebuie considerată drept un tip de raționalitate prin care este atinsă unitatea tematică, ci se regăsește sub forma unor regularități discursive care pun în relație de asemănare diverse practici care au scopuri specific cognitive.[2]

Așadar, la începuturile modernității, sistematizarea vizează cu precădere domeniul ideilor, în sensul spinozian al lui *more geometrico*, singurul model sistemic natural revendicat inițial de modernitate prin revoluția științifică fiind cel cosmic al sistemului planetar, de unde și tentația spreo analogie cu ordinea cosmică considerată perfectă în sensul unei arhitectonici matematice care poate fi explicată rațional. Galilei utilizează noțiunea de „sistem" în acest sens în celebra sa lucrare *Dialog asupra celor două sisteme principale ale lumii*, oferind astfel un nou model explicativ,diferit de raționalitatea de tip geometric pe care a operaționalizat-o Euclid. Pentru o analiză de detaliu privind tipul de explicație rațională propusă de Galilei, înțeleasă ca alternativă la demonstrația geometrică, vazi (Pitt, 1988).

Probabil că primul angajament explicit din istoria științei spre o sistematizare a naturii ca proiect de cercetare este reprezentat de celebra lucrare *Systema Naturae*, cu prima ediție publicată în anul 1735, a botanistului și zoologului Carolus Linnaeus, în care acesta sistematiza, folosind o nomenclatură binomială, întreaga natură și propunea o ordine completă a regnurilor, claselor, ordinelor, genurilor și speciilor pornind de la caracteristici, diferențe și asemănări.[3]

[2] Foucault face următorul comentariu cu privire la semnificația epistemei: „Ceea ce se înțelege, în fapt, prin epistemă este ansamblul relațiilor care pot să unească, într-o epocă dată, practicile discursive care dau naștere unor figuri epistemologice, unor științe și, eventual, unor sisteme formalizate... (...) Epistema nu este o formă de cunoaștere sau un tip de raționalitate care, traversând științele cele mai diverse, ar manifesta unitatea suverană a unui subiect, a unui spirit sau a unei epoci; ea reprezintă ansamblul relațiilor ce pot fi descoperite, pentru o epocă dată, între științe atunci când acestea sunt analizate la nivelul regularităților discursive." (Foucault, 1999, p. 235).

[3] Titlul ediției a zecea a cărții este elocvent: „Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis". Proiectul va fi reluat și consolidat de Contele de Buffon în a sa *Istorie naturală*.

Dar o astfel de perspectivă sistematizatoare asupra naturii nu schimbă nimic din presupozițiile ontologice de tip substanțialist care veneau de la Aristotel. Diversele specii sau genuri erau văzute asemenea unor entități compacte care se află unele cu altele în relații externe de diferență sau similaritate. Mai mult decât atât, într-o arhitectură perfectă a Creatorului, acest sistem al naturii era caracterizat prin imobilism, în sensul fiximului speciilor care îl alcătuiau, bazându-se pe presupoziții esențialiste. O taxonomie este în acest sens o construcție a cercetătorului prin care acesta încearcă să redea caracteristicile sistemului natural, dar atâta timp cât această construcție este o aproximare subiectivă, ea are un carcater de artificialitate. În acest sens, sistemul natural propus de Linaeus este deopotrivă un sistem artificial.[4] De fapt, metoda naturală propusă de Linnaeus viza stabilirea unor relații de echivalență între specimene pentru a se ajunge astfel la o imagine asupra lumii naturale înțeleasă ca un sistem complex de genuri și specii. Presupoziția tacită era aceea că există o ordine naturală care trebuia dezvăluită.

Pasul decisiv spre „naturalizarea" conceptului de sistem presupunea mult mai mult, șianume, considerarea a însăși corpurilor (entităților substanțiale) drept sisteme de elemente care interacționează și au o dinamică procesuală internă specifică. Doar o asemenea abordare putea duce la introducerea conceptului de sistem în cercetarea dinamicii proceselor din științele naturii. Această trecere de la noțiunea de sistem înțeleasă ca totalitate de elemente aflate în relații reciproce externe la analiza entităților naturale, cu statutul ontologic al unor individuale, ca sisteme cu sturctură internă a fost făcut în secolul al XIX-lea o dată cu cercetările de pionierat în domeniul termodinamicii făcute de Sadi Carnot. Acesta analizează motorul cu abur ca un sistem de elemente aflate în relație și interacțiune care formează un întreg unitar întrucât funcționarea întregului se bazează pe anumite reguli care țin de structura sistemului ca întreg. Asfel, vaporii de apă dintr-un cazan pot fi în contact cu piston pe care îl vor împinge în funcție de puterea energetică a sursei de căldură. Carnot imaginează o asemenea mașină termică ideală cu funcționare ciclică. Rudolf Clausius va generaliza această imagine și va lua în considerare și mediul extern sistemului, atât în privința relațiilor funcționale cât și a influențelor exercitate asupra sistemului ca atare.

Prin aceste cercetări este configurat conceptul de sistem și sunt identificate principalele sale caracteristici, și anume, structuralitatea, funcțiile specifice, comportamentul, relațiile interne și interconectivitatea cu mediul. Totuși, deși prin cercetarea mașinii termice Carnot sesizează diferențele dintre aceasta și mașina mecanică, el reduce studiul mașinilor termice la modelul mașinilor clasice care transformă mișcarea sau o transferă altor corpuri și le descrie în concepte ale mecanicii clasice precum conversia și conservarea după modelul unui ciclu perfect de tip determinist laplacean. Căldura este văzută substanțialist, asemenea unui fluid, astfel încât transferul de căldură poate fi conceput mecanic. Totuși, idealizările cu care se începe să lucrează iau în considerare și aspecte ale ireversibilității proceselor, apărând așa numita problemă a pierderilor. În acest sens, s-ar putea spune că, prin formularea cosmologică a principiilor termodinamicii, „Energia lumii este constantă" și „Entropia lumii tinde spre un maximum", deși Clausius nu definește procesele ireversibile, le recunoaște existența. Aceasta înseamnă implicit că este recunoscută o problemă irezolvabilă în cadrul de gândire acceptat. Cel mult, și lucrul acesta îl face Boltzmann cu principiul său de ordine, se pot defini structuri specifice stărilor de echilibru, stări pe care la nivel sistemic, adică macroscopic, le putem înțelege statistic, asemenea unei rezultante a stărilor constituenților elementari.

[4] Pentru o prezentare pe larg a acestor aspecte privind dihotomia dintre empiric și logic în folosirea metodele de clasificare în sistematizarea propusă de Linaeus vezi Müller-Wille, 2013.

Russell sintetizează într-un articol publicat inițial în anul 1912[5] această perspectivă deterministă asupra noțiunii de sistem. Acesta definește noțiunea de sistem determinist pe baza conceptului de relații funcționale dintre componentele sistemului și consideră că un asemenea sistem poate fi considerat „practic izolat" pe un anumit interval de timp dacă se comportă constant, indiferent care ar fi starea universului. Un exemplu dat de Russell este sistemul psihofizic reprezentat de minte și creier, caz în care avem o relație funcțională între stări ale minții și stări ale creierului și putem să le înțelegem pe cele dintâi în relație cauzală cu stările creierului, făcând abstracție de alte condiții de stare ale universului. Un contemporan al lui Russell remarcă într-un comentariu faptul că un sistem determinist, considerat practic izolat și analizabil pe baza relațiilor funcționale interne, va putea fi caracterizat pe baza unor parametri pur cantitativi în sensul că orice calitate a acestuia este teoretic măsurabilă (Richardson, 1919, p. 53). Ca urmare, noțiunea de sistem determinist, corelată cu modelul explicației prin subsumare la legi și cu strategiile reducționiste inspiratăe de viziunea mecanicistă, devine nucleul generator al teoretizărilor din orice domeniu al cercetării științifice.

3. O schimbare de perspectivă: sisteme cu autoreglare

O încercare de a reconsidera filosofic conceptul tradițional al cauzalității și, prin consecință, a noțiunilor de sistem și explicație deterministă, pornind de la noile cercetări din știință este propusăde Rosenblueth, Wiener, Bigelow, în studiul „Comportament, scop și teleologie" (vezi Rosenblueth, Wiener, Bigelow, 1943.) Deși ei lucrează cu un concept al cauzalității ambiguizat prin utilizarea lui cvasi-simultană în două contexte, în unul în care este distins de cel de finalitate și în altul în care își propun explicit să definească finalitateacu ajutorul noțiunii de cauzalitate și o fac prin introducerea noțiunii de *feedback negativ,* considercă rezultatul care merită luat în considerare ține tocmai de înțelegerea finalității ca o înlănțuire de sisteme cauzale, ceea ce în sens semantic duce la o ambiguitate sistematică, deloc periculoasă, ci cu un potențial explicativ considerabil.

Să considerăm drept exemplu cazul unui radiator cu termostat. Dacă un radiator aflat într-o cameră este pus în funcțiune, acesta va ridica temperatura aerului din incintă atâta timp cât va funcționa, presupunând că celelalte condiții rămân constante. Radiatorul este factorul cauză, iar efectul este creșterea temperaturii. Să presupunem că funcționarea radiatorului este corelată cu un alt sistem, un termostat, care are rolul de a porni sau opri radiatorul în funcție de temperatura aerului din cameră, altfel spus, va produce corecții în funcție de nivelul de temperatură pentru care a fost reglat termostatul. Cele două sisteme funcționează în relație unul cu altul, ceea ce înseamnă că, aparent, factorul cauză din primul sistem și factorul efect din cel de al doilea se vor afla într-o relație teleologică. Totuși, susțin cei trei, ambele sisteme funcționează de fapt ca sisteme cauzale în sensul că în ambele cazuri putem identifica anumite condiții inițiale care au statutul de factori cauzali care produc efectele corespunzătoare, iar această relație poate fi explicată prin legi cauzale pe care le putem înțelege în sensul dat de Hempel legilor de acoperire. Altfel spus, în viziunea lui Rosenblueth, Wiener și Bigelow, comportamentul teleologic devine similar cu comportamentul controlat prin feedback negativ, iar acesta din urmă poate fi descris în termenii interacțiunii cauzale a două sisteme care operează în tandem.

[5] Ulterior, a fost introdus în volumul *Mysticism and Logic*, apărut în anul 1918. Pentru versiunea în limba română vezi Russell, 2011.

Reacțiile stârnite de publicarea articolului, în special polemica lor cu Richard Taylor, sunt exemplare. Acesta consideră că perspectiva din care cei trei consideră funcționarea sistemelor este una reducționistă de tip mecanicist și că ar fi inadecvată descrierii funcționării unor sisteme teleologice, mai precis, feedback-ul negativ recuperează doar aspectele cauzale și nu surprinde specificul unui proces caracterizat prin finalitate, îndreptat spre un scop (Vezi Taylor, 1950a, 1950b). În răspunsul lor la criticile lui Taylor, Rosenblueth și Wiener arată că o asemenea critică ar fi îndreptățită doar pentru cazul unor sisteme rigide de tip newtonian. Astfel, dacă luăm în considerare un asemenea sistem rigid, compact și omogen, care nu admite grade și probabilități, din perspectiva cauzalității, atunci, într-adevăr, îl vom gândi dintr-o perspectivă deterministă, reducționistă și mecanicistă, în sensul că orice stare viitoare a sistemului este determinată de stările sale anterioare din trecut. Drept urmare, într-un asemenea sistem newtonian introducerea cauzei sau a scopului nu produce niciun fel de consecințe operaționale. Cei doi conchid: „Astfel, dacă aderăm la categoriile newtoniene, critica profesorului Taylor asupra folosirii noțiunii de scop pare legitimă, dar această critică este aplicabilă în egală măsură noțiunii de cauză, categorie pe care el o acceptă și o folosește în mod liber” (Vezi Rosenblueth, Wiener, 1950, p. 320.).

Cred că atractivitatea analizei pe care Rosenblueth, Wiener și Bigelow o fac explicației teleologice constă în continuitatea ei în raport cu modelul tradițional al explicației prin subsumare la legi, față de care explicația cauzală este doar un caz particular. Drept urmare, indiferent de tipul de explicație teleologică pe care o avem în vedere, de la comportamente teleogice la activități intenționale, aceasta este reductibilă, în cele din urmă, la o formă de explicație cauzală de tipul feedback-uluii negativ. Aceasta înseamnă că orice sistem care are capacitate de autoreglare, ori orice sistem homeostatic, poate fi analizat în termenii feedback-ului negativ ca o înlănțuire de sisteme cauzale. Se consideră că finalitatea este astfel explicată cauzal, iar acest model explicativ poate fi generalizat asupra tuturor sistemelor cu mecanism de control și coordonare, inclusiv asupra ființelor vii (Rosenblueth, Wiener, 1950, p. 326):

> Credem că oamenii și alte animale sunt asemenea mașinilor din punct de vedere științific, deoarece credem că singurele metode fructuoase pentru studiul comportamentului uman și animal sunt metodele aplicabile și comportamentului obiectelor mecanice. Astfel, principalul nostru motiv pentru selectarea termenilor în cauză a fost să subliniem că, *înțeleși ca obiect de cercetare științifică, oamenii nu diferă de mașini*.

Din punct de vedere filosofic se poate afirma că modelul explicativ al finalității pe baza noțiunii de feedback negativ reprezintă o continuare a perspectivei tradiționale deterministe de tip galilean asupra naturii. Pe de altă parte, proiectul pozitivist al unității științei și al monismului metodologic, care presupunea o perspectivă reducționistă asupra științelor, în sensul dominației normative a modelului fizicalist, este instanțiat exploratoriu în științele omului, consecința imediată fiind abordarea behavioristă în științele comportamentului și transformarea ciberneticii într-un panaceu explicativ al complexității. Dar o asemenea perspectivă nu doar că intra în conflict cu pluralismul metodologic asumat filosofic și științific de avangarda cercetării, ci și cu o viziune calitativă asupra lumii în diversitatea și complexitatea ei.

Din perspectiva noilor direcții de cercetare din științe dezvoltate în prima jumătate a secolului trecut devenea evident că nici modelul termodinamic al sistemelor aflate în echilibru și nici modelul cibernetic al sistemelor cu feedback negativ nu reușeau să elucideze explicativ nu doar aspecte ale funcționării lumii vii, așa cum ar fi interacțiunile de la nivel celular, dar nici chiar fenomene fizice caracterizate prin dinamism și instabilitate, precum cele meteorologice, în cazul cărora fluxurile cu exterioritatea sunt inevitabile. De aici și tentația de a izola sistemele, de a le considera închise, și de a le cerceta făcând abstracție de schimbările generate de interacțiuni externe.

Este încă activă presupoziția că lumea poate fi descrisă coerent și complet ca lume închisă și că scopul final al științelor teoretice ale naturii este de a descoperi cauzele ultime și imuabile ale fenomenelor naturale. Sistemele sunt ordonate, uniforme și deterministe, iar lumea poate fi descrisă și înțeleasă prin simetrie și reversibilitate după modelul dinamicii newtoniene în care mișcarea nu este nimic altceva decât o schimbare măsurabilă a poziției corpurilor.

Critica decisivă a acestei abordări care subzistă cel puțin în stil convenționalist și în noile concepte de sisteme caracterizate prin echilibru statistic sau prin capacitate de autoreglare pe baza feedback-ului negativ este întreprinsă, în opinia mea, de biologul Ludwig von Bertalanffy[6] în teoriasa generală a sistemelor în care propune noțiunea de sistem deschis și introduce un model generalist, valabil pentru orice sistem, indiferent de natura elementelor componente, a relațiilor și a forțelor constitutive. Von Bertalanffy consideră că noțiunea fizicalistă de sistem închis este inaplicabilă sistemelor vii, dinamice, caracterizate prin trecerea evolutivă de la un stadiu la altul, deschise spre exterior. În acest sens, cred că punctul tare al abordării sale îl reprezintă capacitatea de a formula o nouă teorie care asimilează ceea ce se poate adecva din veche teorie. Astfel, orice sistem deschis poate atinge o stare de echilibru dinamic, o așa-numită „stare staționară", situație în care sistemul ca întreg rămâne în ireversibilitate și, în același timp, evoluează prin fluxul continuu de materie, energie și informații. Acest model va fi aplicat pe scară largă în diverse domenii, dar și interdisciplinar, dovedindu-se eficace în înțelegerea complexității lumii. Von Bertalanffy a carcaterizat starea de echilibru a unui sistem complex deschis în termenii entropiei ca un proces de producție de entropie minimă cu scăderea entropiei generale a sistemului, ceea ce duce la stabilitatea sistemului. De aici vor continua cei ce vor dezvolta teoria sistemelor prin schimbarea paradigmatică pe care o va presupune conceptul de sistem aflat departe de echilibru.

Dacă ne situăm într-o perspectivă ontologică, atunci putem caracteriza drept sisteme teleologice, cu condiția unei minime complexități structurale dată de o funcție de finalitate, atât individualele, cât și orice totalități constituite prin relaționarea unor individuale ori a altor sisteme anterior configurate. Dintr-o asemenea perspectivă generalizatoare, putem deosebi între teleologia *proceselor*, a *formelor* și a *întregilor*.[7] Ulterior, au fost propuse și abordări care țineau cont de direcțiile de înaintare ale programelor de cercetare din știința contemporană. Astfel, Von Wright (Von Wright, 1995, p. 38.) divizează domeniul tradițional al teleologiei în două subdomenii pornind de la sfera aplicabilității noțiunilor explicative, unul caracterizat pe baza noțiunilor de *funcție, scop (*finalitate) și *totalități organice* („sisteme"), celălalt descris adecvat prin noțiunile de orientare spre țintă și finalitate. Desigur, avem suprapuneri între domenii, chiar dacă s-ar putea argumenta consistent că funcția și scopul sunt noțiuni specifice domeniului biologiei, în timp ce intenționalitatea aparține domeniilor istoriei, al cercetării societății și al științei comportamentului.

În filosofia biologiei s-a discutat productiv despre specificitatea proceselor biologice înțelese dintr-o perspectivă teleologică. Astfel, Francisco Ayala deosebește între trei tipuri de sisteme teleologice în biologie (Ayala, 1970, p. 9.):

1. Sisteme a căror stare finală sau scop este anticipat în mod conștient de către agent,

[6] Vezi von Bertalanffy, 1975. Acest volum conține studiile cele mai semnificative din punct de vedere filosofic.

[7] Această distincție este propusă de Nicolai Hartmann, 1951, pp. 7-8. Vezi și Smith, 1954, privind receptarea noii ontologii propusă de Hartmann.

2. Sisteme cu autoreglare,
3. Structuri desemnate în mod anatomic și fiziologic să îndeplinească o anumită funcție.

Ulterior, Ayala (Vezi Ayala, 1999.) va argumenta pe larg că biologia evoluționistă utilizează atât un limbaj teleologic cât și explicații teleologice, fapt care este îndreptățit de vreme ce explicațiile teleologice sunt ipoteze care pot fi supuse testării empirice. Caracteristica distinctivă a unei ipoteze teleologice este aceea că ele explică existența unei trăsături în termenii funcției pe care o îndeplinește. Un exemplu simplu ar fi acela al aripilor păsărilor, aripi care au evoluat și s-au menținut ca atare deoarece zborul este avatajos pentru păsări prin aceea că le crește șansele de a supraviețui și a se reproduce. În acest sens, explicăm diversele caracteristici biologice ale organismelor pe baza unor ipoteze teleologice care se referă la structuri anatomo-fiziologice, așa cum sunt aripile, ori la procese, așa cum este dezvoltarea unei păsări de la stadiul de ou la cel de adult, ori comportamente, așa cum este construirea de cuiburi. În toate aceste cazuri sunt luate în considerare procese care tind spre un echilibru biologic, spre o stare de bine în sens evoluționist, adică una care permite supraviețuirea și continuitatea speciei într-o anumită nișă biologică. Totuși, și în cazul acesta, chiar dacă ordinea este pusă în relație cu procesualitatea, se lucrează cu un concept al transformărilor lineare care duc spre o stare de echilibru.

4. O schimbare de paradigmă: „exorcizarea demonului lui Laplace”

Schimbarea de paradigmă se produce abia după acumularea a numeroase anomalii în științele naturii, în fizică și în biologie, în raport cu modelul explicativ centrat pe linearitate, ordine și echilibru. Folosind o expresie propusă de Schermer, această schimbare echivalează cu o

„exorcizare a demonului lui Laplace” (Vezi Shermer, 1995.) în sensul trecerii de la o metafizică deterministă la una probabilistă, de la sisteme deterministe la sisteme care ajung la echilibru prin fluctuații sau la sisteme care pot fi caracterizate drept departe de echilibru. După Shermer, analiza sistemelor fizice și biologice pe baza unor modelări matematice ale comportamentului haotic și a dinamicii neliniarea devenit proeminentă în anii 1980, iar Prigogine și Stengers au contribuit decisiv la consolidarea noii paradigme prin extinderea spațiului de aplicabilitate.

Probabil că într-o istorie a acestei schimbări paradigmatice primele deschideri care au dus în direcția reconsiderării proceselor ireversibile au fost cele specifice domeniului termodinamicii de non-echilibru, o dată cu celebrele „relații de reciprocitate” ale lui Onsager. Totuși, trecerea de la termodinamica de echilibru la termodinamica de non-echilibru se făcea tot în cadrul unei termodinamici lineare, în sensul că procesele, deși disipative, duc la stări staționare care pot fi descrise independent de timp. Prigogine și Stengers sintetizează acest nou stadiu al teoriei: „Deși producerea de entropie nu este nulă, ea nu împiedică, totuși, schimbarea ireversibilă de a fi o evoluție către o stare care se poate deduce în întregime din legile generale.” (Prigogine, Stengers, 1984, p. 195)

Dar un sistem linear, care se caracterizează printr-o stare staționară sau echilibru, poate ajunge în situația în care stabilitatea nu mai poate fi garantată. Tot în termodinamică găsim problematizările de acest tip. Întrebarea cheie sub raport euristic se configurează redutabil: cum

reacționează un sistem aflat în stare staționară la diferite tipuri de fluctuații produse de sistemul însuși sau de mediul său înconjurător? Apare astfel ideea de instabilitatea sistemului, caracterizată prin aceea că anumite fluctuații nu pot fi regresate, ci se amplifică și duc la un nivel nou calitativ. Altfel spus, ordinea care determină echilibrul sistemului devine instabilă și produce restructurarea acestuia.

Filosofii au profitat de ocazie pentru a recupera istoric teorii vechi în care procesualitatea era concepută ca dinamism haotic, probabilist, în care hazardul avea forță ordonatoare prin fluctuații și spontaneitate. Astfel, un bun exemplu în această privință este Michel Serres, cel care se duce înapoi la Epicur și Lucrețiu pentru a recupera teoria *clinamen*-ului înțeles ca deviație spontană și imprevizibilă (Vezi Serres, 1977).

Se va considera că un sistem departe de echilibru poate rămâne stabil până când se produce bifurcația sau ruptura structurală. Teoria catastrofelor prinde astfel contur și are deja un suport matematic. În cazul unui asemenea sistem nu se mai poate reveni la starea inițială, schimbările survenite sunt în acest sens ireversibile, dar sistemul își poate recăpăta echilibrul la un alt nivel prin restructurare. Marea provocare teoretică devine identificarea parametrilor de la care un sistem este atât de departe de echilibru încât nu mai poate reveni la starea inițială staționară. Acesta construct teoretic poate fi numit punctul de ireversibilitate și poate căpăta valoare numerică, ceea ce duce la predictibilitate în sensul anticipării stării sistemului față de acest moment de bifurcație și eventuală restructurare. Acest moment de bifurcație reprezintă o rupere a simetriei sistemului și poate duce la bifurcații în cascadă care duc sistemul spre starea de haos. Discuțiile actuale despre schimbările climatice se pot interpreta pe baza unei asemenea scheme categoriale și a unui vocabular probabilistdin care au fost eliminate determinismele de tip laplacean.

5. În loc de concluzie. Extinderi actuale în științele sociale și umaniste

Această nouă paradigmă explicativă a teoriei sistemelor a fost exportată în fizică, chimie și biologie și extinsă în științele sociale și umaniste, precum și în interpretarea istoriei. Pe baza acestui model psihologii au examinat activitatea creierului asemenea unui mecanism stocastic, biologii au reprezentat grafic tendințele unei populații într-o nișă biologică, lingviștii au explicat formarea competențelor lingvistice și au descris probabilist ceea ce Chomsky numea „output-ul torențial", economiștii au elaborat modele de urmărire și predictibilitate a prețurilor acțiunilor și a altor jocuri bursiere, strategii militari evaluează cu ajutorul noului cadru conceptual procese de tipul izbucnirii războaielor, iar sociologii au modelat dezvoltarea haotică a orașelor și au reușit astfel să o con când se petrecceptualizeze. Toate aceste procese dinamice neliniare au fost interpretate pe baza noilor teorii sau cel puțin a restructurării celor vechi.

Inclusiv înțelegerea istoriei poate beneficia acum de noul model explicativ pornind de la noțiunea de istorie a unui sistem. Aceasta nu înseamnă doar că vom accepta să vorbim despre un

„haos al istoriei", ci că vom înțelege fenomenele holistice, în complexitatea lor, ca interacțiune între structuri stabile, deterministe, și dezechilibre care duc la fluctuații și bifurcații în sistem, altfel spus, vom conecta secvențele istorice într-un mod non-linear și le vom cerceta în

multitudinea relațiilor lor cu împrejurările. În acest fel, așa cum sugerează Rescher, înțelegerea complexității sistemelor sociale duce la revizuirea practicilor manageriale și a procesului luării deciziilor (Vezi Rescher, 1998.). Noțiunile de sistem departe de echilibru și de ireversibilitate asigură astfel o mai bună înțelegere a procesualității lumii și deschid către un proiect metafizic care recuperează vechiul concept filosofic al devenirii și repune ființarea în relație cu devenirea. În acest sens, vezi (Whitehead, 1969), precum și (Prigogine, 1980).

Bibliografie

1. Ayala, Francisco J., 1970, „Teleological Explanation in Evolutionary Biology", *Philosophyof Science*, 37, pp. 1-15.
2. Ayala, Francisco J., 1999, „Adaptation and Novelty: Teleological Explanations in Evolutionary Biology", History and Philosophy of the Life Sciences , 21, (1), pp. 3-33.
3. Foucault, Michel, 1999, *Arheologia cunoașterii*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Editura Univers.
4. Frank, Philip, 1957, *Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy*, NewJersey. Prentice Hall.
5. Hartmann, Nicolai, 1951, *Teleologisches Denken*, Berlin, De Gruyter
6. Laplace, Pierre Simon, 1902, *A philosophical essay on probabilities*, New York, London,Wiley, Chapman &Hall.
7. Müller-Wille, S., 2013, „Systems and How Linnaeus Looked at Them in Retrospect", Annals of Science, Vol. 70, No. 3, pp. 305–317, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3783897/#FN5, Data accesării 12 mai2023.
8. Pitt, Joseph C., 1988, „Galileo, Rationality and Explanation", *Philosophy of Science* , 55,(1), pp. 87-103.
9. Prigogine, Ilya, 1980, *From Being to Becoming: Time and complexity in the Physical Science*, San Francisco, W. H. Freeman and Company.
10. Prigogine, Ilya, Isabelle Stengers, 1984, *Noua alianță. Metamorfoza științei*, traducere deCristina Boico și Zoe Manolescu, București, Editura Politică.
11. Rescher, Nicholas, 1998, *Complexity. A Philosophical Overview*, New Brunswick and London, Transaction Publishers.
12. Richardson, C. A., 1919, „The Notion of a Deterministic System", *The Philosophical Review*, 28, (1), pp. 47-68.
13. Rosenblueth, A., N. Wiener, 1950, „Purposeful and Non-Purposeful Behaviour", *Philosophyof Science*, 17, pp. 319–326.
14. Rosenblueth, A., N. Wiener, J. Bigelow, 1943, „Behaviour, Purpose, and Teleology", *Philosophy of Science*, 10, (1), pp. 18-24.
15. Russell, Bertrand, 2011, „Despre noțiunea de cauză", în volumul *Misticism și logică. Çi alteeseuri*, traducere de Monica Medeleanu, București, Editura Herald, pp. 194-222.
16. Serres, Michel, 1977, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce.*

Fleuves etturbulences, Paris, Editions de Minuit.

17. Shermer, Michael, 1995, „Exorcising Laplace's Demon: Chaos and Antichaos. History andMetahistory", *History and Theory* , 34, (1), pp. 59-83.

18. Smith, John E., 1954, „Hartmann's New Ontology", *The Review of Metaphysics*, 7, (4), pp.583-601.

19. Suppes, Patrick, 1990, *Metafizică probabilistă*, București, Editura Humanitas.

20. Taylor, Richard, 1950a, „Comments on a Mechanistic Conception of Purposefulness", Philosophy of Science, 17, (4), pp. 310-317.

21. Taylor, Richard, 1950b, „Purposeful and Non-Purposeful Behavior: A Rejoinder", Philosophy of Science, 17, (4), pp. 327-332.

22. Von Bertalanffy, Ludwig, 1975, *Perspectives on General Systems Theory. Scientific-Philosophical Studies*, edited by E. Taschdjian, New York, George Braziller.

23. Von Wright, Georg H., 1995, *Explicație și înțelegere*, „Nota introductivă" de Mircea Flonta,traducere de Mihai D. Vasile, București, Editura Humanitas.

24. Whitehead, Alfred N., 1969, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, TheFree Press.

O IPOTEZĂ: AZI TRĂIM ÎNTR-O PLINĂ NEDETERMINARE HAOTICĂ (CHAORDICĂ)?

A HYPOTHESIS: TODAY WE LIVE IN A STATE OF FULL CHAOTIC INDTERMINACY (CHAORDIC)?

Gorun MANOLESCU

Institutul de Inteligenţă Artificială „Mihai Drăgănescu”,

Academia Română. Comitetul Român de Istorie şi Filozofie a Ştiinţei şi Tehnicii, Academia Română

Email: gorunmanlescu26@gmail.com

Abstract. As the title of the work suggests, today we are living in a disconcerting indeterminacy in which, both at the individual and collective levels, we can no longer make plans beyond the short term, but not in the medium or long term. A natural question arises: How and why did we get here? To answer this question, it is necessary to consider two aspects. First, we should somehow describe, in order to understand the new reality in which we live, and only then do the same regarding how and why we got here over time, and finally correlate them. Both require modeling. Because only through these simplifying methods can we highlight the useful approximation of complex processes, while still being aware that such an approach may result in a loss of information regarding fine details or subtle variations of reality, regardless of how we define such reality. Given the above, our work will consist of two parts. In Part I, we will present, in a general manner, the modeling through which we could describe the apparent chaos we find ourselves in today. In Part II, we will apply this modeling to how human knowledge and action have evolved so far.

Keywords. linear, open, and chaordic systems; natural, and normative sciences.

(i)Preambul

Aşa cum o spune şi titlul lucrării, azi trăim într-o nedeterminare bulversantă, în care atât la nivel individual cât şi colectiv nu ne mai putem face planuri decât pe termen scurt dar nu şi mediu sau lung.

Apare o întrebare firească: Cum şi de ce s-a ajuns aici?

Ca să răspundem la această întrebare este necesar să luăm în considerare două aspecte. În primul rând ar trebui să descriem cumva, pentru a putea înţelege, noua realitate în care trăim şi abia apoi să facem aceleaşi lucru privind cum şi de ce s-a ajuns aici în timp; iar în final, să le

corelăm. Ambele presupun încercări de *modelare*. Pentru că numai prin aceste metode simplificatoare se poate pune în evidenţă aproximarea utilă a unor procese complexe, fiind totuşi conştienţi că o asemenea abordare poate prezenta o pierdere de informație în ceea ce privește detaliile fine sau variațiile subtile ale *realităţii,* indiferent cum am defini o asemenea realitate.

Având în vedere cele de mai sus, lucrarea noastră va cuprinde două părţi.

În partea I va fi prezentată, la modul general, modelarea prin care s-ar putea descrie haosul aparent la care am ajuns astăzi.

Iar în partea II vom aplica această modelare la modul în care cunoaşterea şi acţiunea umane au evoluat până acum.

PARTEA I. O modelare spre o evoluţie chaordică, la modul general

(ii) Ce este chaordicul

După (Eijnatten, 2003) Chaordicul a fost pus în evidenţă, pentru prima dată, de către Dee Hock, fondatorul şi CEO (Chief Executive Officer) al organizaţiei care a lansat card-ul Visa (ulterior a apărut şi Mastercard-ul), plecând de la premisa că un astfel de card introduce ordine (Ord) în haosul (Cha) diverselor tipuri de monede existente pe mapamond (Hock,1999).

Ulterior chaordicul a fost dezvoltat într-o serie de alte lucrări şi întâlniri ale unor grupuri de lucru care au extins substanţial sfera de aplicare a conceptului propus de Hock (Stacey et All, 2000).

Dacă privim lucrurile prin prisma unui sistem cibernetic cu „intrări”, „ieşiri”, o „cutie funcţională care leagă intrările de ieşiri” şi o „reacţie (feedback) inversă”, atunci vom putea spune următoarele.

Un asemenea sistem urmărește o traiectorie pentr a ajunge la un scop (*telosul* aristotelic).

Există o structură a intrărilor, una a ieşirilor şi una a funcţiunilor cutiei funcţionale. Aceste trei structuri diferite rămân constante în evoluţia sistemului pe traiectoria programată (transformări *topologice* de la un pas la altul)

Constanţa structurilor de cele trei tipuri este asigurată de reacţia inversă. Astfel dacă apar abateri mici la structura ieşitilor, atunci ele se datorează unor abareri tot mici, datorită unor factori aleatorii, la structura intrărilor iar reacţia inversă va corecta aceste abateri.

Traiectoria programată poate fi liniară sau curbată. Atunci când este liniară, înseamnă că funcţia matematică a cutiei funcţionale, care leagă intrările de ieşiri este una liniară. Dacă traiectoria urmărită devine curbă, atunci funcţia (matematică) a cutiei funcţionale devine neliniară. În ambele cazuri reacţia inversă va avea un caracter *negativ,* de corectare a structurii intrărilor, astfel înât structura ieşirilor să rămână constantă.

Această descriere este caracteristică sistemelor cibernetice care asigură o *automatizare.* Ea apare datorită unui principiu numit „*mereologic"* care a fost pus în evidenţă de Stanislav Leśniewski (Leśniewski,1992). Şi anume că *părţile se încadrează perfect într-un întreg (gestalt).* Din acest motiv se şi spune că „Întregul depăşeşte suma părţilor". Principiul este caracteristic pentru orice abordare sistemică. Deci şi pentru una gen sistem cibernetic.

La un moment dat, din diferite motive, apar variaţii semnificative şi neregulate ale

structurii ieşirilor şi aceste variaţii tind să crească rapid de la un pas la altul pe traiectoria evolutivă. În acest caz reacţia inversă îşi pierde *negativitatea*, în sensul că va mări şi mai mult variaţiile structurii intrarilor, devenind *pozitivă.* Aceast lucru se întâmplă deoarece la pasul curent reacţia inversă va căuta să elimine abaterea importanta aleatorie care a apărut la pasul anterior. Dar deoarece, între anterior şi curent, sistemul a mai avansat cu un pas şi în structua intrărilor a apărut altă deviaţie, diferită ca formă de cea anterioară, atunci încercarea reacţiei inverse de corectare va fi una care va accentua şi mai mult modificarea în structura intrărilor cu rezultat similar la ieşiri. Acum apare începutul tendinţei sistemului spre colaps prin ieşirea acestuia de pe traiectoria programată. În fine, extrem de rapid, se ajunge la o colapsare *aparentă* deoarece sistemul ar părea că intră într-o mişcare *haotică ireversibilă.*

În acest moment apare rolul *chaordicului.* Şi anume, apare o *bifurcare*. Pe de o parte, haosul creşte, iar, pe de alta, din umbră, subiacent, începe să acţioneze o nouă ordine, (produsă de acei *atractori stranii* - (Ruelle, 1989) - despre care vom vorbi în scţiunea următoare) care şi ea se va manifesta proporţional cu creşterea haosului. Până când atât haosul cât şi noua ordine ating un maxim, după care ambii factori descresc până când haosul dispare şi noua ordine se impune.

O menţiune extrem de importantă. În cadrul chaordicului *noua ordine va fi unică. Ea nu a apărut niciodată înainte şi niciodată nu va mai apărea după. Se produce o „singularitate"* (despre aceasta vom vorbi la timpul potrivit). Astfel, are loc o manifestare a *Legii selecţiei naturale lărgite şi nu numai referitoare la biologic, care conduce, în final, la mutaţii*. De notat este că *descrierea ordinii noi care se ţese din umbră nu poate fi realizată discursiv; ea, însă, poate fi intuită de către unii dintre noi.*

În fine, încheiem această secţiune cu o precizare. Trebuie să distingem între o implicaţie *formală* şi una *ontologică*. Pentru că deşi par a se citi la fel, cele două înseamnă lucruri foarte diferite. Implicaţia cauzală nu mai este o relaţie pur formală, ci una ontologică, ea însemnă: „ori de câte ori se petrece P, se produce Q" sau „dacă are loc P (cauza), are loc Q (efectul)".

Implicaţia pur formală este altceva, ea înseamnă „adevărul lui P implică adevărul lui Q" sau „dacă este adevărat P, atunci este adevărat Q". Modelarea de care ne ocupăm este una *ontologică*.

(iii) Antecesorii chaordicului.

Totul pare a începe cu cele arătate de Poincaré, şi se termină cu „haosul fluture" al lui Lorenz.

Poincaré:

> O cauză mică ce trece neobservată poate determina un efect considerabil foarte vizibil şi spunem că acest efect se datorează hazardului. Dacă am cunoaşte exact toate legile naturii şi situaţia universului la momentul iniţial, noi am putea prezice cu exactitate situaţia aceluiaşi univers în diverse momente succesive (Poincaré, 1920: 55).

Spusele anterioare duc la concluzia că un sistem cibernetic nu va putea, mai devreme sau mai târziu, să nu devină chaordic. Şi aceasta deoarece niciodată nu vor putea fi luate în considerare toate cauzele iniţiale (intrări), a căror mulţime este de puterea unu *infînit numărabil* (Cantor).

René Thom –Teoria catastrofelor.

Succesul teoriei catastrofelor a fost favorizat de magia termenului „catastrofă". În mod curent o catastrofă înseamnă o schimbare drastică a lumii noastre de toate zilele. În transcrierea lui Thom, în termeni matematici, ea apare atunci când o variaţie, până atunci *continuă* a cauzelor, produce o variaţie *discontinuă* a efectelor.

Pentru Thom (Thom *apud* Boutot, 1997) o formă se distinge de un fond a cărui aparenţă variază în funcţie de punctul considerat. Dacă fondul este perfect omogen, proprietăţile sale modificându-se în mod continuu, nu vor exista forme. „Ceea ce este propriu formei, este faptul că se exprimă printr-o discontinuitate a mediului" (*Ibidem*: 24). În spaţiul substrat al formelor (morfologiei) se deosebesc două tipuri de puncte: puncte *regulate* care corespund zonelor de continuitate şi puncte de *catastrofă* unde substratul se schimbă brusc.

Aici apare o variantă incompletă a gândirii sistemic cibernetice care ajunge în final la chaordicitate. Thom pune în evidenţă umai apariţia unei disoluţii a sistemului prin feedback pozitiv, adică o „catastrofă" în notaţia autorului, fără nici o referire la ce se va întâmpla ulterior.

Ilya Prigogine – Sisteme disipative.

Teoria structurilor disipative nu este opera unui matematician, ci a unui fizician chimist. Spre deosebire de structurile de echilibru care, o dată create, nu mai au nevoie de aport energetic pentru a se menţine, structurile disipative sunt formate şi stabilizate de către un flux de materie masică vizibilă şi energie - materie câmp, pe care acestea le schimbă cu mediul înconjurător. În cursul unei anumite reacţii fizico-chimice apare spontan, într-un mediu până atunci omogen, o structură spaţio-temporală cu un aspect ce depinde de constrângerile impuse sistemului care se menţine apoi şi se repetă ori de câte ori constrângerile se repetă identic - deci nu este irepetabilă. Meritul demersului lui Prigogine este că a condus la o teorie unitară, aplicabilă unei mari varietăţi de sistеme macroscopice (Prigogine, 1977) care vizează hidrodinamica, termodifuzia, biologia, etc. Ideea lui Prigogine este de a interpreta „ruperile de simetrie" drept o rupere a echilibrului în cadrul unui sistem. Dar, în acelaşi timp şi apariţia, în subsidiar, a unei noi ordini repetabile printr-un aşa numit „atractor straniu" (Ruelle, 1989).

Această teorie aproape că descrie o *o evoluţie ce se încheie aparent chaordic.* cu singura observaţie şi anume că *noua ordine este repetabilă, programată; de aici „aparenţa" chaordic-ului.*

Maturana şi Varela – Autopoesis-ul.

Autopoesis-ul introdus de cei doi (de la grecul *αὐτο* (auto), cu sensul de „sine" şi *ποίησις* (poiesis) cu sensul de „creaţie/producţie") (Maturana, Varela, 1972) se referă la un sistem capabil de a se auto-reproduce şi a se auto-menţine. Exemple tipice de auto-menţinere sunt constituite de cozile de şopârle care, dacă sunt înlăturate, se regenerează; sau de aşa numitul „membru fantomă", i.e. un picior sau o mână care, deşi au fost înlăturate, continuă să doară. De asemenea, pe principiul autopoesis-ului se bazează protezele, inclusiv transplanturile. Iar (auto)reproducerea este ilustrată de menţinerea unei specii. Extrem de important: în timp ce un sistem cibernetic a intrat în disipare chaordică, în schimb un sistem înzestrat cu autopoesis continuă să-şi perpetueze una şi aceiaşi stare fără a intra în disipare un timp îndelungat,

Teoriile haosului.

Se referă la sistemele neliniare (numite şi dinamice), în cadrul cărora „intrările” la două momente succesive în timp diferă ca mărime de la un moment la altul. Trecem peste diversele tipuri de astfel de teorii, pentru a ne opri la Lorenz cu a sa „bătaie din aripi a unui fluture”.

Lorenz – sisteme meteorologice.

Povestea este următoarea (Dooley, 2009), (Lorentz, 1963). În 1961 Edward Lorenz a creat un model meteorologic pe unul din calculatoarele Universității din Massachusetts. Modelul meteorologic al lui Lorentz era compus dintr-o serie largă de formule neliniare.

Modelul era cât se poate de asemănător cu vremea reală. Într-o zi, Lorenz a schimbat modul de lucru al modelului. Astfel în loc să lase programul să ruleze cu setările inițiale de intrări și să calculeze rezultatul, Lorentz a decis să oprească și apoi să repornească programul de la jumătatea secvenței de rulare prin introducerea valorilor pe care programul le calculase mai devreme. Dar deoarece nu se puteau tipări rezultate decât cu ultimele trei zecimale, el a introdus, în loc de aceleaşi date cu şase zecimale, doar numere cu trei zecimale, ceea ce ar fi însemnat că intrările s-ar fi schimat ca marime. Această inexactitate aparent minoră a fost amplificată și a dat peste cap întreg sistemul. El ar fi trebuit să obțină un rezultat destul de asemănător cu cel precedent. Sub formă grafică, la ieşire, reprezentarea ar fi semănat cu două aripi de fluture. Iar dacă intrările ar fi fost alcătuite din numere cu şase zecimale, atunci cele două aripi ar fi fost reprezentate ca fiind poziţionate una peste alta. Dar atunci când s-ar fi introdus la intrare date cu alte mărimi s-au obţinut rezultate prin care aripile de fluture erau distanţate. Interpretarea a fost că, dacă în secvenţe distincte de timp, datele de intrare diferă, chiar şi extrem de puţin, atunci rezultatele la ieşire vor diferi într-un mod semnificativ. De aici, printr-o metaforă extreme de sugestivă, cele de mai sus au căpătat denumirea de “efect fluture”. Care sună în felul următor: „o mişcare a aripilor unui fluture în Montana (de exemplu) poate provoca un taifun începând cu Philadelphia şi terminându-se în New York” (Dooley, 2009: 2).

Acest fenomen este cunoscut mai ales pentru dependența sa de condițiile inițiale. Cea mai mică schimbare a condițiilor inițiale duce la rezultate complet diferite. Această schimbare poate proveni de la un zgomot experimental sau *de fond reprezntând o anormalitate reală şi asta ne interesează în primul rând,* lăsând la o parte lipsa de acuratețe a instrumentelor, etc.

Un alt exemplu de sistem complet dependent de condițiile inițiale este aruncarea unei monede. Există două variabile de intrare în aruncarea unei monede: cât de repede lovește pământul și cât de repede se rotește. Teoretic, este posibil să se controleze aceste variabile, reușind astfel să se stabilească ce față va cădea în sus. Practic însă, este imposibil şi astfel nu poate fi controlat rezultatul final. Este posibil să se stabilească o medie a acestor intrări, dar este imposibil ca, în baza lor, să se facă estimări exacte asupra acelui rezultat final. Această problemă poate fi regăsită şi în biologie la estimarea populațiilor biologice. Ecuația ar fi simplă dacă acele populații ar crește doar, dar efectul prădătorilor și a rezervei limitate de hrană schimbă totul.

Teoria detaliază mai adânc cele spuse de Poincaré. În sensul că nu se pot lua în considerare toate cauzele (intrări) într-un sistem cibernetic care va evolua sau nu, în final, prin chordicitate –

lipsa *extensiunii maxime* - dar nici *nu se poate asigura precizia unei oarecare cauze oricâte zecimale am utiliza* – lipsa *intensiunii maxime.*

(iv) Singularităţi

În secţiunea **(ii)** am vorbit despre „singularităţi" fără a detalia. O vom face acum. O *singularitate* caracterizează precis *noua ordine care apare după chaordic prin Legea selecţiei naturale lărgite.*

Despre singularităţi Taleb (2008: 37) ne oferă două exemple extrem de sugestive:

> Cine a prezis apariţia creştinismului ca religie dominantă în bazinul meditarian şi mai apoi în lumea occidentală? Cronicarii romani ai vremurilor respective nici măcar nu au observat noua religie - istoricii creştinismului sunt derutaţi de absenţa menţiunilor din acele vremuri. Se pare că puţini dintre mai-marii timpului au luat ideile acelui evreu, aparent eretic, destul de în serios pentru a se gândi că vor lăsa urme pentru posteritate. Avem o singură referinţă din acea vreme la Isus din Nazareth - în *Istoria războiului evreilor împotriva romanilor,* a lui Josephus Flavius - care şi ea ar fi putut fi adăugată mai târziu de un copist zelos. Dar dacă ne gândim la religia concurentă, apărută mai târziu? Cine a prevăzut că o bandă de călăreţi îşi va extinde imperiul şi legea islamică din subcontinentul indian şi până în Spania în doar câţiva ani? Răspândirea islamului a fost complet impredictibilă, chiar mai mult decât apariţia creştinismului.

Şi, mai departe, pe firul istoriei, să apelăm pentru variaţie şi la Lucian Boia (Boia, 2016: 66 – 7):

> La întrebarea dacă primul război mondial era inevitabil, mi se pare mai adecvat să răspundem prin *nu* […]. În ciuda contradicţiilor de tot felul şi a crizelor care s-au ţinut lanţ în anii premergători conflictului, lumea europeană de la 1914 părea aplecată mai mult spre linişte şi cooperare decât spre pregătirea unui măcel. […] Trăsnetul a lovit din senin: atentatul de la Sarajevo, din 28 iunie 1914.

Şi exemplele pot continua mult şi bine într-o mulţime de contexte de toate felurile.

cum ar fi, de exemplu, preluarea efectivă a *conştiinţei umane* de către computer (Chalmers,1995; 2010).

În concluzie şi în legătură cu orice *singularitate* rezultă că este unică şi nerepetabilă, deşi după ce s-a petrecut putem pune în evidenţă precis cauzele care au condus la apariţia ei.

În final mai putem adăuga că *patternul formal al unei singularităţi* se poate repeta, ca şi în cazul „selecţiei naturale" (Darwin) sau a întregii evoluţii care se termină cu un chaordic, dar *conţinutul este unic, irepetabil*, în schimb în cazul, de exemplu, al „eternei reîntoarceri" (Nietzsche), la fiecare repetare formală se repetă şi conţinutul. Mai putem adăuga la categoria „singularităţilor", fără pattern formal repetabil însă de data aceasta şi fără a intra în amănunte, „*rizomaticul"* lui Deleuze (Deleuze, 2003) şi „*Simulacrele şi simularea"* la Baudrillard (Baudrillard, 2006).

(v)Remarcă la Partea I

În această parte s-a încercat, la modul general, să se prezinte felul în care un sistem cibernetic îşi poate schimba comportare *tinzând spre chaordic.*

În partea care urmează se va studia cazul în care *evoluţia cunoaşterii şi acţiunii umane,* începând din Modernitate şi până acum, poate fi modelată printr-un astfel de sistem.

PARTEA II. Evoluţia cunoaşterii şi acţiunii umane, de la Modernitate şi până azi, ca sistem cibernetic care sfârşeşte chaordic.

(vi) Introducere

Obiectivul acestei părţi este de a ne limita doar la acţiunile umane, ca intrări într-un „*sistem global"*, pentru a vedea dacă ele singure pot (sau nu) provoca întrarea în chaordic a sistemului atunci când alte acţiuni externe nu o fac.

Astfel vom defini „Sistemul global cibernetic al cunoaşterii şi acţiunii umane" drept un sistem cibernetic. **El ar reprezenta tot ceea ce se întâmplă în *ontic datorită omului.* Adică *tot ceea ce se poate percepe cu cele cinci simţuri comune (empirism) prin acţiuni-cauze-intrări din afara lui, realizate de om. Şi aceasta deoarece omul se află atât în interior, în chip „corporal", material, dar şi în exterior, pentru că nici măcar empirismul nu poate evita o „metafizică" specifică, abstractă.* Mai trebuie adăugat că, în acest caz, chiar omul poate acţiona asupra lui însuşi *din afara sa, în mod conştient.***

De fapt, conform lui Mihai Drăgănescu (Drăgănescu, 1985) şi Gorun Manolescu (Manolescu, 2023), acest „abstract" este la fel de concret şi material ca şi fizicul empiric. El are un suport material - ortofizic, diferit de cel din fizic, care susţine informaţia; iar un anumit gen de informaţie este cel care concepe de către om şi proiectează, în mod conştient, artefacte ştiinţifice care pot schimba onticul. Faptul că tehnologia, şi ea concepută şi proiectată în ortofizic, implementează artefactele menţionate, nu contează. Deoarece artefactele respective, sub cele două astecte, ştiinţific şi tehnologic, sunt iniţiate, devin cauze-intrări în sistemul global ontic, din afa acestuia. De aceea vom denumi astfel de artefacte „tehno-ştiinţifice"

În cele ce urmează ne vom limita doar la ceea ce s-a întâmplat în perioada care începe cu Modernitatea şi ajunge în zilele noastre. Această abordare este justificată de faptul că, până la începutul Modernităţii, sistemul global definit anterior, pare a fi evoluat într-o stare de echilibru, iar acţiunile omului, cu toate că au existat, nu au fost în măsură să o influenţeze.

Departe de noi intenţia de a pune în evidenţă exhaustiv evoluţia cunoşterii şi acţiunii umane în perioada respectivă. Aceasta este sarcina istoricilor. În schimb ne vom limita doar la a marca, din punctul nostru de vedere, caracteristicile esenţiale ale acestei perioade. Iar dacă totuşi vom apela la unele referiri istorice, ele se vor adresa doar la rădăcinile apariţiei perioadei şi la câteva momente importante ale evoluţiei sale. Iar aceste referiri nu vor respecta o ordine cronologică, ci logica discursului pe care îl propunem.

(vii) Protagoras şi emblema Modernităţii

„Omul este măsura tuturor lucrurilor" a spus Protagoras (Laertios,1963:441), amintit de Popper (Popper, 1957, versiunea română Popper, 2017: 63) drept primul care ar fi vorbit despre ştiinţă. La care se mai poate adăuga „Şi poate face orice cu ele. Inclusiv cu el însuşi, prin *auto-reflexie*, şi nu *auto-reflecţie".*

Sintagma protagoreică, care a stat ascunsă în umbră mai bine de două mii şi ceva de ani, reprezintă o *emblemă,* un *brend* al întregii Modernităţi.

Începutul insidios al Modernităţii ar putea fi marcat anterior de Renaştere, mai ales prin Artă, când creativitatea omului a devenit evidentă şi a marcat, în acelaşi timp şi alt început, cel al Umanismului. Care, în nici un caz, nu poate fi confundat cu Modernul. El, Umanismul, chiar a continuat în paralel cu Modernitatea, de multe ori subteran, prin Artă şi Miticul-Teologic, ca un protest la adresa Ştiinţei şi ştiinţificităţii care au căutat şi au reuşit, în mare măsură să le ţină sub obroc, aşa cum vom vedea.

Dar să revenim la Modernitate şi să ne amintim de dialogul lui Napoleon cu Laplace. Pentru că acest dialog ne relelevă lucrurile ce aveau să vină. Se zice că Napoleon l-ar fi întrebat pe Laplace „Care este locul lui Dumnezeu în teoria dumitale?", primind răspunsul: „Sire, nu am avut nevoie de această ipoteză!". A fost subtextul Revoluţiei Franceze din secolul XVIII care a urmat şi a impus „Iluminismul".

Astfel este scoasă din discuţie orice Divinitate sau Transcendent absolut. Adoptându-se ideea că realitatea trebuie privită aşa cum este, şi nimic mai mult, i.e. să nu ne întrebăm ce a fost înainte de apariţia ei. Iar de aici a rezultat rolul primordial al cunoaşterii şi acţiunii umane prin Ştiinţa naturală, desăvârşită tehnologic, şi ajunsă Tehno-ştiinţă, în măsura în care acestea două erau singurele care puteau asigura previziunea şi verificarea rezultatelor prin mijloace palpabile ale empirismului pozitivist.

(viii) Popper şi ştiinţele naturale *versus* normative.

El recurge la un reducţionism drastic. Şi aceasta deoarece *cunoaşterea şi acţiunea umane* nu se rezumă numai la „Ştiinţa naturală desăvârşită Tehnologic" cum susţine Popper. Ea este doar unul dintre instanţele gnoseologiei care sunt:

(a) Cunoaşterea Ştiinţifică cu subinstanţierile:

(a1) Ştiinţe naturale;

(a2) Ştiinţe normative.

(b) Cunoaştere Artistică.

(c) Cunoaştere Mitico-Teologică.

Cât priveste „naturalul" şi „normativul" unei ştiinţe, să-l ascultăm pe Karl Popper (Popper, 1957, versiunea română Popper, 2017:63 - 6):

> Începutul ştiinţei […] coboară în trecut cel puţin până la generaţia lui Protagoras [sofistul]. Acest început este marcat [fără a ne da seama G.M.] de înţelegerea necesităţii de a distinge între două elemente diferite din mediul de viaţă al omului - mediul său natural şi mediul său social. […] Cei mai mulţi dintre noi manifestă, pare-se, o puternică înclinaţie de a accepta particularităţile mediului nostru social ca şi cum ar fi nişte lucruri „naturale". […]. Dar trebuie să facem o deosebire netă între „*a) legile naturale,* sau legile naturii […] şi *b) legile normative,* adică reguli ce interzic sau ordonă anumite moduri de conduită. […] O *lege a naturii* este inalterabilă; nu există excepţii de la ea, este „obiectivă". Pentru că, dacă se întâmplă să aflăm că s-a întâmplat ceva ce o contrazice, nu vom spune că există o excepţie la lege sau o modificare a legii, ci că ipoteza noastră a fost infirmată [de aici, cunoscutul principiu popperian al *fasificabilităţii ipotezelor* de mai târziu (Popper, 1973, versiunea în română (Popper, 1981) G.M.] […]. Fiind invariabile, legile naturii nu pot fi nici încălcate, nici impuse. Ele se situează în afara controlului uman, deşi pot fi folosite de noi pentru scopuri tehnice. […]. Lucrurile stau cu totul altfel în privinţa legilor de tip *normativ.* […] O lege normativă […] poate fi impusă de oameni. De asemenea, ea este modificabilă. Ea poate fi eventual calificată drept bună sau rea, acceptabilă sau inacceptabilă, dar numai într-un sens metaforic poate fi numită „adevărată" sau „falsă".

Mai departe, Popper va numi *legile normative* şi *legi tribale* deoarece îşi au originea în cadrul unor comunităţi mai mici sau mai mari, începând, de multe ori, cu mult timp în urmă.

Se observă imediat cum Popper, ca şi întreaga Modernitate Iluministă (uneori vom folosi numai prescurtările de „Modernitate" şi/sau „Iluminism"), face complet abstracţie de *apariţia chaordicităţii dacă ne vom referi la o modelare gen sistem cibernetic global care se termină cu un chaordic şi apariţia unei noi ordini de tip „singlaritate".* Şi aceasta deoarece ea se rezumă doar la „Ştiinţă", uitând că mai există şi *„Artisticul" şi „Miticul-Teologic"*.

Motivul este clar, fiind, pentru fiecare dintre noi, la „vedere", deci extrem de convingător. Şi anume că *doar Ştiinţa poate asigura previziunea şi verificarea acesteia prin mijloace*

„palpabile" cu cele cinci simţuri comune (empirism pozitivist) - ar spune Popper urmat de iluminişti.

Mai departe, dintre cele două subinstanţieri ale Ştiinţei, doar Ştiinţa naturală poate certifica, prin repetare experimentală, schimbări ale *Realităţii ontice la „vedere".* Faptul că, începând din secolul trecut, omul a pătruns în domenii mai ascunse ale „Realităţii": molecular, atomic şi subatomic, nu trebuie să ne inducă în eroare. Deoarece aparatele de măsură care înregistrează date care depăsesc limitele de vibraţii ale simţurilor comune, reuşesc să traducă aceste date într-unele ce pot fi percepute cu simţurile comune.

Dar să nu uităm ştiinţele normative (umanioarele) care, cu toate că nu pot introduce direct în ontic modificări „palpabile" şi ele, deşi nu sunt „obiective", ar putea face totuşi previziuni. Să luăm, de exemplu, *psihologia,* considerată a fi o umanioară care ocupându-se de „ínteriorul" omului, pare a fi la fel de universală şi obiectivă ca orice lege naturală deoarece şi omul face parte din natură. Dar aici lucrurile stau aşa numai până la acel acel „interior" freudian, când încă se pot face tot soiul de experimente şi observaţii statistic-probabilistice pe tipuri de subiecţi, chiar dacă nu sunt ultraexacte, deci rămânând în cadrul unei previzibilităţii empiric pozitiviste.

Dar ce se întâmplă când este vorba de psihologia abisală (Jung cu Subconştientul colectiv şi, mai ales, Guénon cu „Ştiinţa simbolurilor sacre")? În acest caz cauzalitatea, capotează deşi se caută în continuare să fie folosită în acelaşi stil empirico-pozitivist.

Ajungem însă la o altă grupă a umanioarelor de data asta *„pure".* Cum ar fi, de exemplu, sociologia, dreptul, chiar şi istoria - aici se vor auzi proteste şi vociferări din partea celor care o practică - etc.

Răspunsul: nu numai că ele nu vor putea fi tratate cauzal obiectiv, dar mai mult, comunităţile normative mai mari au mai mici se contrazic între ele, intrând acum în categoria *ideologiilor,* fiecare cu logica specifică a normelor adoptate, devenind astfel comtradictoriu-concurenţiale.

Să revenim totuşi la „istorie" pentru că ea, ca disciplină normativă, prezintă un caz interesant când este considerată ca fiind „naturală" de către practicanţii ei. În acest caz, chiar la baza sa, stau seturile de documente luate în considerare de la care se pleacă. Ele sunt alese în aşa fel încât să confirme un punct de vedere sau altul, ca în cazul, de exemplu, al Ardealului privit de un istoric român, în contrast cu unul de origină maghiară. Ca să nu mai vorbim de actualul război între Rusia şi Ucraina, sau de ce se întâmplă în Israel, când orice diplomaţie a dialogului nu mai are nici o şansă.

Privind acum pe altă direcţie unde lucrurile devin şi mai complicate. Şi anume pe cea în care Modernitatea aplică un reducţionism dur în favoarea *ştiinţifităţii,*. Deoarece, din start, se face abstracţie de „Artă" şi, mai ales, de „Miticul-Teologic".

În plus, lucrurile se complică şi mai mult atunci când se fac încercări eronate de a introduce Arta şi Miticul-Teologic în rândul umanioarelor. Motivul inadecvării este clar. Ambele pot folosi pentru explicaţie alte modalităţi specificie fiecăreia dintre ele. Ca, de exemplu, explicarea "Trinităţii" în teologia creştinismului (Blaga, 2019). Şi aici confuzia este şi mai mult amplificată deoarece atât teologiile plecând de la mitic, cât şi artele sunt considerate de către unii „normative", deoarece nu conduc la rezultate verificabile printr-un empirism pozitivist. Şi dacă unele umanioare ar putea, cât de cât, să se supună, cu contradicţiile de rigoare,

unei explicaţii empiric pozitiviste, în schimb Arta şi Miticul-Teologic se ocupă de alte două aspecte ale cunoaşterii care sunt dsjuncte de cel ştiinţific.

În fine, despre Ştiinţele naturale se poate spune acum că ele, în Modernitate, au încercat şi a şi reuşit, sub numele de „epistemologie", să oculteze celelalte două instanţieri ale gnoseologiei, pentru că nu au rezonat şi nu rezonează cu „Ştiinţa", aşa cum o înţelegem noi azi, bazată exclusiv pe materialitatea perceptibilă cu cele cinci simţuri comune.

Dacă vom face referire la Miticul-Teologic şi cunoaşterea de care se ocupă şi îl vom analizăm detaşat ca existând ca atare, vom fi acuzaţi de *prozelitism* şi ni se va spune că suntem în stare *să târâm lumea în „obscurantism"*.

Cu *Arta* este însă altceva: ea se ocupă de *imaginar* (pozitiv sau negativ şi cu multiple variante între cele două). Prin urmare are drept de existenţă în cetate. Deoarece *visul şi imaginaţia artistică există prea evident şi nu pot fi contestate.* Dar atunci, de ce produsele ei sunt şi ele analizate de către unii critici de artă în mod empiric pozitivist încercând să facă diferenţa între „adevăr" şi „fals", eventual şi cu „terţ inclus" ca să mai nuanţeze lucrurile – hai, treacă de la ei?

Şi mai nociv pare a fi faptul, repetăm, că Modernitatea este echivalată cu „Umanismul". De fapt, tocmai revolta şi reacţia dură a Artei şi Teologicului-Mitic, ţinute sub obroc de „Ştiinţă", au format contra partida umană care, subliminal, ne-a mai ajutat să mai fim oameni cât de cât neciuntiţi în timpul Modernităţii.

(ix) Kant fundamentând Modernitatea.

Introducere

Kant poate fi considerat fondatorul conceptual al Iluminismului. Pentru a înţelege modul în care a realizat acest lucru, vom prezenta, mai întâi, o schiţă a arhitecturii (Drăgănescu, 1980; Manolescu, 1981a; Vitruviu, 1960), concepţiei sale. Ea a fost realizată din consultarea lucrărilor lui (Kant, 1969), (Dumitriu, 1969), articole din (Mătăsaru (coordonator), 2007), în mod deosebit (Surdu, 2007), dar şi atele.

Adăugăm în finalul acestei introduceri că schiţa propusă va prezenta o privire sintetică asupra demersului kantian. Ea va fi realizată în acord cu scopurile textului nostru. Deşi se vor pierde o serie întreagă de subtilităţi ale sistemului propus de Kant, sperăm că totuşi va fi posibilă o disjungere a părţii care îl face pe Kant să fie considerat drept principalul întemeietor al conceptului de *Modernitate* şi precursor al *empirismul pozitivist* asociat (ajunse la maturitate la Poper (1981)), de restul filosofiei sale care continuă să fie, fără dubii, una dintre cele mai importante in cadrul unei *filosofii perennis* din toate timpurile.

Schiţarea arhitecturală a abordării kantiene

Şi acum, schiţarea promisă.

(K1) Demersul kantian se desfăşoară pe patru toposuri corelate pe care le vom privi „Bottom Up", adică plecând de la fundament. Ele sunt cele ale: (a) Lucrurilor în sine, (b) Sensibilului, (c) Intelectului, (d) Raţiunii.

(K2)Lucrurile în sine, fundamentul, se află într-un topos neprecizat ca spaţio-temporalitate. Acest fundament are drept funcţiune *apriorică* ca lucrurile în sine să poată fi semnalate deşi incomplet, la suprafață ca atribute ale acestora, prin percepţii umane pe baza simţurilor comune. Aceste percepţii de suprafaţă sunt, după Kant, *fenomene.*

(K3)Sensibilul are *aprioric* două componente care interacţionează: (i) componenta care permite percepţia *fenomenelor* şi (ii) cea care permite *percepţii pure* datorate unor *simţuri aparte*; cele două simţuri sunt: unul exterior (ca şi simţurile comune) care sesizează forme vide ale spaţiului tridimensional şi altul interior care sesizează înşiruirea secvenţială a formelor spaţiale vide şi dă astfel seamă de temporalitate. Interacţiunea (ca funcţiune internă) face ca percepţiile (incomplete) ale lucrurilor în sine să fie „îmbrăcate" în forme spaţiale, care sunt astfel „umplute" şi să se desfăşoare „în timp".

Acesta este *transcendentalul la Kant,* deosebit fiind de *transcendentul absolut, divinitate, infinit, etc, toate devenind „lucru în sine".* care *nu pot fi gândite conceptual* şi, din acest motiv, *nu fac obiectul filosofiei.*

Rezultatul final va fi ca funcţiunea externă a Sensibilului să se concretizeze în livrarea către Intelect a unor percepţii de „lucruri în sine" sub forme cu identitate, adică percepute ca având un conţinut indefinibil dar fiind clar identificabile prin atributele lor.

În acest fel, în final, Sensibilul va prezenta, privit din afară, o spaţio-temporalitate de forme cu trei dimensiuni spaţiale şi cu una temporală. El poate fi echivalat cu „Empiricul".

(K4) Intelectul se află într-un topos neprecizat spaţio-temporal. Funcţiunea lui de bază *apriorică* este ca, plecând de la concepte pe care le realizează pe baza datelor furnizate de Sensibil, să emită raţionamente şi judecăţi, utilizând un set de inferenţe bine precizat, indiferent de tipul de logică adoptat, Kant mergând pe propria logică, pe care o numeşte „*transcendentală*".

(K5') O a doua funcţiune a intelectului tot *apriorică* este ca, plecând de la concepte nerealizate prin percepţii în Sensibil (concepte aparent vide numite *nous*) să emită raţionamente şi judecăţi în mod logic, indiferent de tipul de logică.

(K5'') Mai există, *tot aprioric,* încă trei tipuri de percepţii: (a) cea a unor *judecăţi sintetice* care nu provin dintr-o sinteză *botto up* plecând de la percepţii sensibile, (b) cea a uneia denumită de Kant *apercepţie sensibilă* a propriei entităţi „Eu în lume" şi (c) alta, numită *apercepţie pură ="Eu gândesc"* care ambele sunt *apriorice.* Despre aceste două Mihai Drăgănescu (Drăgănescu, 1979) discută pe larg observând că una nu poate fi mai apriorică decât alta decât, cel mult, simultan; considerând astfel că aici logica transcendentală kantiană capotează deoarece nu respectă secvenţialitatea în timp (Manolescu, 2022:69-72).

(K6) Raţiunea, se va afla într-un topos neprecizat ca spaţio-temporalitate. Funcţiunea sa de bază este de a controla şi asigura corectitudinea cunoaşterii umane pusă în evidenţă de K1, K2, K3, K4, K5', K5''. Ea lucrează, într-un fel, ca şi Intelectul, dar îl şi depăşeşte pentru a-l putea controla. În acest fel ea îl depăşeşte deoarece nu poate fi, în acelaşi timp şi gen şi specie.

Ce reţine modernismul, prin asociere cu empirismul pozitivism, din kantianism?

În primul rând, referitor la *apriorismul percepţiilor sensibile,* nu trebuie să ne inducă în eroare faptul, pe care îl reamintim, că tot la sensibil se recurge, atunci când mergând în jos, de la nivelul celular la atomic şi apoi la subatomic până la cuantic, aparatele de măsură pot mări plajele de vibraţii ale celor cinci simţuri comune, dar ele, aceste instrumente, nu fac altceva decât să traducă rezultatele tot „la vedere", i.e. la percepţii tot prin simţurile comune.

În al doilea rând, ne vom referi la *apriorismul aşa ziselor percepţii pure datorate unor simţuri tot pure.*

Cele două simţuri pure sunt, reamintim: unul exterior (ca şi simţurile comune) care sesizează forme vide ale spaţiului tridimensional şi altul interior care sesizează înşiruirea secvenţială a formelor spaţiale vide şi dă astfel seamă de temporalitate.

În al treilea rând, este vorba de „umplerea" formelor spaţiale vide cu *fenomene care se desfăşoară secvenţial în timp.* Astfel ni se dă posibilitatea să ne concentrăm doar asupra lor în procesul ştiinţific de cunoaştere şi, mai ales, de acţiune şi să facem abstracţie de „lucrurile în sine" care produc fenomenele.

În al patrulea şi ultimul rând, ajungem la *funcţiunea apriorică a intelectului ca plecând de la concepte pe care le realizează pe baza datelor furnizate de sensibil, să emită raţionamente şi judecăţi utilizând un set de inferenţe bine precizat, indiferent de tipul de logică adoptat.* Se permite astfel modernismului, printr-un empirism pozitivist, să poată adopta logica aristotelică clasică, cu"Da" şi „Nu" sau, mai târziu, pe cea modală, tot de sorginte aristotelică - unde apar, în plus, „posibilitatea" şi „întâmplătorul" în cadrul filosofiei analitice - şi nu pe cea „transcendentală" a lui Kant, şi evită încurcăturile care ar apărea dacă am folosi logica kantiană.

*

Putem vedea acum, în încheierea acestei secţiuni, cât de reducţionist şi pragmatic, demn de o cauză mai bună (diferit de „pragmatismul" american) a devenit modernismul, prin empirismul pozitivist, în raport cu kantianismul, făcând din acesta promotorul modernităţii.

Totuşi, din fericire pentru Kant dacă privim sistemul său în ansamblu, nedeformat prin omisiune, rămân multiplele interpretări, mai ales în ceea ce ar însemna conceptele „*nous"* şi „*raţiunea",* ce au fost şi vor mai fi făcute de filosofi, în timp; pentru că gândirea kantiană este, fără doar şi poate, una dintre cele al cărui demers nu a fost, nu este şi nu va putea fi, trecut cu vederea în cadrul filosofiei din toate timpurile.

(x) Local şi global

Dacă vom lua în considerare principiul *mereologic* prin care *părţile unui sistem, inclusiv cibernetc, se încadrează perfect într-un întreg (gestalt) care depăşeşte suma părţilor,* vom analiza acum dacă Sistemul nostru global poate, pe perioada ce începe cu Modrnitatea şi ajunge în zilele noastre, să se termine în mod chaordic şi să continue apoi cu o nouă ordine singulară. Şi aceasta deoarece o arie geografic locală, mai mare sau mai mică face parte din globalitate şi ar trebui să interacţioneze cu celelalte mereologic, sau s-ar putea, ca la un moment dat să nu o mai facă conducând la apariţia unor „*emergenţe*", i. e. efecte cu totul neaşteptate la nivelul ieşirilor.

Plecăm de la premiza lui Popper că numai ştiinţele naturale, concepute conştient ca acţionând din afară prin *printr-o proictare în ortofizic de data aceasta,* pot produce schimbări în ontic. Apoi vom încerca să analizăm dacă, atât ştiinţele normative cât şi Arta şi Miticul-Teologic au, sau nu, vre-o influenţă în producerea unur asemenea schimbări.

De asemenea, mai adoptăm şi premisa că, doar începând cu Modernitatea, schimbările în ontic, în sistemul global, au început să se simtă empiric efectiv datorită ştiinţelor naturale. Şi că, până la acest moment, sistemul global ar fi evoluat în mod echilibrat, respectând mereologicul, prin acţiunea (intrările) a unor cauze din afara sa. Şi ne întrebăm ce s-a întâmplat în momentul în care acţiunea ştiinţelor naturale a început să se simtă?

Reamintim că există trei structuri diferite ale unui sistem cibernetic: structura intrărilor, structura ieşirilor şi structura funcţiunilor cutiei funcţionale care transformă intrările în ieşiri. În acest caz, când sistemul evoluează echilibrat prin creşterea numărului de elemente şi legături, cele trei tipuri de structuri rămăn, structural, constante şi mereologia este valabilă pentru că reacţia inversă reglează micile inconveniente. Însă atunci când în mulţimea intrărilor, prin acţiunea din afară a unei ştiinţe naturale, apare o parte din structură diferită de rest şi acest lucru se întâmplă datorită unei acţiuni dirijate spre o arie locală a sistemului global, pentru că,

întodeauna o asemenea acţiue aşa se petrece, va apărea o neregulatitate la nivel global. La început, când este unică sau puţin repetitivă în acelaşi loc, ea este reglată de reacţia inversă. Dar dacă ea se repetă în diverse alte locaţii, iar această repetare nu cuprinde totalitatea ariilor locale, atunci, la nivel global, care, până atunci lucra, în interior, în mod cooperant , va apărea o dezidenţă concurenţială. Complicând lucrurile ne întrebăm apoi ce se întâmplă atunci când o acţiune ştiinţific naturală de acelaşi gen se va produce în mod concurent chiar în aceiaşi arie locală, ca de exemplu, folosire energiei atomice ca explozie nucleară şi sub forma unei centrale electrice? Evident că dezordinea se va accentua în măsura în care această suprapunere se disemineză şi în alte arii locale. Şi putem complica şi mai mult, lucrurile. Prin urmare, datorită unei concurenţe care poate creşte exploziv. mereologia dispare şi sistemul global va tinde, aparent, spre colapsare sau, în realitatate, spre o manifestare chaordică.

Să trecem mai departe şi să analizăm dacă, totuşi, ştiinţele normative, precum şi Arta şi Miticul-Teologic nu pot avea chiar nici un efect, fie şi indirect, la nivelul sistemului nostru global.

Dacă vom renunţa la acest reducţionism şi vom lua în considerare şi „normativitatea" vom vedea cum creşte, în mare măsură, concurenţa, cu toate că legile normative nu vor conduce la schimbări în ontic, dar vor putea încetini sau accelera astfel de schimbări provocate de legile naturale.

Dacă extensia va fi şi mai mare, luând în considerare şi *Arta* dar şi *Miticul-Teologic,* tabloul concurenţei va deveni şi mai complex.

Ca argument forte să luăm, de exemplu, ce se întâmplă acum între Rusia şi Ucraina sau în agresiunea Hamas din Israel. Vedem cum artefactele gen instrumente de război, ultrasofisticate în timp, s-au „modernizat" şi fac conflictul să se „globalizeze" exploziv prin eficienţa lor.

În acest context ne atrage atenţia Francis Fukuyama încă din 1992 (Fukuyama, 1992: 16) asupra faptului că şi dacă, în mod idilic, se va ajunge la o prosperitate planetară şi egalitate între indivizi ai omului generic care este „vinovat" de cunoaştere, dar şi de acţiuni, totuşi unele dintre acele acţiuni vor duce la ceva cu totul neaşteptat deoarece:

> Mergând pe urmele gândirii lui Nietzsche, suntem obligaţi să punem următoarele întrebări: Nu este, oare, omul, „ultimul om" lipsit de ambiţii şi aspiraţii dacă se mulţumeşte doar cu recunoaşterea universală egală materială dar şi spirituală? Nu exisă, oare, o latură a personalităţii umane care caută în mod deliberat lupta, pericolul şi riscul, şi nu va rămâne această latură neîmplinită de „pacea şi prosperitatea" democraţiei liberale contemporane? Oare nu va depinde satisfacţia anumitor oameni doar de o recunoaştere care este, până la urmă, totuşi inerent, inegală? […] Nu va depinde viitoarea supravieţuire [a unor asemenea oameni] de gradul în care caută să fie recunoscuţi nu doar egali ci superiori altora [a se corela şi cu (Dawkins, 2019): „Gena egoistă" moştenită de om de la animalele anterioare, responsabilă de *selecţia naturală*

> G.M.]? Şi nu va face frica de a fi consideraţi „ultimii oameni" să se manifeste în noi feluri imprevizibile de gândire, până acolo unde ar deveni din nou „primi oameni" bestiali, angajaţi în sângeroase bătălii de dragul prestigiului, dar de data aceasta cu arme moderne?

Ori, în acest caz, evident concurenţa şi agresivitatea omului nu vor înceta a se manifesta în continuare, inclusiv şi mai ales în planul cunoaşterii şi acţiunii, atât folosind naturalul obiectiv cât şi normativul subiectiv şi Artele împreună cu Miticul-Teologic . Mai mult decât atât este posibil ca mult discutatul maltusianism, care oferea o soluţie: „războaiele" pentru păstrarea unui echilibru între creşterea populaţiei planetei şi sursele de supravieţuire, să fie doar o iluzie.

În concluzie, toate cele de mai sus, împreună cu cele prezentate în Partea I secţiunea **(iii)** *justifică pe deplin posibilitatea de a considera că. la un moment dat, sistemul cunoaşterii şi acţiunii umane să treacăt, la nivel planetar, de la unul echilibrat, la unul chaordic.*

Întrebarea este când şi de ce s-a întâmplat acest lucru?

Pentru toate acestea (Eijnatten, 2003) dă vina pe explozia comunicaţiilor prin canale „nevăzute" (radio, TV, telefonie mobilă dar, mai ales, internetul) alături de dezvoltarea fulminantă şi a căilor palpabile: transporturi terestre, navale şi aeriene. Răspunsul este prea sintetic şi şi a fost detaliat anterior prin faptul că diseminarea concurenţei la nivel local a explodat şi ea.

(xi) Concluzie la Partea II

Prin urmare şi în concluzie, o modelare a cunoaşterii şi acţiunii umane plecând de la echilibru ca să ajungă azi în chaordic este adecvată şi posibilă.

(xii) Epilog

După tot ce s-a întâmplat şi se întâmplă acum şi ce se mai poate întâmpla, ca o variantă, în afară de o mutaţie şi apariţia unei noi ordini? Citiţi cartea ultimă a lui Mihai Drăgănescu (Dragănescu, 2007: 221 - 31).

Dar filosofia, matematica şi internetul ce fel de ştiinţe sunt? Naturale sau Normative? Sau diverse mixturi, de deiverse nuanţe, între ele? Şi mai sunt o mulţime de alte întrebări care îşi aşteaptă răspunsul.

11 noiembrie 2023

Referinţe

Baudrillard, J., (2006). *Simulacra and simulation.* Ann Arbor The University of Michingan Press.

Blaga, L., (2019). *Trilogia cunoaşterii.* Bucureşti: Humanitas.

Boia, L., (2016). *Un joc fără reguli.* Bucureşti: Humanitas.

Boutot, A., (1997), Inventarea formelor . Bucureşti: Nemira.

Chalmers, D., (1995). *The Consciousness Mind.* University of California. Santa Cruz.

Chalmers, D., (2010). The Singularity. *Journal of Consciousness Studies*, 17, No. 9 – 10. 7 – 65.

Dawkins, R. (2019). *Gena egoist/The Selfish Gene*, Bucureşti:Publica.

Deleuze, G. (2003). *Francis Bacon: the logic of sensation.* London, New York: Continuum.

Dooley, K. (2009), The Butterfly Effect. *Nonlinear Dynamics, Psychology, and Life Sciences,* Vol. 13, No. 3. (111-21).

Drăgănescu, M,. (1979). *Profunzimile lumii materiale.* Bucureşti: Editura Politică/

Drăgănescu, M,. (1980). Gândirea arhitecturală. În Milcu, Şt. & Stancovici, V. *Interdisciplinaritatea în ştiinţa contemporană. Bucureşti : Editura Politică. 203 - 16.*

Drăgănescu, M,. (1985), *Ortofizica,* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Drăgănescu, M,. (1990). *Informaţia materiei.* Bucureşti: Editura Academiei.

Drăgănescu, M,. (2007). *Societatea conştiinţei.* Bucureşti: Institutul de Cercetări pentru Inteligenţă Artificială al Academiei.

Dumitriu, A., (1969). *Istoria logicii,* Bucureşti: Editura Pedagogică.

Eijnatten, F., (2003), Chaordic Systems Thinking, Chaos and Complexity to Explain Human Performance Management. *First International Conference on Performance Measures, Benchmarking and Best Practices in the New Economy*. University of Minho, Guimaraes, Portugal (1-35).

Fukuya, F. (1992), *Sfârşitul istoriei şi ultimul om,* Bucureşti: Paideia.

Hock, D.W., (1999). *Birth of the Chaordic Age.* San Francisco, CA: Berrett-Koehler.

Kant, I., (1969). *Critica raţiunii pure.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Leśniewski, *S.*, (1992). *Collected Work.* Kulwer, Dordrecht

Laertios, D. (1963). *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*. Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române)

Lorentz, E. (1963), Deterministic Nonperiodic Flow. *Journal of the Atmospheric Sciences*. Vol. 20. 130-141.

Manolescu, G., (2023). *The onto-informational phenomenological model proposed by Mihai Draganescu.* London: LAMBERT. Academic Publishing.

Manolescu, G. (2002). Qualia Implied In An Architectural Thinking Process. *Noetic Journal*, Vol. 3, No 3, July (2002). 259–67.

Manolescu, G. (2001). Architectural Modelling Approach By Means Of Categories and Functors. *Noesis*, Vol XXVI (2001). 79–94

Manolescu, G. (1984). Architectural thinking and some aspects of technical creativity, *Human Systems Management*, nr. 4 (1984). 226–8.

Manolescu, G. (1981a). Gândirea arhitecturală metodă transdisciplinară, Revista de Filozofie, vol. XXVIII, nr. 5 (1981). 802–12.

Manolescu, G. (1981b). Architectural Thinking. Proceedings of the 16th International

Congress of the History of Science, A. Scientific section, Bucharest: Romania, August 26 – September 3, 1981.
Maturana, R. & Varela, F., (1972). *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Boston studies in the philosophy and history of science (1 ed.). Dordrecht: Reidel.
Mătăsaru, N., (2007). *Actualitatea lui Immanuel Kant.* Craiova: Editura Aius PrintED.
Nadin, M., (2023). *Conferinţele Academiei Române.* Accesat 23 sept. 2023 la https://youtu.be/epkUhr9FWmc
Rees, M., (2000). *Doar şase numere.* Bucureşti: Humanitas.
Pinker, S., (2021). *Raţionalitatea.* Bucureşti: Editura Publica.
Poincaré, H., (1920)**,** *Science et méthode*. Flammarion .
Popescu, N. & Popescu, L., (1979). *Theory of Categories.*Editura Academiei & Sijthoff & Noordhoff.
Popper. K., (1981). *Logica cercetării.* Bucureşti : Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Popper. K., (2017). *Societatea deschisă şi duşmanii ei.* Bucureşti: Humanitas.
Prigogine, I., (1977), *Self-Organization in Non-Equilibrium Systems,* New York: John Wiley & Sons.
Ruelle, D., (1989). *Chaotic Evolution and Strange Attractors.* Cambridge: University Press.
Stacey, R.D., Griffin, R., & Shaw, P., (2000). *Complexity and Management: Fad or Radical Challenge to Systems Thinking?* London: Routledge.
Surdu, A., (2007). Dialectica speculativă în Critica Raţiunii Pure. În (Mătăsaru (coordonator), 2007: 9-44).
Taleb, N., (2008). *Labăda beagră.* Bucureşti: Curtea veche.
Vitruvius, (1960). *The Then Books on Arhitecture*. New York:Dover Publicatons, Ink.

MARELE ANONIM ŞI METAFORA TRANS-SEMNIFICATIVĂ[4]

THE GREAT ANONYMOUS AND THE TRANS-SIGNIFICANT METAPHOR

Cătălin IONIŢĂ

conf. dr. în matematici, UNST Politehnica Bucureşti. Membru titular al Comitetului Român de Istorie şi Filosofie a Ştiinţei şi Tehnicii - C.R.I.F.S.T. - al Academiei Române

kionita2005@yahoo.com

Abstract. We study, as close as we can, Lucian Blaga's manner to introduce (1934) the Great *Anonymous*: the metaphysical center of the Existence, the absolute metaphysical principle in its relation toward human knowledge. The Great Anonymous is imposing and is implementing a transcendent censorship to human knowledge. The positive effect of that transcendent censorship consists in the destiny of humans: they have to create (in science, in technology, in arts, in philosophy, etc.). A question immediately (1935) aroused. Does the Great Anonymous is God? In January 2013, Geo Săvulescu explicitly raised the theme of the relationships between the Great Anonymous and God (no identity subsists; they are different, but Blaga did not close the polemics). The understanding of this relation would be, Săvulescu's thesis, a key to philosophical understanding, to Blaga's philosophy, and it could extend to the whole Philosophy. However, to study the relation(s) between the Great Anonymous and God, we have, before, to know who or what the Great Anonymous is and means (i.e., how Blaga

[4] Studiul a fost publicat în volumul (Constandache 2015): G.G. Constandache (coordonator): Destinul - Pluralitate, complexitate şi transdisciplinaritate, pp. 179-209, Editura Alma 2015 Craiova. Faţă de textul publicat (Constandache 2015, pp.179-209), conţinutul este identic, dar au fost adăugate referinţe şi adrese electronice disponibile ulterior anului 2013. Reformatări au fost impuse de regulile de redactare, citare şi indicare a referinţelor, adoptate de RJIT. La secţiunea 5. au fost adăugate paragrafele (2), (3), (4) adecvate, sperăm, profilului RJIT.

introduced the name and the reference). Surprisingly, we discovered and prove that the name encloses a metaphor of a special new kind (we call it a *trans-significant metaphor*). The *trans-significant metaphor* is a metaphor sitting between the revelatory metaphors and trans-significant myths (Blaga studied both three years later in his 1937 *Geneza Metaforei şi Sensul Culturii - The Genesis of Metaphor and the Sens of Culture*). Blaga (1937) defines a *trans-signification* as a *frame* or *realm capable to receive significations* despite the fact that the frame itself does not carry a signification. A trans-significant myth has only a *trans-signification* (a *calix* of significations), but itself -as a myth- does not carry a signification (the trans-significant myths are the greatest myths of Creation or/and of the Origin of the World; we are meeting them in each Culture of each People in the beginnings of their history). Blaga's manner to introduce the Great Anonymous by a trans-significant metaphor (and not by a myth), differs from the modalities used in other philosophical systems (logical modality of inference from general to particular, abstraction, Plato - Ideas, Husserl - phenomenological reduction, Heidegger - the Dasein). Therefore, the trans-significant metaphor as a new kind of metaphor becomes a concept deserving a research for itself. The trans-significant metaphor has an epistemological function. It provides an instrument of creative thinking in the limits of the ontic-creative possibilities of the thing thought. As a concept, the issue of its relationships to transdisciplinary concepts arises.

Keywords: Lucian Blaga, Blaga's metaphysics, Great Anonymous, transcendent censorship, trans-signification, trans-significant myth, trans-significant metaphor, trans-significant concept, revelatory metaphor, transdisciplinary concept

Motto

> [...] cărţile vechi, pe cari oamenii nu le scriau numai iac-aşa, numai ca să le scrie, ci pentru că gândise ceva ce le apăsa inima şi voiau s-o spuie şi altora, cărţile vechi [...] le citesc şi găsesc între lucruri abstruse[5] unele seminţe de lumină pe cari apoi le ţin minte.
>
> (Eminescu 1999-2000, Archaeus, p.286)[6]

(i). Preliminarii.

Studiul prezent este parte a unei problematici mai largi asupra filosofiei lui Lucian Blaga. Filosofie românească traversând „tenebre fără cuget" (Surdu 1995:7). Datorăm lui Geo Săvulescu inspirată tematizare spre autentică filosofare cu Blaga (Săvulescu 2002, Săvulescu 2012, Ioniţă 2012). În ianuarie 2013, Geo Săvulescu a ridicat explicit tema raportului între Marele Anonim şi Dumnezeu — raport care nu este de coincidenţă. Raport care ar conduce la

[5] *abstruse* din adjectivul latin *abstrusus-abstrusa-abtrusum*: ascuns, greu de înţeles

[6] Atenţionarea asupra citatului eminescian şi a importanţei sale: Doca 2009: 353 (vol.1)

„*Fondul Anonim, Marele Anonim şi Dumnezeu, par să fie o cheie a înţelegerii filosofice, a filosofiei lui Blaga şi aş vrea s-o extindem peste întreaga filosofie"*[7].

Teza, din punct de vedere filosofic, poartă o deosebită demnitate. *Extinderea peste întreaga filosofie* a cheii înţelegerii filosofice a sistemului blagian din perspectiva raportului între Marele Anonim şi Dumnezeu, prin chiar această formulare, fie ea doar considerată ca teză, oferă o perspectivă nebănuită însăşi filosofiei lui Blaga. Din această perspectivă se poate întrezări actualitatea modului blagian de filosofare, în epocă depăşindu-şi epoca, rămânând totuşi, propriu, filosofie românească. Şi poate, nebănuită rădăcină, chiar mai mult.

Problema efectivă a *extinderii* ne-a captat atenţia şi efortul. Ca moment necesar preliminar al cercetării modului acelei *extinderi peste întreaga filosofie*, s-a impus, asupra filosofării lui Blaga, un studiu direct din care[8] s-a extras partea ce urmează. De interes în sine, sperăm. Cu legătură în tema volumului de faţă (Constandache 2015). Drept pentru care autorul — şi pe această cale — mulţumeşte editorului, G.G. Constandache, pentru acceptul textului. Deosebită gratitudine datorează autorul lui Gorun Manolescu pentru interesul şi încurajările constante, lucrând în spirit, acordate de un deceniu noţiunii de metaforă trans-semnificativă şi, în special, pentru invitaţia republicării studiului în RJIT.

Urmărim cum, efectiv, Lucian Blaga introduce termenul *Marele Anonim*. Căutăm acea apropiere care, trecând de aparenţă şi haină sărbătorească, se apleacă asupra cusăturii şi tiparului pentru a ne permite, cel puţin, a întrezări azurul gândului blagian însuşi în saltul său incontrolabil privegheat cu uimire către totalitatea existenţei. Şi aici, neaşteptat, modalitatea de filosofare a lui Lucian Blaga — împreună cu problematica ce stă sub această filosofare — se dovedeşte a cuprinde, în formă şi funcţie, acel specific al filosofiei însăşi, specific independent de metodă, prezent în cadrul sistemelor filosofice de ieri şi de astăzi.

Filosofia lui Lucian Blaga descifrează, cum sperăm a arăta şi studiul prezent, o ierarhie a raporturilor omului către orizonturile situării sale. Ordonare ce permite nuanţe precizând, considerăm, limitele impuse de Lucian Blaga însuşi. Dacă nu chiar limita sa peste limita epocii sale. Peste limita epocii ce trăim. Limita epocii ce va veni. Rostul filosofiei, prin filosofare, nu-i altul decât destinul omului, nu ca fatalitate — ci drept desfăşurare înfăptuită o destinaţie înfăptuind[9]. Care nu-i oarecare, ci una anume. Despre aceasta gândeşte, simte şi ne spune Blaga — apăsându-i inima. Iar de spus nu poate spune oricum, gravă fiind sensibilitatea coardelor atinse.

[7] Teza aparţine în idee şi formulare lui **Geo Săvulescu** (iunie 2013, comunicare personală)

[8] sub raţiunea unei limite rezonabile a numărului de pagini ale studiului prezent; presupunem şi sperăm din partea cititorului o prealabilă generală familiarizare cu filosofia lui Blaga (cronologia construirii sistemului între 1931-1959, pentru perioada precedentă: Blaga 1968, utile sunt şi textele, studiile, eseurile din Botez 1996, Botez A. - Botez V.-Popa M. 2007, Jones 2006a sau Jones 2014, Jones 2006b, Săvulescu 2002 şi 2012, Surdu 1995. Util este orice studiu sau exegeză asupra operei filosofice a lui Blaga.

[9] Pentru destin-destinaţie: Rădulescu-Motru 1940, reeditat 1996

Studiul a fost citit (2013) în cadrul *Şcolii de Înţelepciune „Constantin Noica*" — organizată de Geo Săvulescu de peste un deceniu. Pentru reacţiile, interesul, discuţiile, observaţiile şi comentariile adresate cu însufleţită înţelegere de **Ana Bazac**, **Geo Săvulescu**, **G. Teleoacă, Gorun Manolescu** şi **G. G. Constandache** asupra textului şi ideilor expuse, autorul le poartă vie recunoştinţă — precum şi lui **Alexandru Giuculescu** pentru blânda discretă atenţionare arătând spre autentica filosofare. Fără *Şcoala de Înţelepciune*, acuitatea temei şi a tezei — precum şi importanţa lor — nu s-ar fi impus atât de clar.

Notele de subsol completează şi precizează. Pentru cursivitate, textul poate fi citit ignorând — în prim moment — aceste note.

Abrevieri:

[[s.n.]] -sublinierea noastră (e.g. <u>divin</u> [[s.n.]] pentru originalul divin şi <u>*divin*</u> [[s.n.]] pentru originalul *divin* în textul citat);

[[n.n.]] -*nota noastră,*

[...] indică elidarea unei porţiuni din fraza sau aliniatul citat (elidarea nu modifică înşiruirea cuvintelor din textul original citat).

(ii). Introducere.

Filosofia lui Lucian Blaga se articulează, ca idee centrală, în jurul „existenţei noastre în orizontul misterului pentru revelarea lui" (Blaga 1938: 113, 120). Mod de existenţă, specific uman, pus în evidenţă prin chiar însăşi încercarea cunoaşterii (tehnică, artă, filosofie, ştiinţă şi ştiinţe, chiar şi mistică) de care omul este capabil doar prin sine însuşi. Fiecare act de cunoaştere are în vedere „revelarea" unui mister. Construind, experimentând, făptuind, adoptând o atitudine chiar, în desen, poem sau cânt, act de cunoaştere efectuăm. Sistemul blagian dă seama despre *cât* şi *cum* reuşeşte omul în această încercare[10].

Eonul dogmatic (1931) şi *Cunoaşterea luciferică* (1933), primele două volume din *Trilogia cunoaşterii*, prin analiza desfăşurată asupra a *ceea ce* şi *cum* cunoaşterea umană a obţinut, constată „neconvertirea misterului în non-mister" — fapt independent de om, dar experimentat de acesta. Urmează, corespunzător, modalităţi stabile nebănuite[11] ale formei şi conţinutului actului de cunoaştere. Analiza este *aproape matematică* (Blaga 1938: 113). Cum spune chiar Blaga: faptul noncovertibilităţii misterului în nonmister

[10] Blaga exclude cunoaşterea obţinută prin revelaţie divină (nota 43).
[11] intelectul ecstatic, cunoaşterea paradisiacă, cea luciferică, minus-cunoaşterea, ...

situaţie la care suntem condamnaţi [...] are [...] un tâlc transcendent. [...] Să admitem că conştiinţa noastră individuală, [...] şi cunoaşterea cu posibilităţile şi limitele ei, este de fapt întreruptă şi controlată dintr-un centru metafizic, de natură tot spirituală, dar care ne întrece. Să numim acest centru sipritual, transcendent, în raport cu conştiinţa noastră, „Marele Anonim" [[s.n]] [...] o asemenea ipoteză metafizică [...] ar putea lămuri de ce omul nu poate converti misterul în chip pozitiv şi adecvat. Marele Anonim supune cunoaşterea umană unei cenzuri, prin care [...] suntem opriţi să cunoaştem în chip absolut. [...] Această cenzură transcendentă ni se aplică în chip structural, prin constante senzoriale şi prin categorii intelectuale. [...] explicăm stilul cultural prin categoriile inconştientului [...] pe care [...] le numim „abisale". [...] Toate plăsmuirile culturale: opera de artă, viziunea metafizică, marile construcţii ştiinţifice, mitologia şi altele poartă pecetea acestor categorii abisale. [...] aspectele fundamentale ale oricărei creaţii de cultură sunt[12] [[s.n.]] „metaforicul" şi „stilul". [...] Marele Anonim ne împiedică [...] pentru ca să nu ne putem substitui lui şi pentru a salva echilibrul cosmic, dar şi în avantajul nostru însuşi, pentru a ne menţine în permanentă stare creatoare[13] şi a ne apăra de neştiute primejdii [...]. Omul [...] are un mod de existenţă cu totul specific: este modul de a exista în orizontul misterului şi în vederea revelării acestuia [[s.n.]]. Dar actele sale revelatorii au numai un caracter metaforic în raport cu misterul şi sunt transcendent limitate prin frânele categoriilor abisale. (Blaga1938: 116, 118, 119, 120).

Cum pare a indica chiar Blaga, vorbind **despre** filosofia sa, la fel şi exegeza — urmărind înţelegerea, nu eticheta, sistemului blagian — va reţine *Marele Anonim* ca entitate sau concept cu rol central în sistemul existenţei. Funcţia *Marelui Anonim*, din raţiuni ale echilibrului întregii existenţe ştiute şi neştiute, este aceea de a institui — din afara noastră — cenzura transcendentă asupra cunoaşterii de care este capabil omul. Omul îşi ridică adesea existenţa proprie în rang de principiu absolut[14] — de unde un dezechilibru existenţial, neştiută primejdie, chiar pentru om. Marele Anonim, prin funcţia sa, pare a fi ultimă şi supremă instanţă existenţială (ontologică chiar). Asupra unei asemenea instanţe supreme se pot ivi dubii, deşi nu se poate contesta funcţia acestei instanţe[15]. De aici se ridică *necesitatea studiului de faţă*. Pe de altă parte, destinul omului este croit cumva tipar prin tâlcul transcendent al cenzurii.

[12] [[n.n.]]: În textul din Blaga 1938: 120, în loc de ,,sunt" apare *este*; nu poate fi decât o eroare de tipar. Fraza s-ar putea formula şi prin „aspectul fundamental al oricărei creaţii de cultură *este* ,,metaforicul'' şi "stilul"." care arată că acel aspect este totdeauna compus (,,şi" precizând nu multiplicitate, ci compunere). Această interpretare este în acord cu faptul -arătat de Blaga- că metafora (simplu plasticizantă ori revelatorie, tipurile considerate de Lucian Blaga) este independentă de factorii de stil (în lecţiunea blagiană)

[13] [[s.n]] De unde concluzia, exprimată şi în Cenzura transcendentă (*Încheiere*, Blaga 2013: 465) destinul omului este de a fi creator. Vom relua citatul.

[14] Caracteristică a diverselor tendinţe societale manifestate în perioada întregii vieţi trăite de Lucian Blaga.

[15] Cunoaşterea ne este limitată şi nu din neputinţa noastră.

> Distanţa intercalată între noi şi misterele existenţiale măsoară grija „de dincolo" sub care suntem puşi nu numai noi, ci şi toată existenţa creaturală. [...] Cunoscând existenţa, aşa *degradat* cum o cunoaştem[16], *suntem în slujbă orânduită de aiurea*, într-o slujbă al cărei sistem şi a cărei noimă ne depăşesc. [...] creatura cognitivă e scoasă din nou din izolarea ei în câmpul existenţei, fiind împletită plină de sens într-o urzeală ontică [[s.n.]]. [...] o ierarhie a valorilor pe plan metafizic[17]. Unde sunt în joc echilibrul şi mai ales sporul şi reformele existenţei. [...] destinul nostru [[s.n.]] e împletit într-un sistem în care creaţia e permanent posibilă şi în care valorile spirituale au în consecinţă o irecuzabilă orientare creatoare [[s.n]]. [...] sistemul existenţial în care ne găsim [...] prin drumurile pe care ne ne îndreaptă[18], ne constrânge, autoritar şi patern, la o slujbă demiurgică, pe care o îndeplinim după indicaţiile înscrise în anatomia duhului nostru, indiferent dacă o ştim sau nu [[s.n]]. (Blaga 2013: 465-466).

Pe scurt: *Destinul omului, prin cunoaştere sau fără conştienţa ei, este de a fi creator*!

(iii). Metafora trans-semnificativă.

Denumirea *metaforă trans-semnificativă*, ce introducem, cuprinde noţional o nuanţă a metaforei între conceptele de *metaforă revelatorie* şi de *mit trans-semnificativ* aşa cum sunt ele degajate de Blaga în *Geneza metaforei şi sensul culturii* (1937)[19].

Metafore trans-semnificative numim *acele metafore care introduc, nu o semnificaţie, ci un cadru în care se pot pune semnificaţii*.

Metafora trans-semnificativă, rămâne metaforă, nu devine mit, dar se sprijină pe *sarcina mitică a cuvântului*.

> Ca o mărturie despre această atmosferă mitică stau chiar *cuvintele* noastre. Întocmai cum diferitele obiecte poartă, fiecare în diversă măsură, o sarcină electrică, tot aşa *cuvintele* noastre, chiar izolate, poartă în diversă măsură o *sarcină mitică*.. Cuvinte precum „înaltul", „josul", „cerul", „pământul" etc. sunt încărcate cu o cu totul altă sarcină mitică decât cuvinte ca „verticalul", „linia", „inferiorul" etc. Cuvântul „toiag" poartă altă sarcină mitică decât cuvântul „baston", care e deşertat de orice asemenea sarcină[20]. (Blaga 2011: 381)

[16] [[n.n.]] conservarea misterelor, inconvertibilitatea misterului în nonmister

[17] [[n.n.]] înţelesul cotidian: plan spiritual; înţelesul filosofic: plan real autentic de acelaşi ordin cu realitatea întreagă; planul principiilor (efective) reale autentice [Mircea Florian, Alexandru Surdu]

[18] [[n.n.]] Constrângerea referă numai la cenzura transcendentă. Nu trebuie confundată cu diverse interziceri impuse de instanţe (umane şi volitiv conştiente) ce, din vrerea lor, se substituie Marelui Anonim.

[19] Blaga 2011: 377

[20] [[n.n]] Semnalăm aici deschiderea unei teme: exemplul blagian „toiag"-„baston", din punctul de vederea al sarcinii mitice a cuvintelor, este evident legat de contextele (în sensul lingvisticii matematice -Solomon Marcus) la

Uneori metafora trans-semnificativă are sprijin într-un nume-cuvânt purtând o sarcină mitică de înalt potenţial[21]. Adesea, însă, metafora trans-semnificativă are înfăţişare anodină: *ca în geometrie*, *cu precizie matematică*[22]. Însă „mai adânc în mine decât mine însumi este gândul" (Noica) este, considerăm, o metaforă trans-semnificativă cu sarcină mitică de înalt potenţial[23]. Rezervăm o cercetare separată asupra metaforei trans-semnificative[24].

Indicaţiile precedente vor fi necesare, în secţiunea următoare, analizei modului efectiv prin care termenul Marele Anonim este introdus de Lucian Blaga.

Despre miturile trans-semnificative, citäm

> „ceea ce ele ne *revelează"* nu poate fi convertit în termeni precişi ai unei semnificaţii. Refuzul de a se destăinui printr-un sistem de noţiuni inteligibile, clarobscurul, ţine de însăşi natura acestor mituri. (Blaga 2011: 377)

„Revelări care încă ascund o ultimă taină" (Ibid. 378). Aceste mituri revelează

> [...] nu [...] o semnificaţie, ci oarecum *cadrul* unor semnificaţii, caliciul lor, sau mai bine zis o *trans-semnificaţie* [[s.n.]]. Revelând o trans-semnificaţie, mitul apare mentalităţii obişnuite numai cu semnificaţii ca un vid iritant. Zona semnificaţiilor nu are nimic corespunzător în acest fel de mituri. Mitul trans-semnificativ [...] nu poate fi măsurat şi comparat cu o idee decât în sens negativ. Ideea redă desigur un conţinut care poate fi plasat în „golul imanent" al unui mit. Dar ea nu poate să redea *trans-semnificaţia revelată metaforic* de un mit. [...] miturile trans-semnificative, prin golurile lor imanente, pot fi alegoric interpretate în *foarte multe* feluri, dar [...] în realitate miturile

---

care ele participă. Oferă oare *teoria categoriilor gramaticale* (*formale)* clădită prin ierarhia cuvintelor grupate după relaţia de *dominare* prin clasa contextelor la care participă, o *măsură* a sarcinii mitice? *Ierarhia* menţionată este o relaţie de pre-ordine (definiţie precisă, gen proxim-diferenţă specifică, din matematică), iar relaţia de *dominare* şi *categoriile gramaticale formale* aferente au fost studiate de Solomon Marcus, conducând la gramaticile contextuale denumite *gramatici Marcus*. Interesul problemei: ar permite evaluarea -şi altfel decât prin inefabilul simţ poetic- a *sensurilor* gândirii chiar înainte de exprimare. În mod evident, problema are, ca formulare, o translatare la *limbajele de programare* (informatică) unde, conjecturăm, *sensurile* ar fi acele *categorii gramaticale formale* care pot avea funcţie de metaforă trans-semnificativă.

[21] cum ar fi *zeu* , *patriarh* , ...

[22] Precizia în matematică nu are alt înţeles decât acela de *eroare minimă în condiţiile ...* sau de *coincidenţă fără lipsă dintr-un anumit punct de vedere*; sintagmele nu au o sigură semnificaţie ci cuprind un ansamblu de semnificaţii — deci un cadru în care semnificaţii pot fi puse.

[23] În lecţiunea blagiană, ***mitic*** înseamnă -nu *mit*- ci doar ,,susceptibil de a fi supus gândirii mitice".

[24] C. Ioniţă: *Metafora trans-semnificativă*, comunicare Sesiunea anuală CRIFST-DLMFS, 17 oct. 2013, Academia Română

> nu se referă prin latura lor pozitivă şi revelatoare la *nici una* din semnificaţiile logice ce li se pot atribui. (Blaga 2011: 379)

Metafora trans-semnificativă are un *sens*, precum mitul trans-semnificativ are. Acest *sens* îl numim, împreună cu Blaga, *trans-semnificaţie*: „caliciul" unor semnificaţii. Trans-semnificaţia, ca sens, nu are un echivalent logic[25].

Între metafora revelatorie[26] şi mitul trans-semnificativ, rămâne loc aşadar pentru ceea ce am numit *metaforă trans-semnificativă*: redusă la un nume a cărui funcţie este de a referi la un cadru — *ca trans-semnificaţie* — în care se pot pune semnificaţii cu sarcină mitică sau nu.

Vom proba faptul că termenul „Marele Anonim" are funcţia unei metafore trans-semnificative.

(iv). Marele Anonim.

Termenul specific blagian, *Marele Anonim*, este introdus, în 1934, în volumul *Censura Transcendentă*, al doilea capitol.

Scopul întregului volum constă în investigarea „*sensului metafizic al cunoaşterii"* (Blaga 2013: 374). Efortul cercetării urmăreşte a construi „o viziune metafizică menită să *încadreze* rezultatele analizei desfăşurate în *Cunoaşterea luciferică"* (Ibid. 374). Însă „O viziune metafizică despre sensul cunoaşterii nu se obţine decât prin silinţa incoruptibilă de a depăşi rezultatele analizei" şi, în accepţiunea lui Blaga, ea nu este „"deducţie supremă" pe temeiul unor rezultate de analiză" (Ibid. 375). La aceeaşi pagină suntem avertizaţi că „rezultatele obţinute în *Cunoaşterea luciferică* sunt susceptibile în cele din urmă să fie încadrate şi de alte viziuni metafizice".

Termenul Marele Anonim este necesar desluşirii „*sensului metafizic al cunoaşterii"*. Şi se impune ca necesar — dar, cum vom vedea, necesar într-un anume mod — după ce termenii „metafizic" şi, eventual, „sens" primesc o lămurire.

Primul capitol, introductiv, clarifică modul cercetării. Este dedicat lămuririi a ceea ce înseamnă pentru Blaga a face metafizică. Iar, pentru Lucian Blaga, a face metafizică revine la concentrarea cercetătorului în efortul de a construi o viziune care să îmbrace ca o mănuşă

[25] Mai degrabă, ar corespunde acest sens al metaforei trans-semnificative sensului unei *sintaxe formale* înainte de a fi *formală*. Însăşi sintaxa logică (chiar sintaxa unui limbaj formal) are ca *sens* o trans-semnificaţie (desigur, ar trebui probat efectiv acest fapt; afirmaţia o propunem ca teoremă).

[26] Care alătură unui fapt A, un alt fapt B ce menţinând integral pe A îi sporeşte conţinutul indicând spre o latură ascunsă a lui A. Astfel, B indică -prin el însuşi- un mister ascuns în A (Blaga 2011: 356-357, „Soarele, lacrima Domnului" — metaforă revelatorie indicată de Blaga).

experienţa, lărgind însă cât de mult se poate metodologic viziunea însăşi până la o rezonanţă maximă faţă de existenţă. Rezonanţă implicând întreaga poziţie a omului — fie ca individ, fie ca specie — faţă de existenţă în splendoarea totală şi totuşi ascunsă a plenitudinii ei ce cuprinde şi propria existenţă a omului. Atributul metafizic, în lecţiunea lui Blaga, convine de drept unei cercetări ori viziuni când acea rezonanţă anume este maximă şi capabilă de a da un orizont împreună cu un sens-direcţie care împlineşte, fără revenire, omul în existenţa sa.

Cercetarea, astăzi şi în vremea lui Blaga, este — în mediul nefilosofic professional — asociată cotidian ştiinţei. Viziunile ţin mai mult însă, astăzi, de proiectele societale ori comunitare. De aceea, Blaga are a preciza deosebirea între o viziune metafizică şi o viziune ştiinţifică.

> A: O viziune sau idee metafizică, fie că se referă la o parte, fie că se referă la întregul existenţei, posedă totdeauna prin natura ei implicaţiile unui ,,sens", care angajază într'un anume fel toată reacţiunea [[s.n.]] spirituală a omului faţă de existenţă, deci şi faţă de propria existenţă. (Blaga 1943: 321 - ortografia originală; în Blaga 2013: 370, acelaşi citat, apare reacția [[s.n]])[27].

Citatul continuă cu

> O idee ştiinţifică, indiferent că are ca obiect o parte sau totalitatea existenţei, [*...] e neasemănat mai *neutrală* în ce priveşte atitudinea spirituală a omului faţă de existenţă în genere şi faţă de propia sa existenţă în special.

Argumentul blagian ce distinge ideea ştiinţifică faţă de ideea metafizică (Blaga 2013: 371) îl rezumăm prin: *teoria atomilor nu ne face mai morali*[28]. Şi nici *termodinamica*, am adăuga. Partea [*...], elidată în continuarea citatului A, „întrucât nu cuprinde ea însăşi prea multe implicaţii metafizice", se referă la ştiinţă şi constituie motivaţia *neutralităţii*. Neutralitate aici: lipsa angajării întregii reacţiuni spirituale a omului faţă de existenţă şi faţă de propria existenţă. Blaga continuă „Metafizicianul [...] tinde spre teze de o maximă rezonanţă atitudinală.", omul de ştiinţă fiind alipit minimului de rezonanţă atitudinală. Şi, de aici, Lucian Blaga desprinde *dimensiunea* specială ce o poate avea o idee, concepţie sau viziune[29]: dimensiunea verticalităţii — caracteristică actualizată în gradul rezonanţei atitudinale prin *cum* şi *cât* ideea, concepţia sau viziunea „odată exprimate, stârnesc ecouri lăuntrice, fie de aderare, fie de non-aderare, în toate ungherele sufletului uman". (Ibid. 371)

Gradele rezonanţei atitudinale sunt indicate prin nume ce ţin de *vertical*: „înalt", ,,adânc". Şi exemplifică Lucian Blaga:

> B: Când gânditorul vedantist spune ,,eu sunt tu, aceasta fiindcă nu există decât suprema unitate", el exprimă un gând vertical-adânc, indiferent dacă acest gând e adevărat sau nu. Acest gând, odată exprimat, se înconjoară de un întreg halo de rezonanţe spirituale. Insul poate să adere sau poate să nu adere. Rezonanţa există. Şi insul care-i cade jertfă va îndura o transformare interioară, care, virtualmente cel puţin, se va reflecta şi asupra modului său de a se comporta faţă de lumea unde e instalat. (Ibid. 371).

[27] Vom reveni asupra acestui citat ce, prin termenul ,,reacţiune", participă la lămurirea lui ,,metafizic" din *sensul metafzic al cunoaşterii*.
[28] formularea noastră
[29] inclusiv ştiinţifică, poetică, mitică, artistică, logică sau raţională

Ideea ştiinţifică — ştiinţă în înţelesul contemporan de la 1950 încoace, care înţeles nu este disjunct de cel în uz cu un veac înainte — porneşte prin anularea reacţiei spirituale a omului faţă de existenţă şi existenţa sa proprie, în timp ce ştiinţa veche, aceea numită *episteme*, cerceta anume şi în vederea angajării întregii reacţii spirituale faţă de existenţă. Anularea menţionată este obţinută nu prin omisiune, ci prin reţinere şi înfrânare voită de la această reacţie. În schimb, evident, ideea ştiinţifică este angajată cu întreaga reacţie spirituală a omului faţă de cunoaştere şi faţă de propria sa cunoaştere — până la a da seamă de cunoaşterea obţinută prin şi în canonul ştiinţei. Ştiinţa însăşi, aceea de astăzi, mai mult nu poate în privinţa cunoaşterii. Şi nu va putea nicicând fără a deveni metafizică (în lecţiunea lui Blaga). Ceea ce ea însăşi refuză. De unde reducţionismul prezent în noţiunile ştiinţelor actuale, reducţionism care este expresia acelei neputinţe. În *Cunoaşterea luciferică*, Blaga surprinde exact această nepuţinţă, a ştiinţei însăşi, faţă de putinţa şi modalităţile proprii cunoaşterii umane prin omul însuşi raportat, iată, la întregul existenţei — existenţa umană, propia sa existenţă, inclusă — privită ca *mister*[30]. Pusă astfel chestiunea cunoaşterii — ca raportată la întregul existenţei — necesitatea unei metafizici (în lecţiunea lui Blaga) se impune. Prin aceasta, cunoaşterea este chemată — cumva — să dea seama de ea însăşi. Prin om? Deoarece acesta este subiectul. Subiectul *Censurii transcendente*.

Reîntorcându-ne la ştiinţă şi la deosebirea distinsă de Blaga (citatul B), să observăm că aici operează, de fapt, punerea în paranteză (termenul husserlian) a angajării reacţiei spirituale a omului faţă de existenţă şi faţă de propria existenţă — pe scurt este pusă în paranteză însăşi reducţia eidetică şi cea transcendentală. Observaţia blagiană şi procedeul husserlian se completează cumva complementar — dar, prin aceasta, nici una din ele nu se epuizează. Însă, întâlnim aici faptul rar — prezent în opera şi sistemul blagian — al textului filosofic ce dă seama şi despre ceea ce nu vorbeşte. Acelaşi fapt îl întâlnim în opera heideggeriană. Încă, cele trei opere — husserliană, heideggeriană, blagiană — pun în funcţiune acea *rezonanţă* atitudinală maximă prin care cel care dă seama, în cazul nostru atât sistemul sau viziunea metafizică cât şi cititorul, dă seama şi de el însuşi ne-tautologic[31]. Reducţia eidetică şi reducţia transcendentală pot fi puse şi ele în paranteză, iar *Dasein*-ul este el însuşi un mod de a fi — modul întrebător asupra fiecărui mod de a fi — sub care se ordonează celelalte moduri de a fi inclusiv el însuşi dar ne-tautologic.

Aşadar *sensul metafizic al cunoaşterii* ar însemna *acea raportare a cunoaşterii care angajează*, de data aceasta nu într-un fel oarecare (citatul A supra), *toată reacţiunea sipirituală a omului faţă de existenţă — deci şi faţă de existenţa sa proprie*.

Înclinăm a menţine forma originală *reacţiune* (semnalată în A şi în nota 24). Cumva, totuşi, *reacţiunea* este de la sine (latinescul *reactionis* din *actio-actionis* prin re-actio-nis cu prefixul *re*: înapoi, dimpotrivă, contra, din nou). *Reacţia*, la fel de îndreptăţită etimologic prin *re-actio*, este cumva cel puţin deliberată ori mediată — dacă nu chiar elaborată. Cum formularea lui Blaga indică întregul de care este capabil omul în raportarea sa la existenţă, devine oarecum indiferent care formă este utilizată — prin urmare editorii volumului (Blaga 2013) cu drept au procedat la actualizare. Observaţia noastră îşi are pedanteria proprie. Motivată, însă, de efortul precizării cât

[30] Întregul existenţei —ca fiind în afara cunoaşterii individuate— conţinând cunoaşterea dar depăşind-o, transcede cunoaşterea; de unde *misterul* întregii existenţe (nu doar fizicală) apare ca termen-substitut pentru transcendenţa existenţei. Chestiunea metafizică de aici urmează şi Blaga poate opera cu termenul-substitut utilizând ,,analitica" cunoaşterii luciferice -obiectul ei fiind *misterul* (volumul II al Trilogiei cunoaşterii, în Blaga 2013: 245-364).

[31] Considerăm că, implicit, asupra acestei caracteristici a metafizicii —în lecţiunea lui Blaga— ne atrage atenţia Noica prin titlul *Viziunea metafizică a lui Lucian Blaga şi veacul al* XX-*lea* (Noica 1996).

mai clare a contextului introducerii termenului *Marele Anonim*. În vorbirea curentă de astăzi, spre exemplu, diferenţa de nuanţă în înţeles — între cei doi termeni *reacţie* şi *reacţiune* — o regăsim prin ceea ce diferă în forţa de reacţie (a avionului, spre exemplu) de forţa numită reacţiune (a mediului) care este utilizată de avion. Jetul emis de avion constituie o acţiune (mişcare) asupra aerului care — el însuşi, ca urmare — se pune pe sine în re-acţiune (mişcare contrară), avionul înaintând împins fiind de forţa (puterea, termenul vechi) re-acţiunii. Aceste sensuri provin din deosebirea acţiunii şi reacţiunii (acţionează de la sine, se trezeşte de la sine, ca urmare a unei acţiuni), fixate în tandem cu unică înţelegere în formularea principiilor newtoniene. „LEX III. *Actioni contrariam semper et aequalem esse reactionem: sive corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales et in partes contrarias dirigi*.'' (Newton 1726: 14; în prima ediţie 1686 formulare identică p.13; traducerea în limba română Newton 1956: 37 păstrează „reacţiune" în enunţul legii a treia). Se va scuza pedanteria, poate, observând că reacţiunea omului faţă de existenţă — deci şi faţă de propria existenţă — *toată*! va include, de la sine — ca reacţiune — şi reacţiunea sipirituală faţă de existenţă, deci şi faţă de propria existenţă, de unde s-ar prefigura acel mod de existenţă al omului în orizontul misterului şi pentru revelarea sa — teză blagiană de conţinut ontologic şi antropologic. Teza este formulată de Blaga ulterior, în 1937 (*Geneza metaforei şi sensul culturii*) şi aplicată dezvoltat în *Fiinţa istorică* (scriere de sertar între 1948-1959, publicată postum; detalii în Blaga 1988). Teza este incipient conţinută aici, în citatul A, prin *reacţiune*. Dar dacă aceasta este cumva de la sine — din om raportat întreg la existenţă, *reacţiunea* acestuia va justifica aplecarea *metafizică* ce se constată în lungul istoriei şi pre-istoriei (gânditorul de la Hamangia). Înţelegem acum, nu numai faptul că pentru Blaga *metafizica* înseamnă — în conţinut — raportarea întreagă la existenţă sau la o parte a ei (dar *raportarea* să fie întreagă, accepţiune curentă în epoca lui Blaga) ci şi formularea noiciană „Filosofia lui Blaga este a omului provocat şi care a primit provocarea. Cine sau ce provoacă ?" (Noica 1996: 214). Deoarece nu existenţa însăşi provoacă. Deja locul căutat se întrezăreşte. Exagerărm oare insistând asupra nuanţei speciale a înţelesului purtat de cuvântul *reacţiune*? Blaga fiind poet, simte *sarcina* ce un cuvânt o are — configurând. Încă, în citatul A prin *reacţiune* (care se trezeşte de la sine) implicit se pune asupra omului o acţiune din afară. Asadar *sensul* din „*sensul metafizic al cunoasterii"* este din afară spre cunoaştere. Acest fapt exprimat prin acel *din afară spre cunoaştere*, îl va lămuri Blaga. Faptul este anunţat, se anunţă, prin rostirea rostuită *reacţiune*. Fiind poet, Blaga simte *sarcina* ce un cuvânt o are (*reacţiunea*, în cazul de faţă) — configurând.

Reluăm: *sensul metafizic al cunoaşterii* ar însemna *acea <u>raportare</u> a cunoaşterii care angajează*, de data aceasta nu într-un fel oarecare, *toată reacţiunea sipirituală a omului faţă de existenţă — deci şi faţă de existenţa sa proprie*.

Pentru a găsi, dacă se poate găsi, *sensul* — şi nu un sens — rămâne de precizat acel *ce* la care cunoaşterea are a fi *raportată*. Deoarece *referă* — alături *viziunii sau ideii metafizice* (citatul precedent A) — numai prin *raportare* se obţine[32].

[32] Pentru *sens* şi raport-raportare: Anexa I

Aşadar, la care ,,ce" are a fi raportată cunoaşterea astfel încât să fie realizată condiţia blagiană a înţelesului metafizic? Este aici o chestiune de alegere, sau raportarea — astfel condiţionată — necesar determină acel ,,*ce*''?

Pentru a evita chestiunea alegerii, situarea în cadrul de maximă generalitate — în care chestiunea se poate circumscrie — se impune. Şi se impune cu necesitate. Or, maximum de generalitate se câştigă prin raportare la existenţă — la existenţa însăşi. Dar cadrul care va delimita acel ,,*ce*" ? Deoarece acesta este nu existenţa însăşi — cunoaşterea deja raportându-se, în încercările sale revelatorii, la misterele existenţei (*Cunoaşterea luciferică*).

Întrebarea asupra cadrului ce va delimita acel ***„ce"****, rămâne*. Asupra acestui ,,*ce*" şi a cadrului său se desfăşoară al doilea capitol. Găsirea acestui cadru, însă, se „întemeiază pe strategia [...] celei mai largi expansiuni metodologice[33]." (Blaga 2013: 375), ne avertizează Blaga. Şi ne avertizează acum asupra mijloacelor metodologice ce va utiliza.

> Nu ne vom feri de a gândi „raţional" [[s.n]], în concepte cu grijă eleborate, când e vorba de fapte care intră în tiparele preciziei fără echivoc. Nu ne vom feri de a gândi „mitic" [[s.n.]] când străbatem zone mai ceţoase. Nu ne vom feri de a gândi „ecstatic" [[s.n.]] când antinomiile existenţei ni se impun cu insistenţe de neocolit. (Ibid. 376)

Avertismentul devine, mai clar, dezvoltând ideea unei veritabile expansiuni metodologice -în înţelesul general, de data aceasta.

> Socotim chiar că a da rezultatelor posibile pe temeiuri ştiinţific-raţionale ceva din adâncimea proprie viziunii mitice şi a da viziunii mitice ceva din precizia gândului ştiinţific constituie o sarcină pe care trebuie s-o luăm asupra noastră cu toată hotărârea. Contaminarea metodică a ştiinţei cu spiritul profunzimii mitice, contaminarea mitului cu spiritul de rigoare specific gândirii ştiinţifice — indică o cale de urmat [[s.n.]]. Această toleranţă metodologică, cu concesii şi adaptări reciproce de procedee, deschide largi perspective şi nebănuite posibilităţi de gând, ce se vor neapărat realizate. (Blaga 2013: 376)

Abia după aceste precauţii şi avertismente, Blaga, în cuvinte parcă obişnuite, dezăvorăşte izvorându-şi gândul dintâi şopotind în exprimare. Gândul său, conturat deja, asupra investigaţiei „sensului metafizic al cunoaşterii". Acel ,,*ce*" şi *cadrul său*. Anume

> încercăm [...] o nouă determinare a raportului dintre „principiul metafizic absolut" şi ,,cunoaşterea individuată". (Blaga 2013: 376)

Cuvintele sunt obişnuite: determinare, raport, dintre, principiu, metafizic, absolut pune primul acccent, cunoaştere era deja în discuţie, iar individuată pune al doilea accent. Însă *principiu absolut* stârneşte atenţia care se fixează astfel asupra lui *metafizic*, adică ,,principiul metafizic

[33] [n.n.] Prin *metodologie* Blaga înţelege, aici, ansamblul metodelor de cunoaştere disponibile. *Lărgind metodologic* înseamnă utilizarea metodelor de cunoaştere, indiferent care, pertinente în chestiune -în privinţa conţinutului sau a formei- ori chiar descoperind metode sau tipuri noi de cunoaştere precum cunoaşterea luciferică, minus-cunoaşterea, ecstazia intelectuală, etc. Acest înţeles arată că Blaga nu urmărea *tehnicul* limbajului — limbajul filosofic în acest caz. Înţelesul menţionat al ,,celei mai largi expansiuni metodologice'' transpare din fraza precedentă acesteia: ,,Gânditori merituoşi din diverse epoci au crezut că, spre a ataca cu sorţi de reuşită o problemă metafizică, trebuie în prealabil să reducă la minimum metodele de cunoaştere existente. [....] au legat soarta concepţiilor lor de un regretabil exclusivism metodologic.'' (Blaga 2013: 375)

absolut". De unde atenţia revine recitind cu uimire „o nouă determinare a raportului dintre principiul-metafizic-absolut şi cunoaşterea-individuată."

Şi textul însăşi revine imediat întâmpinând

> Să articulăm problema mai precis, curăţind conceptele de toate elementele inutile care ar putea fi o piedică în desfăşurarea gândului ei central. [[s.n.]] (Ibid. 376)

Uimirea ni se mai domoleşte în aşteptarea promisei precizări care se rosteşte apăsat „Vom studia „raportul" dintre principiul metafizic absolut şi cunoaşterea individuată " (Ibid. 376). Fraza este identică, dar elementul central al investigaţiei este „raportul" însuşi. Uimirea creşte iară. În raport, primul termen — *principiul metafizic absolut* — este parcă nedeterminat şi fără determinaţii, dar nu indeterminat. Pentru că este *principiu*, avem a-l determina, iar pentru că este *metafizic* — avem determinaţiile principiu-început (*arhe*), real şi *sens* împreună cu cerinţa criteriu blagiană *de a angaja toată reacţiunea spirituală a omului faţă de existenţă*, dar pentru că este *absolut* întrece orice altceva de acelaşi gen. Este unul singur prin acest *absolut*[34]. Este unic. Şi este la nivelul existenţei şi al ordinului ei. Aşadar, *principiul metafizic absolut* - dacă i s-ar putea da o determinare- ar fi unic. Uimirea creşte. Indivizi sunt mulţi, principiul acesta-i unic. De aceea, acum, Blaga precizează

> Ne interesează acest „raport" ca relaţie de la o existenţă productivă la o existenţă produsă. Adică raportul de la creator la creat, de la autor la făcut, de la un x determinant la rezultatul determinat. [[s.n.]] (Ibid. 376)

Şi realizăm că raportul este **de la** *principiul metafizic absolut* - necunoscut şi totuşi activ - **la** *cunoaşterea individuată*.

Raportul este **de la** *necunoscut* **la** cunoscut (sau cognoscibil), de la *necunoscut* la individ — deci, implicit la noi. Acel 'x' este semn, nu nume, indicând ceva necunoscut. Ca şi cum am studia raportul de la existenţă la individ, existenţa fiind nu numai mai largă decât oricare individ, decât toţi indivizii, dar şi mai largă decât cunoaşterea însăşi. De obicei se studiază raportul de la individ la existenţă, individul raportându-se la existenţă. Se studiază raportul de la cunoaştere la existenţă, nu de la existenţă la cunoaştere. Dar raportul de la existenţă la individ? Cum ar fi raportul de la pământ la copac — care creşte din pământ, de la Univers la Terra, de la copac la fruct. De la ceea ce transcende la cel rămas acelaşi, şi totuşi parcă nu mai e chiar acelaşi, în întâlnirea cu acela care-l transcende — trecând dincolo, nu fiindcă zboară, nu fiindcă-i fum, ci fiindcă-i mult mai larg. Raportul de la copac la fruct. Şi Noica ne amintea de cădere (Noica 1996: 214).

Raportul de la principiul absolut al existenţei la cunoaşterea individuată. Înţelegem acum şi, cum de este posibilă, *o nou*ă *determinare* a acestui raport — aşa cum spunea Blaga. Determinare nouă, deoarece ea cere înnoitor un *fiind* de la ceva activ mai larg, dar activ în mod absolut, la ceva mai restrâns. Şi primul, acela mai larg, stă ca necunoscut. Incognoscibil — pentru cunoaşterea individuată — dar *inteligibil*. Inteligibil deoarece poate fi înţeles. Şi poate fi înţeles ca raport, nu ca necunoscut. Că sens poate nu are? Că referinţă poate nu are? Aceasta se va

[34] *Absolut*: întrece orice altceva de acelaşi gen. Dacă ar fi două, fiecare ar întrece pe celălat -nu ar mai fi cum a le distinge. Ar fi unul -cel puţin pentru noi. Concluzia aceasta este afirmaţia teoremei asupra unicităţii celui mai mare element al unei multiplicităţi între constituienţii căreia o ,,relaţie de ordine" este prezentă (enunţul pe scurt: o mulţime sau clasă înzestrată cu o relaţie de ordine: cel mai mare element -dacă se poate găsi- este unic).

investiga. Pe scurt: raportul este de la *ceva* unic, absolut şi necunoscut, la altceva cunoscut nouă. Ceva unic şi necunoscut, dar activ, necunoscut dar inteligibil, inteligibil ca activ, unic fiind absolut. Încă, abia acum pricepem — stându-i nemijlocit în faţă — cum construcţia metafizică cere un salt în necunoscut, în incontrolabil, şi cum de are, când are, dimensiune *verticală*. Şi mai înţelegem că logicul uzual este, ca organon, în treapta cea mai de jos[35]. Iar Blaga, din nou, ne vine în întâmpinare

> C Nu ne preocupă „raportul" în sensul unei derivaţii pur logice a unui „ceva" mai concret[36] dintr-un „ce" mai abstract, raport în care „derivatul" coincide cu principiul său într-o reală simultaneitate. (Ibid. 376)

Această frază asupra „raportului" ca *derivat pur logic*, cere, considerăm, o atenţie specială. Ea exclude anumite modalităţi prin care „raportul" ar putea căpăta o determinare. Cercetăm în cele ce urmează modalităţile pe care fraza C le exclude.

Fraza citată cuprinde modalitatea logică diferenţiată de modalitatea metafizică — poate chiar diferenţiată de modalitatea filosofică în genere. Ni se atrage atenţia, întâi, că „raportul" nu este unul instituit prin derivare logică, adică prin inferenţă[37] — respectiv din făcutul lor. Cum principiul absolut al existenţei ar avea, ca principiu, un făcut? Apoi, derivaţia pur logică nu poate însemna, dintâi, decât ceea ce este asamblat în silogism. Anume în silogismul apodictic. Un fapt particular (enunţ singular, numele scolastic) este afirmat cert, fără a mai fi cercetat în sine, ca urmare a unui alt fapt particular solidar coerent cu un fapt general (enunţ universal, numele scolastic); Socrate este om, toţi oamenii sunt muritori, deci Socrate este muritor. Faptul general (raportul între om şi muritor) stă ca principiu —un *ce* abstract — iar faptul particular (enunţul singular) derivat este —în concretul său — coincident într-o *reală simultaneitate* cu cel general. Însă, deopotrivă, faptul general ce stă ca principiu nu este dat ci doar formulat ca urmare a unui act judiciativ şi abia în urma acestui act dublu devine *dat* — şi dat intelectului. Actul judiciativ produce înaintea formulării un concept şi acesta —în orice formă — stă ca un *ce* abstract, prin abstragere fiind obţinut. Abstragerea şi abstracţia, ambele, sunt procese prin care o constantă (calitate sau relaţie) este ridicată la vedere prin renunţarea la ceea ce este considerat a fi accidental. Constanta ca aceeaşi ni se înfăţişează după îndepărtarea accidentalului — care îndepărtare survine prin sesizarea acelui *acelaşi* care, la rândul său, asigură constanţa. Constanta ca aceeaşi, este constantă ca urmare a unui *punct de vedere*. Punctul acesta de vedere este reperul care delimitează sfera şi intensiunea conceptului. Punctul acesta de vedere instituie o *relaţie de echivalenţă*[38], aşa cum este numită astăzi în matematică[39], relaţie de echivalenţă care îndeobşte —în cazul conceptelor uzuale— are o singură clasă de echivalenţă (ori se alege una singură dintre clasele de echivalenţă care se formează). Astfel este cazul definiţiei prin gen proxim şi diferenţă specifică (cazul conceptelor uzuale): toate cele care cad sub conceptul gen şi sunt afectate de aceeaşi diferenţă faţă de acesta, constituie conceptul specie în extensiune. Relaţiile de echivalenţă fiind *afectate de aceeaşi diferenţă*. Sunt însă cazuri în care genul nu este la îndemână şi trebuie construit. În aceste cazuri se vorbeşte de definiţia prin abstracţie. În aceste cazuri

[35] Deci, implicit, indispensabilă şi de lămurit întâi. Prima treaptă. Drumul continuă şi după primul pas.
[36] [[n.n.]] Adică a cunoaşterii individuate, interpretăm.
[37] in-fera-entae, considerăm
[38] din latină: *aequivalens*, *aequivalentis* -literal *asemănător de tare*, *la fel în vigoare* (adjectivul *valens, valentis* însemnând *tare, robust, viguros*)
[39] Definiţia noţiunii matematice *relaţie de echivalenţă*: Anexa II

operăm deja cu o relaţie de echivalenţă nenumită, dar funcţională şi în funcţie, ce instituie în limbaj un termen pe care nu îl putem regăsi direct prin gen proxim şi diferenţă specifică deoarece genul nu ne este la îndemână. Genul, în acest caz, îşi capătă sfera de concept prin considerarea multitudinii claselor de echivalenţă ale acelei relaţii de echivalenţă nenumite (Anexa II). Iar această construcţie se poate face cu exprimare noţională după ce s-a identificat şi indicat acea relaţie de echivalenţă. Definiţiile prin abstracţie sunt tipice matematicii: noţiunea de *direcţie a unei drepte* în geometrie, noţiunea de *număr cardinal al unei mulţimi*[40], chiar noţiunea de *număr natural*[41], conceptul de *număr real*[42], chiar *spaţiul geometric euclidian*[43]. Cazul ce îl are în vedere Blaga pentru raportul investigat, susţinem, nu este nici al inferenţei (raport de inferenţă), nici al silogismului şi nici al definiţiei prin abstracţie aşa cum apare ea în logică şi în matematică — în ambele contexte procedeul şi formularea sunt identice, conducând la un *ce* mai abstract care, ca principiu, coincide într-o reală simultaneitate cu un derivat concret din principiu. Rămâne însă cazul construirii unui raport către o multitudine cu sens — deci inteligibilă — prin varierea sistematică a unui element perceput al multitudinii şi delimitarea apoi a ceea ce este prezent şi comun tuturor acestor variaţii rezultând *obiectul*, iar acest *obiect* se raportează, astfel, la toate variaţiile — deci şi la multitudinea însăşi considerată ca un întreg. Procedeul este, de fapt, cel al reducţiei fenomenologice (Husserl) — care, deşi are în substratul procedeului o relaţie de echivalenţă, ceea ce permite abstracţia, este liminar logicii. Considerăm că Blaga nu are în vedere relativ la raportul investigat nici acest procedeu general — să îl numim husserlian — de obţinere a unui raport, procedeu întemeind, cu metafizica, la limita logicii (întemeind *conceptul* şi *obiectul*). Şi Blaga nu are în vedere determinarea raportului în acest fel, deoarece ar trebui variată cunoaşterea individuată — ceea ce Blaga nu face. De aici, o posibilitate a unei alte metafizici a cunoaşterii, în linie husserliană, păstrând *criteriul experienţei* în formularea blagiană[44]. Rămâne, considerăm, încă un caz de exclus pentru obţinerea „raportului" avut în vedere de Blaga. Anume „raportul" obţinut ca *pre-înţelegere* a „principiului metafizic absolut" din partea ansamblului modurilor cunoaşterii individuate. Aceasta ar fi în manieră heideggeriană. Or, cunoaşterea —în modalităţile blagiene— are pre-înţelegere doar asupra misterului nu şi asupra a ceea ce se află în mister şi îl produce, deci implicit nu are o pre-înţelegere asupra „principiului metafizic absolut" ci doar asupra acestuia ca „mister", deci cu atât mai puţin ar avea o *pre-înţelegere* asupra raportului de la „principiul metafizic absolut" la „cunoaşterea individuată". Precum nu are nici pre-înţelegere a raportului de la „mister" către „revelarea lui" şi nici a raportului de la *ceea ce transcende* la *cel care constată transcenderea*. În cazul *Fiinţei*, de fapt al întrebării despre *Fiinţă*, *Dasein*-ul (ansamblul modurilor de a fi când suntem întrebători

[40] *alef*-urile lui G. Cantor, sau numerele transfinite (numele vechi), ori *puterea* unei mulţimi (numele originar dat de Cantor).

[41] caracteristică a unei multiplicităţi, răspunzând la întrebarea *câţi, câte*? cu răspunsul *tot atâta cât…*! şi acest răspuns este o relaţie de echivalenţă *nenumită*, dar funcţională şi în funcţie.

[42] care la origine nu este chiar valoarea ce obţinem măsurând cu rigla lungimea unui segment şi nici acele numere care au o infinitate de zecimale

[43] când definim, adecvat şi ne-întâmplător, fiecare termen care apare în sintagma *spaţiu geometric euclidian*

[44] Păstrând însă şi rezultatele din *Cunoaşterea luciferică*. Destul de repede se constată, urmând acest drum, că nu se poate obţine -în acest fel- „sensul metafizic al cunoaşterii" în latura sa ontologică (nu epistemologică) neformală degajată de Blaga: „modul de existenţă al omului în orizontul misterului pentru revelarea misterului''. Latura ontologică a „sensului metafizic al cunoaşterii" oferă, descoperă şi conferă determinaţii antropologice -de unde determinaţii ale destinului omului însuşi ca individ şi ca specie înzestrată cu putinţa transcederii biologicului suport (nu ştim ca psihologia să fie un capitol al biologiei). Încercarea, însă, va lămuri asupra posibilităţilor —poate, încă, nebănuite.

asupra fiecărui mod de a fi, ansamblu care este el însuşi un mod de a fi de alt ordin însă) este structura necesară — identificată de Heidegger — care ne îndrumă către răspunsuri la întrebările despre *Fiinţă*. Anume lui, *Dasein*-ului, acestei structuri, îi adresăm întrebările. Iar această structură (de momente) ne poate îndruma către răspunsuri, deoarece ea însăşi are o *pre-înţelegere*, cumva, a *Fiinţei*. Această pre-înţelegere este delicat pusă (Heidegger 2012: 12-19)[45]:

> Această fiinţare, care suntem de fiecare dată noi înşine, şi care, printre altele deţine posibilitatea de a fi a interogării, o concepem terminologic ca *D a s e i n*. (op. cit. 12) [...] *Dasein*-ul se înţelege pe sine - într-un fel sau altul şi mai mult sau mai puţin explicit - în fiinţa sa. Acestei fiinţări îi e propriu faptul că - prin fiinţa şi cu fiinţa sa - această fiinţă îi este ei înseşi deschisă (op. cit. 18);
>
> D [...] înţelegerea fiinţei, proprie *Dasein*-ului [[s.n.]], se referă tot atât de originar la înţelegerea a ceva precum ,,lumea", ca şi la înţelegerea fiinţei fiinţării care devine accesibilă înăuntrul lumii [...] structura ontică a *Dasein*-ului însuşi, structură ce conţine în sine determinaţia unei înţelegeri pre-ontologice a fiinţei (op, cit. 19) [n.n.: *ontologic* în înţeles heideggerian înseamnă raportul de la *Sein* la *Dasein*].

În textul nostru, prin *pre-înţelegere* din *Dasein-ul are o pre-înţelegere a Fiinţei* s-a desemnat ,,înţelegerea fiinţei, proprie *Dasein*-ului" (citatul D supra) şi s-a păstrat majuscula pentru cel-căutat-prin-întrebare (ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare): fiinţa (nota 42 supra).

În privinţa raportului investigat de Blaga, adresând întrebarea despre ,,principiul metafizic absolut" ansamblului modurilor de cunoaştere individuată nu vom putea fi îndrumaţi decât în negativ către răspuns. Adică: nu de aici veţi fi îndrumaţi către răspuns, de unde lipsa *pre-înţelegerii* menţionate. Dacă o astfel de pre-înţelegere ar funcţiona, misterul s-ar putea revela complet pornind de la această pre-înţelegere de la sine. Întreaga cunoaştere ar deveni ştiinţă -vis, neîmplinit totuşi, al epocii actuale. Dureroasă ne-împlinirea unui vis. Reacţia? nu o mai explicităm - se vede. Or, tocmai ştiinţa, fiecare ştiinţă — dincolo de discursul aniversar comemorativ sau avântat cu intenţia cartografierii, ca o botanică, a noi teritorii ne-explorate — se opreşte exact în faţa problemelor care angajează zona principiilor însăşi (reacţia ştiinţificului: ,,Asta-i filosofie!" este corectă: găsirea principiilor şi a raportării lor aparţine metafizicii care, iată, aduce cunoaştere altfel). Pe de altă parte, cunoaşterea individuată are o pre-înţelegere de la sine doar a ,,raportului" ca atare şi în sine, fără explicitare, doar a ,,raportului" ca atare de la principiul metafizic absolut la ea însăşi (cunoaşterea ca dar divin, revelaţie nu prin puterile omului însuşi). Blaga exclude şi această pre-înţelegere[46]. Relativ la ultimele două observaţii, subliniem că, în scrierile lui Blaga, referirile la Husserl şi Heidegger nu lipsesc. Dar aceste referiri arată, considerăm, un alt fapt: Blaga s-a raportat la aceste două moduri de filosofare — înrudite şi totuşi separate — cu dezamăgirea de a nu fi găsi elemente instrument utile în investigaţia sa asupra *raportului* **de la** *principiul metafizic absolut* **la** *cunoaşterea individuată*. Heidegger orchestrează raportul de la ,,ansamblul modurilor (noastre) de a fi" (*Dasein*-ul) la

[45] Pentru o traducere alternativă din germană: Heidegger 1994: 29-35

[46] Deoarece în ceea ce priveşte cunoaşterea (individuată) — cunoaşterea unui ins oarecare în întreaga sa capacitate de a cunoaşte doar prin sine însuşi, dar şi în cadrul speciei — Blaga exclude revelaţia divină: „ Cuvântul ,,revelaţie" nu are în filosofia noastră nici o legătură cu semnificaţia teologică a unei inspiraţii divine. ,,Revelare" are un sens strict uman şi de ordine firească, adică sensul de ,,arătare", de "punere în lumina conştiinţei" ”. (Blaga 2013: 381). Să observăm însă că ,,în lumina conştiinţei" nu înseamnă *a aparţine conştiinţei* — de unde distanţa faţă de procedeele husserliene rămâne.

Fiinţă, nu raportul de la *Fiinţă* la *Dasein* — raport asupra căruia încă rămânem suspendaţi, nu în întrebare, ci, spre întrebare. Husserl, dând seama de *conştiinţă* şi aducându-ne în vedere esenţa conţinuturilor de conştiinţă şi modul conştiinţei însăşi de a opera cu ele — nu ajută în problema cercetată de Blaga deoarece conştiinţa poate fi conştientă de limitele ei, dar nu de ceea ce se află dincolo de aceste limite (principiul metafizic absolut fiind un *fiind* în afara limitelor conştiinţei).

Prin urmare, premisele unei ,,noi determinări'' a raportului în chestiune sunt prezente prin fraza citată C.

Însă, excluzând ,,derivarea logică" a *raportului* **de la** *principiul metafizic absolut* **la** *cunoaşterea individuată* — Blaga dă seama implicit, considerăm, de imposibilitatea unei astfel de derivări. Nu se poate ,,deriva logic" de la *necunoscut* la *cunoscut*. Lipseşte procesul efectiv ce-l putem înfăptui. Însă se poate ,,deriva logic" de la *inteligibil*, un *ce* abstract, la *cunoscut* - inteligibilul primind, de la om, sens, semnificaţie şi statut de existent. Or, Blaga exclude aici acest tip de ,,derivare logică" — unde *logic* trebuie înţeles ca *desfăşurare,* a gândirii cu lucrul însuşi, către inteligibil. De altfel procedeul acesta este modalitatea lui Platon. Conduce la Idei (sens, semnificaţie şi statut de existent), iar ,,principiul metafizic absolut" revine aici la înfăţişarea *Binelui Suprem* — care pe lângă inteligilibilitate are şi calitatea de a fi, cel puţin, parţial cunoscut şi încercat cu siguranţă — ca stare ce poate fi trăită permanent: cunoaşterea, *gnosis*, aceea mai generală decât aceea delimitată elineşte ca *episteme*, însemnând, atunci şi acum, o stare în care *suntem* cumva, esenţial, cu lucrul cunoscut. *Binele* îl (re)cunoaştem când îl întâlnim. *Binele Suprem* ne rămâne doar inteligibil — ca stare ce o putem trăi. Similar, *Adevărul Absolut* — mai târziu.

În consecinţă, Blaga, ne indică prin fraza citată (C) -susţinem- faptul că nu cosideră inteligilibilitatea sintagmei ,,principiul metafizic absolut" pentru ,,cunoaşterea individuată" ca punct de pornire. *Principiul metafizic absolut* nu ar fi, astfel, nici inteligibil. Deşi un sens, cel puţin lingvistic, are precum *cercul pătrat* are[47]. *Principiul metafizic absolut*, ca principiu, ar trebui să asigure şi *inteligibilitatea*. Dar aceasta nu necesită ca el însuşi să fie inteligibil[48].

Anticipând, prima sarcină în vederea determinării raportului cercetat va fi aceea de a aduce — într-un fel sau altul — la inteligilibilitate, cel puţin a învălui inteligibil, fie raportul, fie *principiul metafizic absolut*. Cum ultimul nu permite, sarcina rămâne asupra inteligibilităţii raportului. Respectând linia blagiană, am spune că sarcina, în ordine următoare, ar fi punerea chestiunii în termenii *inteligilibilităţii cunoaşterii individuate faţă de principiul metafizic absolut*. În ce măsură cunoaşterea individuată — ca parte a existenţei — ar fi inteligibilă ,,principiului metafizic absolut"?. În ce măsură existenţa umană este inteligibilă principiului absolut al întregii existenţe? ar fi o întrebare de acelaşi ordin. Să observăm că, *principiul metafizic absolut* şi *principiul absolut al existenţei* nu sunt Idei (în precizarea lui Platon).

Aşadar, excluzând ,,derivarea logică" a raportului de la principiul metafizic absolut la cunoaşterea individuată — derivare care ar fi imposibilă — Blaga începe a construi termenii prin care determinarea raportului cercetat poate fi exprimată : ,,Factorului metafizic absolut i se pot da multe nume: prezent sub o mie de măşti, el răspunde la orice apel.'' (Blaga 2013: 376)

[47] Exprimarea noastră exagerează aici. Dar însuşi Blaga abordează, cum vom vedea, chestiunea existenţei ,,principiului metafizic absolut".

[48] Prin inteligibil, ar trebui să înţelegem cel puţin ceea ce putem lega *prin* şi *în* aparenţa sau manifestarea constatată

Prima schimbare de termen: *de la* principiu *la* factor. Factorul, ca factor, intervine şi este prezent[49]. Astfel, principiul metafizic absolut poate fi văzut ca prezent cel puţin în rest, în ceea ce nu vedem[50], de unde nume indicative. Însă „măşti" şi „apel" configurează deja o legătură între acest factor şi cunoaşterea individuată. Relaţie prin care factorul rămâne ascuns în prezenţă ca matcă obiectivă şi a acestei prezenţe. De unde multitudinea referirilor, după cum cunoaşterea individuată se întoarce şi asupra reflexiilor ce acest factor lasă ca urme în cele prezente asupra cărora cunoaşterea individuată s-a aplecat. În acest punct devine necesară, pentru Blaga, introducerea unui *nume* care să poată sta capabil de multitudinea referirilor şi reflexiilor.

> E: Ţinem să-l denumim [[s.n.]] deocamdată cât mai abstract, cât mai algebric [[s.n.]]. Prin abuz ,,metaforic", imaginaţia metafizică i-a zis pe rând, când „substanţă", când ,,eu absolut", când „raţiune imanentă", când „Tată extramundan", când „Inconştient", când ,,Conştiinţă" etc. Oricât de variate, nu există o incompatibilitate [p.377] absolută între aceste nume date factorului originar. Din parte-ne îl vom indica printr-un termen mai alb, mai neutru, care se raportează [[s.n.]] la toţi aceşti termeni pestriţi şi metaforici ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice. Să-l denumim simplu şi cumsecade Marele Anonim. [[s.n.]] (Blaga 2013: 376-377)

Din nou, cuvintele par obişnuite — cel puţin în context filosofic. Citatul (E) însă indică, dintâi, simetric precizând, modul în care acest nume referă „[...] cât mai abstract, cât mai algebric, [...] ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice". Aici suntem în prezenţa unei *metafore trans-semnificative*[51] prin numele ce va fi introdus.

Două argumente, pentru faptul că aici operează *o metaforă trans-semnificativă*, ne pune la îndemână citatul. Primul ne este indicat de ,,algebric" — intenţie a *rigorii şi preciziei exprimării până la exactitate* nedeşartă — iar al doilea argument ne este indicat chiar de acel prin „ abuz "metaforic" " ca o rană ce îngrijire cere.

Primul argument. *Algebric* înseamnă modalitatea matematică — a noastră, urmare a matematicităţii care este pentru noi o mai largă însuşire a lucrurilor între ele — în capacitatea sa cea mai cuprinzătoare de a delimita un cadru operaţional în care se pot pune semnificaţii. Modalitatea matematică nu înseamnă numeric. Se întâmplă doar în mod necesar ca *numeric* — astăzi, lui *numeric* i se substituie *structură explicitată complet* şi lui *algebric* i se substituie *structural explicitat complet* — să fie pentru noi modul eficient de economie maximă a exprimării modalităţii matematice. În înfăţişarea sa uzuală, algebra este prezentată drept cadru în care se pot face calcule — dar calcule cu semne care nu au semnificaţie ci sunt doar capabile de a primi semnificaţii. Semne substitutive[52]. Un calcul nu este decât un sistem de semne — fără semnificaţie, sau de la care a fost îndepărtată orice semnificaţie în afară de aceea de a fi *semne*

[49] Indiferent dacă este transcendent sau imanent. Să observăm că un termen specific pentru un factor transcendent care intervine, sau cel puţin este prezent, nu avem. Ar putea fi aceştia acei transcendentali sau în legătură cu ei? Nu cumva este aici o legătură cu ,,limitaţia care nu limitează" (noiciană) privită ca *nelimitatul care limitează*? Ultimul, nu cumva ne pune în aceeaşi dificultate ce o încercăm faţă de ,,principiul metafizic absolut"?

[50] Cum nu vedem *spaţiul tangent la o suprafaţă* în suprafaţa însăşi, nici *linia tangentă la o curbă* în curba însăşi, dar vedem *tangenta* în spaţiul din jurul curbei — spaţiu pe care nu îl vedem în acea linie ondulată curbă deoarece privim la linia ondulată şi nu la spaţiul care o-nconjoară rotunjind-o; oricum *spaţiul care înconjoară* îl considerăm nu ca fantasmă.

[51] În analiza citatului ni s-a impus *metafora trans-semnificativă ca procedeu de introducere a numelui căutat*.

[52] A. N. Whitehead (Whitehead 1898: 1-2, 4) utilizează termenul *semne substitutive* (*,,substitutive signs''*) pentru a da definiţia unui *calcul abstract* (*a calculus*); termenul este preluat din volumul II Stout 1896: 193-194.

nu se ştie pentru ce — împreună cu reguli de formare a unor anume înşiruiri constituite cu aceste semne (înşiruiri numite *expresii bine formate* ale calculului) şi reguli de transformare şi operare asupra acelor expresii. Acest aspect (un sistem de calcul) apare cu deosebită claritate în logistica[53] de la Frege încoace şi, respectiv, în logica matematică (linia Boole-Frege-Peano-Russell-Hilbert), conducând la „sintaxa logică a limbajului" (R. Carnap) ca pas necesar întâi pentru a construi sau investiga semantica. Acestea s-au delimitat aproximativ între 1917-1935, împreună cu eforturile lui Moritz Schlick, ale cercului de la Viena şi ale cercului de la Praga (Roman Jacobson). În raport cu acestea se iveşte, considerăm, sintagma „cât mai abstract, cât mai algebric". Pe de altă parte, în algebra din vremea lui Blaga —precum şi în algebra din vremea noastră, care doar îşi desfăşoară mai la vedere esenţa— abstractul intervine în mod esenţial ca desprindere de partea reală (de suportul material) doar a *raporturilor* ca forme, sau capabile de a se ridica la forme, prezente în partea materială studiată, iar aceste *forme*, astfel desprinse, se *instanţiază* (dar nu derivă logic) în valori ce caracterizează raporturile iniţiale prezente în suportul material real. Abstractul, ca desprindere din partea reală (de suportul material), este obţinut astfel nu printr-un singur proces de abstractizare ci printr-o succesiune de procese de abstractizare aplicate la procese de abstractizare. Toate aceste aspecte sunt strânse în sintagma „se raportează [...] ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice" care aduce însă, faţă de instanţiere, un plus dublu asigurând exprimarea: (i) relaţiile la care participă sau poate participa „mărimea algebrică", sunt valabile - şi la etajul de unde au fost ridicate - ca relaţii la care participă sau pot participa „mărimile aritmetice" la care referă mărimea algebrică; (ii) mărimea algebrică este de un ordin diferit, mai înalt în abstractizare, de ordinul şi modul de fiinţare al „mărimilor aritmetice" la care referă. Apare astfel un plus de putinţă de semnificaţii.

Cum **sintagma „se raportează [...] ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice"** nu este „metaforă plasticizantă'', nici „metaforă revelatorie" (nu atenţionează către un ascuns ce-l semnalează în vederea revelării), dar **este metaforă aducând** nu atât o semnificaţie cât **cadrul în care semnificaţii pentru un termen** - acela mai alb, mai neutru - **se pot pune**, urmează că **pentru numele căutat ce va locui termenul** „mai alb, mai neutru" **suntem în prezenţa unei metafore trans-semnificative pe care numele concret o va închide. Numele** concret este **Marele Anonim**. Posibila obiecţie: sintagma „ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice" ar aduce doar o singură semnificaţie —şi nu un cadru în care se pot pune semnificaţii— cade deoarece atât „mărimea algebrică", cât şi „mărimile aritmetice", sunt ele însăşi cadre în care se pot pune **nearbitrar** semnificaţii (şi nu o singură semnificaţie).

Al doilea argument. Alăturând „abstract" şi „algebric" ca opuse faţă de „abuzul metaforic" — cum indică Blaga — al diverselor nume sub care principiul metafizic absolut, factorul metafizic absolut ca factor originar, s-a ascuns în enumerarea dată, ni se indică explicit, susţinem, faptul că Blaga simte nevoia corectării înr-un anume fel a „abuzului metaforic". Forma corectată „ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice" şi „termen mai alb, mai neutru", să observăm, este a unei metafore situată ca funcţie între aceea care plasticizează fără a spori conţinutul faptului (totuşi, aici, „alb'' şi „neutru'' sunt atribute pentru conţinut) şi aceea care indică spre o latură ascunsă a faptului sporindu-i conţinutul (metafora revelatorie) introducând însă nu semnificaţii ci cadru în care se pot pune semnificaţii (mitul trans-semnificativ)[54]. Semnificaţiile urmărite sunt chiar numele şi semnificaţiile lor ce pot intra în lista enumerată. Pe acestea are a le acoperi numele „mai alb, mai neutru". Aşadar, alb şi neutru *Anonim* va fi numele pentru factorul — principiu

[53] logistica fiind numele elin al calculului (Platon: Republica)

[54] Suntem cu 3 ani înaintea elucidării *genezei metaforei*.

absolut — activ care, mai cuprinzător, nu poate fi decât şi mare. „Să-l denumim simplu şi cumsecade Marele Anonim”. Apare acum, în tonalitatea frazării „simplu şi cumsecade”, după cum-se-cade impersonal, după cum principiul metafizic absolut ar fi el însuşi în funcţiune molcomind izvoditor până la *simplu* frământarea căutării inteligilibilităţii acestui principiu[55]. Deoarece „simplu şi cumsecade” cu grijă faţă de existenţă al cărei principiu este, se raportează la cunoaşterea individuată instituind raportul de cercetat în determinarea sa. Paradoxal, în această atitudine de „alb, neutru, simplu şi cumsecade” în care am putea trăi s-ar realiza poate şi, nu oare, acea contaminare „metodică a ştiinţei cu spiritul profunzimii mitice, contaminarea mitului cu spiritul de rigoare specific gândirii ştiinţifice”? Revenind, Marele Anonim nu este decât nume pentru *principiul metafizic absolut* sub diversele sale înfăţişări fie ca determinant, fie ca determinând, fie ca poziţionând, fie ca reper, fie ca factor activ originar, fie centru faţă de care *forţe* coagulante instituie câmpul existenţei. Marele Anonim nu este decât nume de apel pentru cadrul „*principiul metafizic absolut* sub diversele sale înfăţişări’’. Marele Anonim, ca nume, nu este nume mai mult decât nume pentru funcţia unei metafore trans-semnificative. Marele Anonim, ca nume pentru a fi utilizat în limbaj în scopul exprimării cercetării asupra determinării „raportului" **de la** principiul metafizic absolut *la* cunoaşterea individuată — nu are, în acest limbaj, care este limbajul nativ, altă funcţie decât a unei metafore trans-semnificative. Întâlnind în textul lui Blaga „termenul" „Marele Anonim", punerea acestui nume dă semnul punerii în funcţie — şi de către noi şi de către Blaga — a cadrului în care semnificaţii pentru *principiul metafizic absolut* sunt de pus. Cadrul se întinde — în obiectul grafic — ca structură context locală permisă limbajului nativ. Cadrul se întinde din obiectul grafic ca structură locală admisă gândirii pe care gândirea o poate admite, deoarece numai gândirea cercetătoare operează cu prezenţe parţial nedeterminate sau fără determinaţii.[56]. În această situaţie caracteristică momentelor unei cercetări, exprimarea formulărilor intenţionate conduce necesar la o metaforă trans-semnificativă.

Cu acest nume, Marele Anonim, pentru „principiul metafizic absolut sub diversele sale înfăţişări”, Blaga ne precizează

> Pentru început, nu ne interesează [[s.n.]] nici un alt aspect al lui în afară de a fi factorul metafizic central [[s.n.]]. Nu ne interesează anume nici dacă acest centru e extramundan sau intramundan, imanent vieţii sau transcendent vieţii. Pentru început, Marele Anonim e suficient caracterizat prin locul central ce-l ocupă în sistemul existenţei [[s.n.]]. (Blaga 2013: 377)

Să observăm că reţinând, dintre diversele înfăţişări ale principiului metafizic absolut, doar „locul central ce-l ocupă în sistemul existenţei” se subliniază metafora trans-semnificativă subiacentă.

[55] „Alunecând pe-o rază/ Pătrunde-n casă şi gând/ Şi viaţa-mi luminează!" -ar putea spune cunoaşterea individuată preocupată de cunoaştere în virtutea principiului metafizic absolut.

[56] Ce face ea, gândirea, ca act, în această situaţie? În afară de a rămâne gândire cercetătoare? Interesează mai puţin, acum, răspunsul. Oricum, cititorul are răspunsul la îndemână din şi prin el însuşi. Anticipând, gândirea poate trece în unul din registrele sale: mitic, logic, poetic, filosofic, structural-obiectiv, descriptiv-pur, raţional, ... Anticipăm. Suntem cu un an înainte de *Orizont şi stil*. Reţinem din această anticipare ceea ce s-ar putea numi *funcţia epistemologică a metaforei trans-semnificative*, funcţie asupra căreia formulăm provizoriu: *a da conştiinţa libertăţii gândirii cercetător căutătoare în limitele lucrului cercetat aşa cum se manifestă el în posibilităţile sale ontic-creative*. Mai scurt: funcţia epistemologică a metaforei trans-semnificative ridică puterea de *a gândi din nou asupra* — spre exemplu *a gândi din nou asupra lumii*. Funcţia epistemologică a metaforei trans-semnificative cuprinde şi pe aceea a indicării unui *mister latent*. Nu dezvoltăm acum aceste aspecte.

Cadrul menţionat în metaforă umple un ,,loc" ce, fiind central, nu mai trebuie căutat — el însuşi raportându-se la existenţă drept centrul ei şi existenţa raportându-se la el ca la centrul ei[57]. Cadrul rămâne cadru —în care se pot pune încă semnificaţii— dar este poziţionat faţă de ceva real şi obiectiv asupra căreia cunoaşterea individuată are, de data aceasta, o pre-înţelegere de la sine (anume existenţa şi existentele)[58]. Încă a rămas lărgime în acest cadru. Ce, alte semnificaţii, ar cuprinde ea? În acest punct Noica, referind la Blaga, sublinia în 1987: „Nu te înţeleg, pare a spune Fondului anonim omul; dar nu încetez să-ţi dau înţelesuri" (Noica 1996, p.216). Exprimare care nu indică, de fapt, decât metafora trans-semnificativă a locului cu lărgime a *principiului metafizic absolut*. Însă, în 1934, Blaga păstrează constant prudenţa avertizării.

> Despre celelalte însuşiri ale lui vom vorbi când abstract-conceptual, când mitic, când ecstatic. Marele Anonim e locul intenţiilor boltite peste lume [[s.n.]]. Mitic putem numi acest loc şi ,,fiinţă" Numindu-l astfel nu vom pierde însă nici un moment din vedere că mitul e numai cârja presimţirilor noastre liminare.[[s.n.]]. (Blaga 2013: 377)

Şi avertizarea ne îndrumă. În aceeaşi metaforă trans-semnificativă. Înmugurind în metafore trans-semnificative sub acelaşi orizont cadru: loc în care semnificaţii pot fi puse. Pot fi puse fiindcă deja sunt. Dar la acest *sunt* parcă nu avem acces direct — el poate fi în noi, în specie, în afară, în noi şi în afară de noi, separat ori neseparat, în modalităţi diferite sau în aceeaşi modalitate. Presimţirile noastre liminare devin întrebări despre şi asupra acestui cadru pentru *sunt* şi locul său[59]. Totuşi ,,locul", iată, are contur. Alb, neutru, simplu şi cumsecade. Abstract-conceptual: ,,locul intenţiilor boltite peste lume" aduce inteligibilitatea ,,raportului" de la principiul metafizic absolut către cunoaşterea individuată din lume a unui ins oarecare —iar acest ins oarecare percepe nu ,,raportul" ci ,,intenţiile" sale. Mitic: „şi "finţă" " putem numi acest loc, dar ,,fiinţă" nu ,,ceea ce este aşa cum este" ci ,,fiinţă" ca viaţă a unui întreg[60] — al lumii în cazul de faţă, lume care nu oricum se desfăşoară ci se desfăşoară după acorduri făgaş ce vin şi duc la un ,,centru". Iar ,,centrul" are inteligibilitate, cum are inteligibilitate şi raportarea unui centru — subiectul cunoscător desfăşurându-se în cunoaşterea individuată — la alt centru, al unei regiuni mai largi, *presimţit* ca intenţie a unei fiinţe sau fiinţări ce bolteşte întreaga existenţă învăluindu-ne în acel mod despre care simţiri liminare încercăm. Şi despre liminariile acestea, dacă voim a cunoaşte şi a vorbi, expresiile au înţeles doar în modalitatea intelectului ecstatic. În privinţa

[57] Configuraţia numită cerc (are o anume definiţie ce înlătură orice ambiguitate) sau, mai direct roata, permite o reprezentare şi, totodată o găsire-regăsire în lucrurile însăşi, a exact acestui tip de (co)relaţie: centrul se raportează la cercul plin ca fiind centrul configuraţiei şi configuraţia se raportează la el ca la centrul ei. Dar aceasta nu este decât o reprezentare, un suport material (să nu spuneţi că roţile nu se învârtesc) în care ,,tipul de relaţie" este şi se vădeşte.

[58] Nu se poate nega ,,realitatea" existenţei şi nici obiectivitatea ei. Chiar iluzia ce ,,vedantiştii" o arată cu degetul provoacă prin faptul *arătării cu degetul* un fapt de existenţă reală şi obiectivă faţă de care aceea, arătată, este iluzie. Aceasta nu este un reproş sau scădere adus acestui sistem filosofic — ci doar sublinierea importanţei metaforei trans-semnificative care îşi are şi un propriu specific al formulării ce ţine de limba nativă (în cazul de faţă sanscrita).

[59] Prin întrebarea asupra acestui ,,loc" în care *sunt* acele presimţiri, nu se pune întrebarea despre ,,fiinţă", nici despre *sunt*, nici despre *existenţă* şi nici despre *noi înşine*. Întrebarea vizează „locul intenţiilor boltite peste lume" (aceasta fiind o metaforă revelatorie).

[60] Termenii ,,fiinţă", ,,fiinţa", Blaga îi utlilizează cu înţelesul lor din limba noastră nativă prezentă în lirica populară, basme, mituri, proverbe şi cimilituri, înţeles care este prins -spre exemplu- în ,,Cum o fi lumea asta?" (de putem vorbi cu albinele, furnicile, cu bou-breaz-bârlobreaz un corn cu lapte şi un corn cu miere), sau în ,,Căţelul? O biată fiinţă e şi el!". Aceste înţelesuri sunt derivate din ,,a fi" şi valorificate prin natură (*natura naturans*) şi viaţă.

însuşirilor, acestea — neutru pot fi numite caracteristici — derivă din ''însuşi'' *principiul metafizic absolut*. Or, principiul întregii existenţe, ca manifestată, nu poate avea alte funcţii (însuşiri) decât în linia productivă (cel puţin ca sprijin) şi în linia echilibrantă (cel puţin de a o asigura) a existenţei. Dacă nu vom confunda *a fi* cu *a exista*[61], existenţa denumind a doua activitate, existenţa nu se poate desfăşura decât în urma unui echilibru şi în vederea unui echilibru. Principiul metafizic absolut, ca principiu, are a asigura echilibrul. Cum? Nu ştim! Dar că acest echilibru, primar cumva, survine prin schimbări nebănuite. Şi aceasta omul poate percepe, ridicând un aspect inteligibil al principiului metafizic absolut. Un aspect inteligibil al Marelui Anonim ca loc al intenţiilor boltite peste lume. Cunoaşterea individuată din existenţă face parte. Are, prin urmare, a participa, în felul ei, la un echilibru şi la o echilibrare. Această participare poate sta ca suport inteligibil sensului raportului de la principiul metafizic absolut la cunoaşterea individuată. Însă din punctul de vedere al inteligibilului, care poate fi considerat *existent* fără de fapt a fi *existent*, se poate ridica întrebarea asupra realităţii sale. Blaga discută acest aspect, sub întrebarea critică „dar există? (acest loc al intenţiilor boltite peste lume)" — *există* fiind echivalent aici, considerăm, pentru *real*. Şi, după discutarea aspectelor acestei întrebări (Blaga 2013: 377), conchide Blaga: „propoziţia despre existenţa Marelui Anonim" o putem privi „ca un simplu *punct de vedere"* (Ibid. 378).

Asupra întrebării „există? (acela de care vorbeşti)" se impune un comentariu.

Având în vedere analiza heideggeriană asupra momentelor întrebării, căutatul prin întrebarea „există acela?" nu este *acela* ci, întrebarea este despre „există" al aceluia. Cum se poate răspunde şi cui trebuie adresată întrebarea pentru a fi îndrumaţi către răspuns? Susţinem că nu se poate răspunde, deoarece întrebarea vizează *se manifestă acela*?, prin urmare răspunsul nu poate fi decât prin îndrumare către un ostensiv, nemediat, nemijlocit, indicând realul aceluia — fie el şi doar la încheietura cu realul nostru, subiectiv şi intersubiectiv, deci, cumva obiectiv pentru noi. Pe de o parte, întrebarea poate fi înlocuită însă cu întrebarea *cum*?, *cum este*?, *cum de este*? *cum de se face că*?, iar la acestea dificultatea indicării nemijlocite a realului dispare. În această formă întrebarea despre „existenţa aceluia" vizează raporturile la care participă acela — *cum* este, *cum* pur şi simplu — în realitatea noastră (a noastră ca individ, ca specie[62]). Despre realitatea noastră avem o pre-înţelegere chiar extrem de clară, deşi adesea rămâne ne-explicită. Astfel, întrebarea ateului *Dar există Dumnezeu*? este prost pusă. De aceea se şi întăreşte cu a doua întrebare *Care sunt dovezile existenţei sale*?, care deplasează şi mai mult sensul primei întrebări. Prima întrebare însemnând de facto *se manifestă Dumnezeu*?. Prost pusă, sau înşelător pusă, deoarece Dumnezeu este numele ce-l dăm noi pentru ceea ce s-a revelat ca „Sunt cel ce sunt'': *a fi* în stare pură de *a fi*, de unde identificările cu *fiirea*, cu *fiinţa*, activitatea *a fi* fiind înaintea oricărei alte activităţi. Aceasta nu scade cu nimic întrebarea despre *fiinţă* (care altfel ni se dă). Nu putem întreba *dacă ceva exercită activitatea a fi*. Încercaţi o formulare! Rezultă că despre *a fi* nu se poate întreba. Însă — ce ne descoperă Heidegger, precum altă dată Platon şi Aristotel — putem fi întrebători faţă de *a fi*, adică putem face efortul de a căuta acel *cum*, cât mai propriu, al acelui *a fi*. Aşadar, întrebarea are de fapt forma *cum există* (*este*) *acela*?. Încă, Dumnezeu — care „este cel ce este"

[61] Din latină: *sisto-sistere-stiti-statum*: a aşeza, a pune, a aduce la termen, a se opri locului, a se menţine; iar *ex* (lat.): din, dintre; *ex* ca prefix are în limba română şi conotaţia sublinierii unei revărsări *în afară* (*ex*cesiv, *ex*tra, *ex*act, ...); astfel, considerăm potrivit în română termenul *manifestare* ca substitut, în anumite contexte, pentru *există*. Astfel de contexte sunt cele ale întrebărilor: *Există Dumnezeu*?, *Există Lumea*?, *Există Marele Anonim*?

[62] Aspectul legat de *specie* ca necesar a fi adus în discuţie, aspect ce se poate clădi pe *intersubiectivitate* sau pe constanţa anumitor raporturi manifestate, ne-a fost semnalat la citirea textului în *Şcoala de înţelepciune* de către domnul G. L. Teleoacă. Observaţia, deosebit de pertinentă, ne-am însuşit-o şi îi mulţumim pe această cale.

— se manifestă dacă vrea. Formularea întrebării, prima, vizează aşadar *a fi* în intenţia celui care întreabă (ateul) — iar la această intenţie a întrebării răspunsul este cel puţin ca posibil *a fi* şi poate fi admis. Dar întrebând despre „existenţă", atenţia se deplasează mişcându-se în logic deşi chestiunea priveşte un loc pur *ontologic* — dacă nu chiar *ontic*. Pe altă parte, întrebarea despre existenţa Marelui Anonim s-ar pune ca urmare a altor cazuri în care „existenţa a ceva" s-a dovedit, ca necesară, în urma unei judecăţi ipotetice tip *reducere la absurd*: dacă n-ar exista acela, atunci .... şi am deriva corect logic un aspect al existenţei care contrazice un fapt cunoscut, urmând astfel falsitatea ipotezei *acela nu ar exista* de unde (în logica cu două valori şi regula dublei negaţii) ar decurge, în mod necesar, „existenţa aceluia". Acesta este spre exemplu procedeul lui Kant uneori (Logica generală). O urmă a sa o găsim, în lungul timpului, în *argumentul ontologic* — dar la această logică din argumentul ontologic, evident, Blaga nu are pentru ce a reveni.

Considerăm că astfel de aspecte, logice, are în vedere a evita Blaga atunci când cere considerarea existenţei Marelui Anonim, deci chiar a principiului metafizic absolut, ca „un simplu punct de vedere". Că aspectul logic a fost luat în considerare de Blaga ca posibilă obiecţie ce i s-ar fi putut cere a fi elucidată, primim dovadă din două fraze: „Teza despre existenţa Marelui Anonim are caracterul unei viziuni metafizice, iar viziunile metafizice ştim că nu sunt un produs de absolută stringenţă logică [s.n.], ci de salt'' urmată, la distanţă de o frază, de „[...] întrebarea [...] despre existenţa Marelui Anonim are totuşi o înfăţişare prea logicistă [s.n.] ca să poată fi acceptată în vederea unui răspuns." (Blaga 2013: 377).

Faţă de toate acestea, faptul că Marele Anonim — ca nume — este o metaforă trans-semnificativă, doar un nume pentru *cadrul* în care se pot pune semnificaţii pentru „principiul metafizic absolut sub diversele sale înfăţişări", întrebarea asupra „existenţei cadrului" devine mult mai neutră faţă de întrebarea asupra „existenţei Marelui Anonim". Nu doar neutră. Îşi pierde obiectul. Asupra unui cadru nu întrebăm, doar îl utilizăm ca reper. Înfăţişarea „logicistă", de care vorbeşte Blaga, nu cumva acest aspect îl urmăreşte? Cum Marele Anonim se raportează, ca nume, la acea multitudine de alte nume (fiecare o înfăţişare a principiului metafizic absolut) precum „o mărime algebrică la mărimi aritmetice", întrebarea asupra „existenţei Marelui Anonim" revine la întrebarea asupra existenţei unei mărimi algebrice — întrebare care s-a mai pus în istoria disciplinei şi este, vădit s-a constatat şi argumentat, „prea logicistă". Iar mărimile algebrice, le considerăm existente — în adevăr — ca un *punct de vedere* : nu este vorba de *lungime* ca Idee, ci de *lungime* cât participă şi este capabilă de a participa la un calcul.

Găsim, considerăm, împletit bine (pus subconştient cel mult) în argumentarea lui Blaga, faptul că Marele Anonim constituie o metaforă trans-semnificativă. Însăşi *cadrul* este *un punct de vedere*. Abia acum, după avertizări şi precauţii indicate precis, Blaga poate introduce teza sa asupra „raportului de la principiul metafizic absolut la cunoaşterea individuată" care, prin termenii-nume stabiliţi nu întâmplător, devine „raportul de la Marele Anonim la cunoaşterea individuată" (în citatul următor, toate sublinierile ne aparţin)

> Teza ce intenţionăm să o dezvoltăm [...] e următoarea: Din motive ce ţin de domeniul echilibrului existenţial, Marele Anonim *se apără*, pe sine şi toate misterele derivând din el, de aspiraţiile oricărei cunoaşteri individuate, creând între aceasta şi misterele existenţiale o reţea de factori izolatori. Reţeaua izolatoare pusă —între misterele existenţiale şi cunoaşterea individuată— se manifestă în forma specială a unei „cenzuri". De vreme ce cenzura aceasta îşi are centrul iniţiator dincolo de orizontul nostru crono-spaţial, o numim „cenzură transcendentă". Prin cenzura transcendentă intercalată, înadins şi din motive superioare, între

misterele existenţei şi cunoaşterea individuată, se refuză cunoaşterii individuate orice cuprindere pozitiv-adecvată a misterelor existenţiale . (Blaga 2013: 378)

(v). În loc de încheiere.

Câteva concluzii şi deschiderile lor.

(1) Termenul Marele Anonim este introdus de Lucian Blaga, ca nume cu rol de metaforă trans-semnificativă. Aceasta permite formularea tezei *cenzurii transcendente* — care, ea însăşi, induce o tensiune asupra cunoaşterii individuate, care, la rându-i presează asupra misterelor existenţiale în vederea revelării lor (să ne aducem aminte de *reacţiune*). Cu această tensiune, cunoaşterea individuată (şi a speciei umane) fiind parte a existenţei ştiute şi neştiute în totalitatea ei, metafora trans-semnificativă a Marelui Anonim devine metaforă *tensionant trans-semnificativă*. Aceasta din urmă, metaforic revelează misterul destinului omului ca om (şi specie) — nu în orgoliul luciferic, ci în locul „alb, neutru, simplu şi cumsecade" al „intenţiilor boltite peste lume" — anume, revelează, destinul omului de a fi creator. Doar „poetic locuieşte omul!''. De aici, ca destin, omul alege -şi poate alege - între măsurile sale. O alegere, bimilenară, a erei noastre, *iubire şi creaţie*. De aici începe *Dilema lui Blaga* (Constandache 2001): ***iubire, creaţie***.

(2) Miturile trans-semnificative sunt marile mituri ale creaţiei (Blaga 2011: 377-379). Metaforele trans-semnificative nu sunt mituri, deşi fiecare mit este o extinsă metaforă. *Metaforele trans-semnificative sunt metaforele care introduc printr-un nume* (nou sau deja în vocabular) *un cadru în care se pot pune semnificaţii* (nu oarecari), *cadrul însuşi* neconţinând o semnificaţie dar având un *sens* („caliciul unor semnificaţii") şi *acest sens primeşte numele trans-semnificaţie*. Metafora trans-semnificativă, prin cadrul pe care îl introduce sau îl semnalează, răspunde unei năzuinţe specifice spre exprimare actualizată în alcătuirea exprimării — răspunsul la năzuinţa specifică spre exprimare fiind realizarea funcţiei trans-semnificative. Prin aceasta, metafora trans-semnificativă aparţine deopotrivă atât „limbii" (actualizarea capacităţii de simbolizare - *la langue* în lecţiunea lui Saussure) cât şi gândului care se cere exprimat (acest gând este prezent anterior exprimării). Metafora trans-semnificativă are, în exprimare, funcţiunea de trans-semnificaţie (caliciu al unor semnificaţii). Metafora trans-semnificativă, ca rezultat al unui act, are o funcţiune epistemologică (poate chiar epistemică): *a da conştiinţa libertăţii gândirii cercetător-căutătoare în limitele lucrului cercetat aşa cum se manifestă el în posibilităţile sale ontic-creative*. (nota 53, supra). Trans-semnificaţia conţinută de o veritabilă metaforă trans-semnificativă (precum *Marele Anonim,* ori *Dassein-ul* şi *Sein*-ul) este o prezenţă deja în act anterior sesizată, deci exhibă când caracter transcendent (de dincolo de noi) când caracter transcendental (de dincoace de noi). Metafora trans-semnificativă; ca procedeu de exprimare din noi, permite, prin urmare, forma sub care — atunci când este cazul — transcendent şi transcendental sunt mental unite în materia noastră proprie (*realiter*), unite dar nu identificate, iar acesta constituie un act transdisciplinar. În ierarhia ordonărilor la care se izbuteşte şi izbucneşte prin cunoaştere, sub metafora trans-semnificativă stă *conceptul trans-semnificativ* (sarcina mitică a cuvântului redusă la maximum ori anihilată complet; e.g. spaţiul

euclidian este un concept trans-semnificativ) similar conceptelor transdisciplinare. Care este legătura între aceste două tipuri de concepte? Atunci, în virtutea acestei legături care deja se întrezăreşte, prin funcţiunea epistemologică a metaforei trans-semnificative suntem conduşi la a stabili locul de drept al transdisciplinarităţii în sistemul cunoaşterii. Rezervăm un studiu special caracteristicilor proprii metaforei trans-semnificative. Aceste caracteristici depăşesc simplele concluzii deja menţionate sugerate de concluziile analizei manifestării metaforei trans-semnificative în modul în care Lucian Blaga introduce Marele Anonim.

(3) Modul în care Lucian Blaga introduce Marele Anonim, nu este nici „deducţie logică", nici abstractizare ori abstragere, nici modul husserlian, nici modul heideggerian, nici modalitatea Ideilor (Platon). Modul este prin metaforă trans-semnificativă şi se deosebeşte *in genere* de modalităţile încercate în celelalte sisteme filosofice. Aceasta dovedeşte faptul că, în cercetare, metafora trans-semnificativă (îndeobşte aceea tensionantă) este necesară. Necesară când este cercetat raportul de la un *necunoscut* care rezistă elucidării (mister care se converteşte în alt mister) la procedeele uzitate şi cumva insuficiente în demersul cunoaşterii (care este totdeauna întâi individuată şi ulterior a speciei — *trans*mutâdu-se de la generaţie la generaţie). Recunoaştem aceasta în construcţia sistemelor axiomatice sau a sistemelor formale. Ele introduc, declarat, un cadru ce nu are o semnificaţie, dar în care se pot pune anume semnificaţii: semantici, interpretări, modele, mai nou conţinut sau înţeles intenţionat (*intended meaning or intended content*) de caracter operaţional, structural, structurat, structurant ori capabil de a primi o structură. Pentru ele, funcţiunea epistemologică în act a metaforei trans-semnificative cere un nume diferit de „metaforă" şi acesta este deja în uz: *sistem axiomatic* (sau *generalizare structurală intenţionată*). Însăşi efortul construcţiei unei semantici şi a unor semantici pentru un sistem formal axiomatizat, este necesar ulterior elaborării sistemului — deoarece la elaborarea sistemului s-a declarat îndepărtarea semnificaţiilor în virtutea cărora articularea internă a sistemului acoperă o regiune a realităţii. Astfel, semnificaţiile se cer necesar a fi puse ulterior. Pe scurt, *metafora trans-semnificativă este necesară* şi nu apare doar în metafizica lui Blaga. O întâlnim anodin, cu valenţă pozitivă şi nume schimbat, în diverse provincii disciplinare ale cunoaşterii ştiinţifice, de unde o latură comună — ce se cere cercetată — cu transdiciplinaritatea (sau cu metoda transdisciplinară).

(4) *Metafora trans-semnificativă este utilizată o singură dată de Blaga în toată construcţia şi desfăşurarea sistemului său filosofic*. *Este utilizată doar la introducerea Marelui Anonim*.

Pe de o parte, această abţinere atrage atenţia asupra matricei stilistice de fond a autorului-creator Lucian Blaga. Procedeul metaforei trans-semnificative nu este un factor determinant de stil în creaţia lui Blaga. Factorii determinanţi de stil sunt activi inconştient în operă şi îi recunoaştem prin apariţia constantă, repetată, din pro-fondul autorului-creator în sine, ca nevoie sau trebuinţă de împlinit, în întreaga operă. Metafora trans-semnificativă apare o singură dată în sistemul filosofic blagian, deci nu poate fi factor determinant de stil al autorului-creator Blaga. Cum arată întreaga scriere filosofică a lui Blaga de la 1919 până la încheierea Trilogiei culturii

(1937), dar şi continuarea ei, în nucleul matricei autorului-creator Blaga deosebim câţiva factori centrali: metafora revelatorie, minus-cunoasterea (ea are ca efect pozitiv conceptele trans-disciplinare), misterul productiv al cunoaşterii şi misterul efectiv al creaţiei, limita ce se cere depăşită prin viziune care îmbracă ca o mănuşe experienţa. Teoria matricelor stilistice (1935, Blaga 2011: 139, 141, 142-153) şi a metaforei revelatorii (care poate fi trăită, Blaga 2011: 348, 349 primul aliniat şi nota 1 subsol, 354-367), are ca moment intermediar introducerea Marelui Anonim (1934). Astfel, trilogia culturii, în lucrarea ei, ne arată şi efortul lui Blaga de a-şi conştientiza — eliminând complet subiectivitatea sa — propriile procedee stilistice de forjare a exprimării ca urmare a unor nenumiţi încă factori noologici abisali determinând. Metafora trans-semnificativă este utilizată o singură dată, declanşând teoria matricelor stilistice de fond (din inconştient, din profunzimi; dovada: „[...] prin orizonturile inconştiente şi prin matricea stilistică, suntem, într-o măsură cum nici nu visăm, ancoraţi într-o viaţă anonimă [[s.n]]" Blaga 2011: 153). Oare găsim şi alte cazuri în care o metaforă trans-semnificativă autentică declanşează? Două exemple ni se impun (ne-au marcat intens): (i) sensurile fenomenologice din materie (procese informaterie - lumatie) Mihai Drăgănescu (Drăgănescu 1985) ridicate din metafora revelatorie a „sensurilor mentale" la nivelul mai cuprinzător al materiei; (ii) *Fragmentarium*-ul lui Gorun Manolescu (Manolescu 2017, 2021), trăire autentică în vârtejul lumii revelându-se semnificativ în fragmente cărora numai o metaforă trans-semnificativă le poate restabili cadrul întreg de semnificaţii (metafora trans-semnificativă apare şi aici o singură dată, doar în titlul *Fragmentarium*).

Pe de altă parte, utilizarea doar o singură dată a metaforei trans-semnificative de către Blaga arată că utilizarea metaforelor trans-semnificative ascunde o primejdie („prin abuz metaforic"). Cadre peste cadre între cadre supraetajate nu produc decât un obositor vid de semnificaţii, suspendarea în concepte a căror generalitate ori nivel abstract refuză instanţierea, rămânând ca disponibil de cercetat doar sensurile (trans-semnificaţiile) în posibilăţile lor de ierarhizare. Un remediu sau reacţie: „gândirea chaordică" (Gorun Manolescu 2023). Vidul de semnificaţii este resimţit ca disconfort, calea de cercetare este aridă. Aridă, dar nu inutilă. Orice rezultat pozitiv în această direcţie atrage atenţia asupra unor neglijate întrebări asupra temeiului şi fundamentelor (e.g. metafizica în anumite epoci, algebra de la începuturile ei până la matematica modernă şi fizica teoretică în tandem astăzi). Primejdia, ca atare, revine la lipsa sau imposibilitatea unui rezultat pozitiv prin şi din trans-semnificaţiile puse. Cenzura transcendentă şi consecinţa ei, destinul creator al omului, este rezultatul pozitiv al trans-semnificaţiei cuprinsă în Marele Anonim.

Iată nesperate deschideri oferite de identificarea metaforei trans-semnificative când este prezentă. Nu putem spune mai bine decât Poetul:

cărţile vechi, pe cari oamenii nu le scriau numai iac-aşa, numai ca să le scrie, ci pentru că gândise ceva ce le apăsa inima şi voiau s-o spuie şi altora, cărţile vechi [...] le citesc şi găsesc între lucruri abstruse unele seminţe de lumină pe cari apoi le ţin minte (Eminescu).

Cătălin Ioniţă, 15-30 august 2013

Primit la redacţie: 04 octombrie 2023

Bibliografie (lucrări citate)

Blaga, L. (1938): Schiţa unei autoprezentări flosofice , în Alexandru Surdu (1995) *Vocaţii filosofice româneşti*, pp. 112-121, Ed. Academiei Române, Bucureşti, (extrase importante sunt reproduse şi în Angela Botez, 1996, Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga -*Antologie de texte din şi despre opera filosofică*- Introducere, comentarii şi antologare Angela Botez, pp. 29-39, Editura Ştiinţifică, Bucureşti)

Blaga, L. (1943): Censura transcendentă, în Lucian Blaga: *Trilogia cunoaşterii*, (pp. 317-452), Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti

Blaga, L. (2013): Cenzura transcendentă, în Lucian Blaga: *Trilogia cunoaşterii*, (pp. 367-466), Humanitas

Blaga, L. (1968): *Zări şi etape*. *Studii, aforisme, însemnări*. ed. îngrijită de Dorli Blaga**,** Bucureşti, Editura pentru Literatură, colecţia ,,Minerva", reeditare 1983, (corespunde textelor din Opere, Vol.7, ediţie îngrijită de Dorli Blaga, Bucureşti, Editura Minerva, 1980)

Blaga, L. (2011): Geneza metaforei şi sensul culturii, în Blaga, L., *Trilogia culturii*, (pp. 331-500), Humanitas

Blaga, L. (1988) Fiinţa istorică, în Lucian Blaga: *Opere*, vol.11, Trilogia cosmologică, (pp. 353-511), Ed. Minerva

Botez, A. (1996): Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga -*Antologie de texte din şi despre opera filosofică*- (Introducere, comentarii şi antologare Angela Botez), Editura Ştiinţifică, Bucureşti

Botez, A., Botez, V., Popa, M. (coordonatori) (2007): *Lucian Blaga — Confluenţe filosofice în perspectivă culturală*. Editura Academiei Române, Bucureşti

Constandache, G.G. (2001): Dilema lui Blaga, Universal Dalsi

Doca, Gh. (2009): *Eminescu: o perspectivă dialogică*, vol. 1-2, Ed. Academiei Române

Drăgănescu, M., (1985). *Ortofizica.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică

Eminescu, M. (1999-2000): *Opere, vol. II. Proză, Teatru, Literatură populară*, ediţie îngrijită de D. Vatamaniuc, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti

Heidegger. M. (1994): *Fiinţă şi timp*. Trad. Dorin Tilinca (Note: Dorin Tilinca, Mircea Arman), Ed. Jurnalul Literar

Heidegger, M. (2012): *Fiinţă şi Timp*. Trad. Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Ediţia a 3-a, Humanitas, Bucureşti

Ioniţă, C. (2013): Despre Geo Săvulescu: Lucian Blaga: Filosofia prin metafore II. Noema, XII, pp.463-473,

(http://noema.crifst.ro/ARHIVA/2013_7_5.pdf)

Jones, M.S. (2006a): *The Methaphysics of Religion: Lucian Blaga and Contemporary Philosophy*. Rosemont Publishing & Printing Corp, Madison Teaneck Fairleigh Dikinson University Press

Jones, M.S. (2006b): Culture as Religion and Religion as Culture in the *Philophy of Lucian Blaga*. pp. 66-87, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 5(15) (Winter 2006), pp. 66-87

Jones, M.S. (2014): *Metafizica religiei: Lucian Blaga şi filosofia contemporană*. Traducere text Geo Săvulescu, traducere note Dominic Georgescu, Self Publishing

Manolescu, G.. (2017). *Fragmentarium: ficţionale.* Bucureşti: Fractalia.

Manolescu, G.. (2021). *Fragmentarium: Cum tace un peşte.* Bucureşti: Paideia.

Manolescu, G., (2023). A hypothesis: Today we live in a state of full chaotic indeterminacy (chaordic)? Preprint the final version. https://www.academia.edu/108232352/A_HYPOTHESIS_TODAY_WE_LIVE_IN_A_STATE_OF_FULL_CHAOTIC_INDTERMINACY_CHAORDIC_PREPRINT_THE_FINAL_VERSION_O_IPOTEZ%C4%82_AZI_TR%C4%82IM_%C3%8ENTR_O_PLIN%C4%82_NEDETERMINARE_HAOTIC%C4%82_CHAORDIC%C4%82_PREPRINT_VERSIUNE_DEFINITIV%C4%82

Newton, I. (1726): *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Editio tertia aucta et emendata, Londini, Apud Guil. 'et' Joh. Innis, Regiæ Societatis typographos (https://ia902303.us.archive.org/9/items/CHEPFL_LIPR_AXB39/CHEPFL_LIPR_AXB39.pdf) editia I, 1686: https://ia802906.us.archive.org/8/items/1686-newton-principia-1ed/1686-Newton-Principia-1ed.pdf Traducerea în limba română:

Newton, I. (1727). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Editio tertia aucta et emendate

Newton, I., (1956): *Principiile Matematice ale Filozofiei Naturale*. Traducere şi adnotări de Prof. Victor Marian, text revizuit de Prof. Victor Vâlcovici, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Noica, C. (1996): Viziunea metafizică a lui Lucian Blaga şi veacul al XX-lea. în Botez A. (1996) pp.212-217, în volumul Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga -*Antologie de texte din şi despre opera filosofică*- (Introducere, comentarii şi antologare **Angela Botez**), Editura Ştiinţifică, Bucureşti. Textul noician din antologie este, la rândul său, extras din volumul L. Blaga ─ *Cunoaştere şi creaţie*, editori. D. Ghişe, A. Botez, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987.

Rădulescu-Motru, C. (1940): *Timp şi destin.* Bucureşti, Fundaţia pentru literatură şi artă ,,Regele Carol II", (reeditare Editura SAECULUM I.O.-Editura VESTALA, Bucureşti, 1996)

Săvulescu, G. (2002): *Lucian Blaga: filosofia prin metafore I*, Ed. A.B.ROMANIA, Colecţia „Focul Veşnic Viu" Bucureşti

Săvulescu, G. (2012): *Lucian Blaga: filosofia prin metafore II*, Ed. Vremea, Bucureşti

Stout, G.F. (1896): *Analytic Psychology*. vol. I, II, London, Swan Sonnenschein & Co., Limited, New York: Macmillan & Co.; adrese electronice vol.I:

https://ia600902.us.archive.org/11/items/analyticpsycholo01stouuoft/analyticpsycholo01stouuoft.pdf
vol II:
https://ia800904.us.archive.org/20/items/analyticpsycholo02stouuoft/analyticpsycholo02stouuoft.pdf

Surdu, A. (1995): *Vocaţii filosofice româneşti*, Ed. Academiei Române, Bucureşti

Whitehead, A. N. (1898): *A Treatise on Universal Algebra*. vol I, Cambridge: At The University Press (https://ia600207.us.archive.org/5/items/404479/404479.pdf) [volumul II nu a mai fost publicat]

Anexa I

În filosofia contemporană, *sensul* a ceva (sensul omului, sensul vieţii, sensul existenţei,..., sensul ştiinţei, sensul credinţei, sensul artei, sensul culturii,...) înseamnă raportul acelui ceva către *fiinţă* sau, cel puţin, către *fiinţare* ca întreg.

În această accepţiune, *sensul* este diferit totuşi de sensul unui cuvânt. Utilizarea termenului *sens* în lingvistică este şi mai restrânsă — aproape în sinonimie funcţională cu *înţeles*. La fel, utilizarea termenului *sens* în logică, în filosofia limbajului, în filosofia analitică este stabilită — sau poate fi stabilită — cu precizie de nuanţă.

În forma precisă din logică şi filosofia analitică (şi a limbajului) termenul *sens* este nume-substitut pentru modul de acces sau modul de a ne fi dat — definiţia lui Frege — de unde urmează că *sensul* unei propoziţii logice constituie valoarea sa de adevăr (inclusiv cele modale).

Situaţia se complică şi prin nuanţele termenului *sens* aşa cum acestea apar ca desprinse din forma cultă — şi literară, şi filosofică — a limbilor native de largă circulaţie (franceză, engleză, germană, italiană) în care termenul a pătruns prin transfer din latină (aproximativ secolul al XVI-lea) purtând înţelesuri funcţional adecvate (excludem cazul barbar al împrumutului urmare a ignoranţei şi mimării, precum, astăzi, spre exemplu, în română, cuvântul *trend* — care nu este rostire peltică a lui *tren*).

În indicaţia sa cea mai generală, *sens* presupune un *raport* (o co-relaţie) şi un *raport* dă un *sens* — care, asociat inerent ori imanent ori transcendent raportului, precizează o anume mişcare sau devenire. Locuţiunea cea mai potrivită ar fi poate, aceea inspirată din textele noiciene, *devenire-întru* unde *ce*-ul spre care *întru* împlineşte (şi cum şi cât împlineşte) asigură *sensul*. În acest înţeles general — neprecizând totuşi *fiinţa* — ar trebui considerat *sens* din ,,sensul metafizic al cunoaşterii".

Anexa II

Relaţii de echivalenţă. Formulăm, amintind, definiţia în termeni generali.

O relaţie (binară) *R*, în intensiune, constă într-un anume raport - sesizat în sine - între entităţi astfel încât enunţul ‘(*entitatea*) *e este în raportul R cu* (*entitatea*) *g* ‘, notat [*eRg*], este ori adevărat, ori fals, ori nu are sens (lecţiunea lui Bertrand Russell asupra *variabilei* ce figurează într-o ,,funcţie propoziţională" -

predicat unar, binar, ... termenul modern) - alte cazuri fiind excluse. Spre exemplu, relaţia de prietenie: *Steaua Polară este prietena mea* va fi considerată ca lipsită de sens. Însă, capătă un *sens*, altul, ca metaforă (iar această situaţie nu a fost încă, după cât cunoaştem, investigată în acest context -dar, depăşeşte, domeniul logicului).

Domeniul relaţiei *R* este constituit din acele entităţi *e* pentru care se poate găsi o entitate *g* astfel încât cel puţin unul dintre enunţurile [*eRg*], [*gRe*] este adevărat. Relaţia *R* se numeşte *relaţie de echivalenţă* când următoarele trei condiţii sunt îndeplinite: (1. *reflexivitatea*) enunţul [*eRe*] este adevărat, ori de câte ori entitatea *e* face parte din domeniul lui *R*; (2. *simetria*) din adevărul enunţului [*eRg*] urmează totdeauna adevărul enunţului [*gRe*]; (3.*tranzitivitatea*) din adevărul ambelor enunţuri [*eRg*], [*gRh*] urmează totdeauna adevărul enunţului [*eRh*].

O observaţie: condiţia 1 decurge din condiţiile 2 şi 3 considerate împreună.

Când o relaţie binară *R* este identificată ca o fiind o relaţie de echivalenţă, *o clasă de echivalenţă pentru R* este orice ansamblu A de entităţi cu următoarele trei proprietăţi: (i) ansamblul A este parte a domeniului lui *R*; (ii) fiecare două entităţi din A sunt în relaţia *R*; (iii) când enunţurile [*eRg*] şi ‘‘*e face parte din* A’’ sunt adevărate, este adevărat şi enunţul ‘‘*g face parte din* A’’.

În virtutea acestei definiţii, vor fi cu necesitate adevărate proprietăţile: (iv) fiecare entitate *e* din domeniul lui *R* determină o singură clasă de echivalenţă pentru *R*, anume cls(*e*) formată din entităţile care sunt în relaţia R cu *e*; (v) două clase de echivalenţă ori nu au elemente comune, ori coincid; (vi) fiecare entitate *e* din domeniul lui *R* participă (aparţine) la o unică clasă de echivalenţă (anume doar la cls(*e*)).

O observaţie: proprietăţile (iv), (v) şi (vi) nu spun împreună, nimic mai mult, decât faptul că domeniul unei relaţii de echivalenţă se împarte *dihotomic* (sau disjunct) şi *exhaustiv* în clasele de echivalenţă.

Când suntem în pezenţa unei relaţii de echivalenţă *R*, clasele de echivalenţă primesc, fiecare, când se poate, câte un nume şi au rol de obiecte supuse unui concept (care are numele legat de cel al relaţiei *R* în intensiunea sa) formând extensiunea acelui concept.

Exemplul tipic: culoarea, culorile: relaţia de echivalenţă este aceeaşi *culoare prin percepţie vizuală*, clasele de echivalenţă sunt *cele galbene, cele albastre, ...,* iar conceptul *culoare* are sfera formată din aceste clase *galben, albastru,...*

ARISTOTELIANISM, DARWINISM AND HOLISM PATRICK GEDDES' THOUGHT

ARISTOTELIANIS, DARWINISM ŞI HOLISM ÎN GÂNDIREA LUI PATRICK GEDDES.

Sabine KRAUS
Researcher in History of Sciences and Medicine

Email : 34skraus@gmail.com

Abstract. This paper aims to give an account of Geddes' intellectual and cultural history by revisiting the years of transdisciplinary studies in England and France, the years of botany teaching in Scotland, in order to investigate the way in which his thought has developed in contact with texts, encounters and experiences. It will highlight Geddes' relation to history in his writings and practices, for it is Greek Antiquity, namely Aristotle, who provides him the roots of his ecological approach and holistic vision of all phenomena of life, as much as urban phenomenon. If Geddes is a pioneer at all, it is more in the constitution of a new science, human ecology. Through his interpretation of evolution applied to urban

theory, Geddes unifies Nature and Civilization by dismissing a conception of nature as opposed and external to the city.

Keywords: Biology, sociology, evolution, vitalism, town planning

(i). Introduction

When it comes to describe the prolific and manifold works of Patrick Geddes (1854-1932), designations are not lacking: botanist, biologist, geographer, sociologist, town planner, evolutionist, humanist, educator, ecologist, etc. But this list of disciplinary fields does not allow to grasp the coherence of his whole life's work, too often understood as a succession of interests and activities. Michael Batty and Stephen Marshall's recent writings have underlined this misunderstanding. They have strived to show that, far from having been his first training before moving on to sociology and then to town planning, biology is the very foundation of all Geddes' work. By associating biology to sociology and town planning, understood as elements of a triad affording a global apprehension, Geddes develops what they qualify as "Grand Theory". This neo-vitalist interpretation of the Evolutionary theory is not any longer grounded in competition, but in cooperation and social union (Batty and Marshall, 2009, 2010).

However, two aspects of Geddes' thought have been overlooked when giving an account of the coherence of his work. On the one hand, the original sources of his reflection are not limited to biology, sociology and town planning, but encompass the whole range of natural history and medicine since Antiquity. On the other hand, Geddes' work is not the result of a single man's achievement, but the fruit of friendly and faithful collaborations. This is a circle of intellectuals and activists which is part of an international stream of science renewal, of their teaching and their practical applications, in a context of criticism of academic institutions, of opposition to the mainstream of scientific reductionism as well as social and political conflicts.

1. THE HISTORICAL CONTEXT, AN ERA OF PROFOUND MUTATIONS

(ii). The cut-off between man and nature

Geddes' work is part of a process of profound mutations in knowledge and society. His birth is contemporaneous of Darwin's theory of evolution, published in *The Origin of Species* in 1859, as well as of the affirmation since the 1850's of an industrial and urban society. The expand of the later leads to a fast increasing of population in towns and to the concentration of poverty in some areas which become unhealthy slums, forming many epidemic foci of infections. Moreover, industrialization operates radical change of the lifestyle of previously predominantly rural populations, and achieves the cartesian cut-off between man and nature, whose resources have become the object of unlimited exploitation.

This break is also the result of institutional fragmentation of knowledge. The industrial revolution leading to the technical development of sciences, the XIX century is the one of reorganization of the entire higher educational system. Scientific research does not any longer develop in faculties of medicine, but in hospitals and in major institutional laboratories. It should be recalled that, in the course of XVII and XVIII centuries, the centres of what we call today scientific research are medical faculties as well as Royal Societies and Academies, with their cosmopolitan network of exchanges and publications. Moreover, what at this time was Natural History, composed of botany, zoology and mineralogy, was part of the teachings provided in

faculties of medicine, where most of the naturalists were trained until the beginning of XIX century.

At a time when all sciences were "servants of medicine[63]", this later thought of all the phenomena of life in their unity, and human experience in its totality and complexity. The development of this thought was led by the medical centres of Edinburgh and Montpellier, whose medical philosophy will be qualified as vitalism in the next century.

(iii). Vitalism, a global approach of man connected to nature

The vitalist methodology to which Geddes refers to ground his theory of life has been defined by Paul Joseph Barthez (1734-1806), encyclopaedist, d'Alembert's close friend and founder of the vitalist school at Montpellier medical faculty. This school will be carried forward by Barthez' disciples, especially Jean-Antoine Chaptal (1756-1832) and Jacques Lordat (1773-1870), whose medical teaching will also focus on "intelligence which is the maker of nations, of their towns, laws and libraries" (Lordat, 1854, p. 269). Barthez, for whom Nature is *One*, extends a physiology centred on the organized body to arelational physiology of the living organism with its surrounding, by his attention paid on climate theory and its influence over populations. Peoples. This theory dates back to Antiquity, with Hippocrates' treatise *On Airs, Waters and Places*.

Furthermore, like his friend d'Alembert, Barthez emphasizes the necessity of constructing anew the entire system of sciences from their first principles in order to study the science of man (Barthez, 1778, p. 2).His vitalist methodology leads him to consider man as a whole, in his mind-body relations, and in constant and temporary interactions with his life-milieu: a biological human being as much as a social and cultural individual. Barthez' teaching, expressed in notions inherited from Newton's Natural Philosophy, will be held to be out of date by a medical world dominated by scientific technical progress and disciplinary boundaries. The productions of the human intellect will become an object of study in the domain of human and social sciences.

(iv). A new terminology supersedes obsolete notions

The disciplinary fields which will be invested by Geddes did not exist as such during the previous century. Within the XIX century knowledge reorganization, a terminology is created to refer to the fields newly investigated. Consequently, a transformation operates in scientific language which leads to give up old notions that have become obsolete in just a few decades. Thus, the term *Natural Philosophy* was still in use until the end of the XVIII century, and the change to *Natural Science* will be carried out during the XIX century (Jacquette, 2014). To take the full measure of the great transition which operates within the scientific and intellectual word, it is worth reminding the dates on which the new branches and structures of knowledge are created. In fact, Geddes's birth is contemporaneous with the growth of *General Biology*, a new discipline originated from the Theory of Evolution as Science of Life, and no longer as a segmented disjoined set of living sciences.

The term *biology* is coined for the first time in 1800 by the German physician and philosopher Karl F. Burdach (1776-1847). This term referred to the study of human beings from a

[63]. See *Archives générales de médecine, journal complémentaire des sciences médicales*. 4[e]série, Tome 20, Paris, 1849, p. 375.

morphological, physiological and psychological perspective, and it replaces the term *Natural History* (Mikkelsen, 2013). Two years later, both physicians and naturalists Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) and Gottfried R. Treviranus (1776-1837) will use this term to refer to a science that studies the different forms of life, and the conditions and laws governing the phenomena of life (Sapp, 2003). The term *sociology* is created in 1830 by Auguste Comte (1798-1857) in his *Positive Philosophy Course*. In 1857, the International Society for Practical Studies of Social Economy is created due to the work of the French Mining Engineer Frédéric Le Play (1806-1882). In 1866, the German zoologist and embryologist Ernst Haeckel (1834-1919) coined the term *ecology* defined as « the entire science of the relations of the organism to the surrounding exterior world, to which relations we can count in the broader sense all the conditions of existence. » (Godin, 2002). In order to study living organisms within their life-milieu, and no longer only under the microscopes of university laboratories, the French biologist Henri de Lacaze-Duthiers (1821-1901) founds the first marine biological station at Roscoff in 1872. A few years later, in 1891, the *Annales de Géographie* are constituted due to Paul Vidal de la Blache (1845-1918), whose reflexion brings together man, environment and technique. It is thus within a scientific world in complete mutation that Geddes goes on to study in a pluridisciplinary way, so as to acquire the knowledge needed for the construction of his global vision of the Theory of Life.

2. STUDIES AND TEACHING YEARS BETWEEN NATURAL, HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

(v). London and Paris, Geddes' transdisciplinarity

When the science of biology arises, Geddes, then twenty-one years old, travels to London to study under Thomas Henry Huxley (1825-1895), who will introduce him to Darwin. Two years later, he is one of the first naturalists to observe biological symbiosis processes, a mutualisation between different species for a common benefit. Geddes' interest focuses on the boundaries between plants and animals, and due to Huxley's support, he has two stays in 1877 and 1878 at Roscoff in Brittany, where Lacaze-Duthiers has founded a marine biological station. There, Geddes is deepening his research on a primitive flatworm found on the beaches of Brittany[i]. His observations lead him to discover that chlorophyll is not to be found only in plants, but also incorporated by certain more basic forms of animal life. Indeed, the green planar hosts in its tissues microalgae rich in chlorophyll, a photosynthesis agent allowing them to make, with light energy, organic substances which they need. By providing them a stable and protective *milieu*, the host benefits in return from nutrients synthesized by the algae. Hence, far from being a parasitic type of association, Geddes perceives this symbiotic cooperation as the result of a co-evolutionary adaptation favouring the survival of both species. He follows Lacaze-Duthiers to Paris in order to attend his courses at the Sorbonne. In 1878, Geddes publishes in French, in the *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences* (Proceedings of the Academy of Sciences) his research results in a memoir entitled *Sur la chlorophylle animale et la physiologie des planaires verts*.

In order to complete his knowledge of cell metabolism, Geddes attends additionally histology and organic chemistry courses delivered by Charles-Adolphe Wurtz (1817-1884), son of a Protestant Alsatian minister, and dean of the medical faculty of Paris between 1866 and 1875. In conjunction with his biological studies, Geddes shows a new interest in social sciences and attempts a lecture given by Edmond Demolins (1852-1907), founder of l'École nouvelle des Roches. It is on this occasion that he discovers Frédéric Le Play's social and economic theory.

Geddes' interest in sociology arose in London during the positivist meetings held by Auguste Comte's disciples (Boardman, 1936). Paul Joseph Barthez' work is a major influence for Auguste Comte, at a time when materialism is gaining ground at the medical centre of Paris. Rival to that of Montpellier, the former defends, against vitalism, the school of organicism explaining vital phenomena by the organization of the body and its parts. Comte constantly denounces it, to the point of finding in Barthez' vitalism a mean to take defence for the indivisibility of human nature (Pigeard-Micault, 2007).

(vi). Evolutionary Biology against Social Darwinism

Geddes is studying Biology in Paris when the capital is disordered by political troubles, by the siege of Paris, the defeat against Prussia in 1870, the 1871 Commune's massacres[64]. On the side of the medical faculty, Adolphe Wurtz has to oppose the conservatism of a scientific community which refuses modern and advanced theories and practices. In 1867 he defend sagainst the advice of the faculty women's access to university education and medical profession. From 1853, Wurzt had actually created a research school in his improvised laboratory, in which new students kept coming from all over the world. There are a good number of foreigners, and many students of his laboratory sympathize with dissident ideas. Among others, Wurtz welcomes « Patrick Geddes, biologist, geographer, revolutionary and socialist activist, Reclus's and Kropotkin's friend », as well as Sophie Ananief, Kropotkin's wife, who will join him at Claivaux where he just has been imprisoned[2].

It is with geographers such as Élisée Reclus (1830-1905) and Pierre Kropotkin (1842-1921) that Geddes studies human habitation in the framework of Evolution theory. His Roscoff observations enters in resonance with those made by Kropotkin during his youth in Siberia and Manchuria on some aspects of animal life with regard to mutual aid between different species. For Kropotkin, the most adapted animals are animals that have acquired mutual aid habits, and like Geddes, he opposes modern biology reducing the animal world to a gladiator's fight (Mériot, 1997). In fact, the theory of struggle for existence and competition as mechanism of natural selection had been transferred into the domain of Social and Economic sciences, as means to justify capitalism. This dominant Social Darwinism gives rise to critics from the scientific and intellectual world and, as a testimony of it, the publication of *The White Slaves of England* in April 1897, written by the English journalist Robert H. Sherard (1861-1943). This book is composed of a series of papers giving an account of the misery of the living and working conditions of people employed in English factories. The massive reception of these writings is attested in the epigraph introducing the book: "A long cry of indignation is echoing to-day through Europe, in consequence of the relations made by Mr. Sherard" (*L'Intransigeant* [Paris], January 4, 1897).

Yet the arguments that support the critique of social Darwinism are to be found in Darwin's writings themselves. It is in *The Descent of Man* (1871) that Darwin addresses the question of the "social instincts" to which Kropotkin and Geddes refer. Through the selection of social instincts and the correlative increase of "sympathy" and rational abilities, "natural selection selects civilization, which *opposes* natural selection", which results in the protection of the weak and not their elimination (Guille-Escuret, 2015). It is therefore to naturalistic observations and evolutionary biology that Geddes, Kropotkin and Reclus appeal to support cooperation between human beings and mutual aid as a factor of evolution. This thesis becomes the title of P.

[64]. The International Workingmen's Association (IWA), often called the "First International", is created in London in 1864.

Kropotkin's book published in London in 1897 and translated in French in 1906. It will later be affirmed by Geddes and his friend J. Arthur Thomson in the conclusion of *Evolution*, published in 1911: "The ideal of evolution is thus no gladiator's show, but an Eden; [...], it is much for our pure natural history to see no longer struggle, but love as 'creation's final law'." (Geddes and Thomson, 1911, p. 248).

(vii). Edinburgh and Dundee, public spirit and moral conscience for the common good

After his fruitful studies in France, Geddes returns to Edinburgh, where the Old Town is then the most overcrowded and deteriorated of all the world's cities (Geddes, 1915, p. 7). His life is shared between social actions and scientific researches. In 1880, he works part time as demonstrator of practical botany and plant histology at Edinburgh university, where he gets in touch with the medical community of the Scottish school of neovitalism. There he meets J. Arthur Thomson, lecturer in Zoology and Biology at the Faculty of Medicine, with whom he will write many books[65]. From 1881, the Edinburgh Health Society organizes "Health Lectures for the People", given by professors of the university (Johnson and Rosenburg, 2010). Among them is Daniel Rutherford Haldane (1824-1887), President of the Royal Society of Physicians of Edinburgh. He is the uncle of John Scott Haldane (1860-1936), physician and philosopher, pioneer in environment and work physiology. According to Geddes, he is "the most combative of all the opponents of the strictly mechanistic school [...], and a notable expert on respiration, who has been of the greatest practical help towards miners' safety in peace-time, as with gas-masks in war."(Geddes et Thomson, 1915, p. 168).

Geddes regains the social involvement of the scientific and intellectual community of Edinburgh at Dundee, when in April 1888 he joins as professor of botany the department of D'Arcy Wentworth Thompson (1860-1948), the naturalist who hold the first Chair of Biology created at University College Dundee in 1885. Geddes and D'Arcy become friends and will work together for thirty years. The university is also engaged in the movement for the improvement of overcrowded and unhealthy housing, characterized by a high mortality rate. Like Edinburgh, Dundee had its Social Union to improve the living conditions of the city's poor. One of the remarkable initiatives of this vast network of friendly as well as therapeutic collaborations is *The Home University Series of Modern Knowledge*, published in London and New York[66].Written by leading academics, this series aim to spread modern knowledge in order to make it accessible to a wide audience. Geddes and Thomson's book *Evolution* will have eleven editions from 1911 to 1931.

(viii). The return to Aristotle, founder of Modern Biology

From an evolutionary perspective, attention paid to the relationships established between living organisms with each other and with their environment gives rise in Scotland to Ecology as a scientific discipline. This is due to the particular context of the study of Ecology in association with the teaching of zoology and botany as "vitalist science" at Dundee University, under Geddes and D'Arcy's guidance (Smout, 2009). Facing the danger of reducing Biology to

[65]. In 1883 and 1884, Thomson will work with Haeckel in his laboratory at Jena University.

[66]. The translation of this series in French could be *TheScientific Library of Schools and Families*, quoted p. 132. A popular education defended by Geddes in his urban theory which is based on the democratic and cultural values of the *polis* of Aristotle.

mechanical and chemical laws of matter that are not sufficient to explain the whole of life phenomena, both of them return to Aristotle (384-322 B. C.), as did Darwin. Besides his naturalistic knowledge, D'Arcy is also a great specialist of classical Greek, which allows him to offer the first English translation of Aristotle's *History of Animals*, published in 1910. Simultaneously, Geddes and D'Arcy work on their own writings. Geddes' *Cities in Evolution* is published in 1915, and D'Arcy's *On Growthand Form*in 1917, two books bearing the mark of Aristotle. Whether Darwin's theory of evolution or Aristotle's history of animals, these two works, though distant from twenty-two centuries, offer a general theory of biology including anthropology. Indeed, Aristotle's object is not the production of a classification of species, it is the history of the nature of animals that he writes, their habitat, their habits and customs, the influences of climate, seasons, the physical environment in which they live and act.

In fact, modern biology in its ecological approach, and no longer focusing on the organism isolated from its environment, finds its foundation in Aristotle's biology. Moreover, Geddes and Thomson underline the Aristotelian concept of *thaumaston*, that is to say the wonder before the fact of beauty in nature. Both of them demonstrate the rational foundations and recall its original conception: *"*Indeed, the much-abused word wonderful is properly applied to any fact the knowledge of which greatly increases our appreciation of the significance of the system of which we form a part."(Geddes and Thomson, 1931, p. 39).

For Aristotle, as for Geddes and Thomson, the fact of beauty is not limited to nature, science itself draws its value from it.

3. Patrick Geddes' Bio-sociology

(ix). Living organisms and life-milieu, man in nature

It is therefore from Aristotle's general viewpoint that Geddes will study human societies. From his observations and readings, he demonstrates the obliged dependence in which human beings are vis-à-vis nature, even when it comes to urban life, by emphasising the fact that "the phenomena of human society are as dependent upon biology as those of ant or bee society." (Geddes, 1884, p. 14).

Thus, in understanding the importance of evolution in the transmission of functional and environmental modifications, "it is impossible to separate living creatures from their surroundings. To do so in fact is to kill them; to do so in theory is to turn biology into necrology." (Geddes and Thomson, 1912, p. 192).

Following in the vitalist tradition, Geddes and Thomson acknowledge the debt of their discipline towards ancient physicians and naturalists, foremost Hippocrates and Aristotle, in the observation and interpretation of individual beings, seen as living wholes, (Geddes and Thomson, 1925, p. 54). So, in understanding all the phenomena of life, the idea that the whole is more than the sum of the parts opposes a mechanistic and static apprehension of organic processes. Geddes and Thomson appeal to the concept of "holism", term created by Jan Christian Smuts (1870-1950), South African statesman, scientific writer and amateur botanist. Smuts' own definition in *Holism and Evolution*, translated in French by Jean-Marc Drouin, is quoted by Geddes and Thomson: "According to General Smuts, there is operative throughout the universe a factor which works towards the creation of progressive wholes, hence the term Holism, from the Greek *holos*, awhole. […] We live in a universe of whole-making. Holism is a process of creativesynthesis; the resulting wholes are not static, but dynamic, evolutionary, creative." (Geddes and Thomson, 1931, p. 1115).

By associating Holism and vitalist methodology, Geddes and Thomson develop the concept of « Web of Life ».

(x). The Web of Life

Holism introduces a new approach to natural objects, which are no longer entities of natural history as presented in 19th century museography, with its showcases of collections of specimens from around the world. The living organism is now defined by its place in the system to which it belongs as part of a whole. Such an axiom strongly echoes with the discourse provided by Jean Antoine Chaptal (1756-1832), then Professor of chemistry and President of the Health School of Montpellier (the former medical faculty). He will become Napoleon's Ministry of Interior one year before Barthez has been appointed Physician to the Emperor in 1802. Welcoming Citizen
Students in October 1796, Chaptal goes on to say:

> He who isolates the human body in order to better study its functions will never be a Physician: in believing to know man, he only will know his cadaver. And the beautiful relationship between man and his surroundings, this great system of movement which makes all beings the different organs of a great whole, will be lost for him[67].

But when we consider living organisms as structural units of a whole, some of the structures are stabilizing due to adaptation to their environment. This stabilizing process involves structural properties of units which combine with these of environment (Heudin, 2006). Geddes' reading of Darwin highlights the fact that natural selection, which takes place over countless successive generations, lays at the origin of slow and continuous change in populations. For Geddes, natural selection works in relation to a very complex "web of life" of interrelations, in terms of correlation between organisms as well as environmental adaptation, which to him is the central idea of natural history. The increase in complexity produces the emergence of new properties and qualities, leading to changes in the behaviour of animal and human societies. Holism is a dynamic process of creative synthesis involving a qualitative advancement, and as argued by Geddes and Thomson: "Evolution is nothing but the gradual development and stratification of progressive series of wholes, stretching from the inorganic beginnings to the highest levels of spiritual creation." (Geddes and Thomson, 1931, p. 1114).

Holism and vitalism also break with the principle of a gap between nature and culture, opposing the civilized man to a wild nature. On the contrary the city, like the intellect, is a product of the creative evolution of nature and the increasing complexity of life. Therefore, evolutionary biology recognizes the organism as a historical being registering past experience in a living way within itself and having intentional behaviour (Geddes and Thomson, 1925, p. 110). In Geddes' interpretation of evolution as applied to his urban theory, humans are part of the system of nature in which human behaviours are the product of the evolutionary history of life. The city is the environment with which the inhabitants and their activities interact, and within which they develop and evolve. Organism and environment co-evolving in mutual influence, on the one hand, the inhabitants' evolution through education and culture has an influence on towns evolution, on the other hand, inhabitants are subject to environmental factors:

[67]. See *Recueil de discours prononcés à la faculté de Montpellier, par des professeurs de cette faculté*, chez Mme. Ve. Picot, née Fontenay, seul Imprimeur du Roi, Montpellier, 1820, p. 1.

> The influences of the ordinary environment probably exceed those of heredity or function in importance. The importance of food and of the quality of the atmosphere is becoming recognised, so also with light [...]; and the physiologist and physician are not hesitating to generalise and apply these results to the development of human life in towns. (Geddes, 1884, p. 33).

As a true physician of environment, Geddes aims to reintroduce nature in towns. His great variety of gardens are not mere pleasant green spaces, they are first of all therapeutic. In fact, nature is a crucial aid for sustaining the development of the city's life, by affording beauty and health to its inhabitants (Geddes, 1915, p. 94-95). Due to his work in Edinburgh, in 1914 he is invited by Lord Pentland, Governor of Madras, to present his *Cities in Evolution* exhibition. The boat carrying the exhibition is sunk by a German torpedo boat, but Geddes goes on to India. He is then commissioned by the Maharadja of Indore in order to eradicate diseases by improving the public health of the city. Indeed, Indore had begun its industrialisation, and the overpopulation of the town had resulted in epidemics of plague decimating the population (Khan, 2011).

(xi). The city as organism

Geddes defines his concept of "Life in Evolution" in the framework of human ecology, new science unifying Nature and Civilization by furnishing a specific field allowing links between natural, medical, human and social sciences. Therefore, Geddes develops his urban theory as this specific field par excellence. In consequence, evolution of cities is studied as evolution of living organisms, and with regard to human societies, it is social evolution that will draw all his attention. Biological symbiosis and humans' cooperation being a factor of qualitative evolution, Geddes applies it to the city. For him, what is good in towns is what favours this social symbiosis.

Analogy between organism and city is also in use in the medical world contemporary to Geddes, reminding us that the notion of "organism" as urban metaphor forgets that this "whole" is only sustained by energy and resources from outside, as one can read it by 1896:

> We think it worth, […], to broadly remind what the human body is related to this external world where all his resources come from, but with whom he so often is struggling to sustain his ongoing needs as much as taking defence against enemies living in this ambient milieu. […] The human body can by compared to a great city with its boulevards planted with trees and streets, its houses and varied monuments, its posts and telegraphs […], its inhabitants in full activity or in relative rest of the night, human inhabitants or others, ill or healthy, useful, harmful or parasitic, each working for their existence, living in peace and sometimes in revolution. (Garran de Balzan, 1896, p. 5)[68].

So, what ought to be understood is not "the city", but "the society living in the city" as organism and social body. Aristotle is the first to compare the social body of citizens to an organism, applying to politics his anthropological method studying kinds of life, habits, actions,

[68]. This quotation is taken from the author's book *On Fevers*, published in *TheScientific Library of Schools and Families*. In fact, the need of popular access to modern knowledge was largely shared by the international community at Geddes' time.

characters. Recently, the geographer Paul Claval pointed out Geddes' reference to Aristotle, when he emphasizes the need of a synoptic vision of the city:

> Aristotle the founder of civic studies, as of so many others wisely insisted upon the importance, […] of seeing our city with our own eyes. He urged that our view be truly synoptic, […] a seeing of the city, and this as a whole; like Athens from its Acropolis, […], from hill- top and from sea. (Geddes, 1915, p. 13).

For Geddes, this synoptic vision is not only that of the city, but also that of nature. His town-planning involves "an adequate grasp and treatment of the whole environment, and in active sympathy with the essential and characteristic life of the place concerned" (Geddes, 1915, p. 397), that is to say its soul, or *genius loci*. Indeed, Geddes underlines the philosophical dimension of Aristotle's synoptic vision, for whom the city is the most perfect form of political society. The concept of the Greek *polis* involves a vision of the city not only as a phenomenon emerging from the region in which it develops, but also as a cultural and spiritual phenomenon. For Geddes, the characteristic of the city's spirit is its culture, whose meaning is university (Geddes, 1915, p. 373). And in the "footsteps" of Aristotle, literally "peripatetic"[69], Geddes underlines that "beyond the highest speculative education is the active, the ethical, may we not add to our surveys, service? And to our going about, doing good?" (Geddes, 1915, p. 336-337). Thus, education also becomes an efficient engine of his urban theory, in order to develop the collective creativity of the citizens' social body as actors of the construction of their life-milieu, as well as of the cultural and spiritual wealth of the process of "the city's life in evolution".

(xii). Conclusion

"The city as organism" gave rise to the functionalist interpretations of modernism. The conception of the city as a machine, each part of which is distinguished from others by its function, has acquired a major influence in the theories of urban planners who were entrusted with the development of cities after 1960. They have taken over tradition and experience gathered for centuries as the foundation of urban development. Modernist ideology of town planning which considers city's functions separately and which favours the construction of buildings isolated from their environment, pays no regard to urban space or to citizens' life (Gehl, 2012). This practice is somewhat reminiscent of the medical mechanistic approach explaining all vital phenomena by the organization of the body and its components, so much condemned by the vitalist school.

And for *cities for people* (Gehl, 2012), it is foremost life in public space that is to develop. Thus, it is vitalism which operates in Geddes' urban theory, which in turn is grounded in the pre-existing human and historical physical reality. His vision of history is that of the life-process of the city, its heredity and its dynamism (Geddes, 1915, p. 362), in which life within urban space is a fundamental element, whose values are respect for nature, tradition and democracy. As to the question of facts and processes essential to the life of the city, "it may well be among the less specialised and least municipally powerful members of the community that the civic enthusiasms and energies of the opening future may be most vitally awakening." (Geddes, 1915, p. 337).

[69]. Aristotle's habit was to teach philosophy meanwhile walking around with his disciples.

Schoolchildren on the Terrace of the Classification of Sciences
at the Scots College.
First International Students' Centre in France,
founded by Patrick Geddes at Montpellier University in 1924.
Photo Philip Boardman, 1929, archives Benjamin Boardman.

REFERENCES

BARTHEZ, P. J. (1778). *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Montpellier, Jean Martel.

BATTY, M. ; MARSHALL, S. (2009). « The Evolution of Cities. Geddes, Abercrombie and the New Physicalism », *Town Planning Review* vol. 80 (6), p. 551-574.

BATTY, M. ; MARSHALL, S. (2010). *Geddes' Grand Theory. Life, Evolution, Social Union and the "Great Transition"*, London, UCL Working Papers n° 162.

BOARDMAN, P. (1936). *Esquisse de l'œuvre éducatrice de Patrick Geddes suivie de trois listes bibliographiques*, Montpellier, Imprimerie de la Charité.

CLAVAL, P. (2011). *Ennoblir et embellir. De l'architecture à l'urbanisme*, Paris, Scrineo.

DROUIN, J.-M. (1997). « Contribution à l'histoire du holisme : la philosophie de Jan Christian Smuts », dans C. Larrère et R. Larrère (sous la dir. de), *La crise environnementale : éthique, science et politique, Paris, 13-14 janvier 1994*, Paris, INRA éditions, p. 193-204.

GARRAN DE BALZAN, A. (1896). *La fièvre, théories anciennes et modernes*, Paris, Bibliothèque scientifique des écoles et des familles n° 18.

GEDDES, P. (1915). *Cities in Evolution*, London, Williams and Norgate.

GEDDES, P. ; THOMSON, J. A. (1911). *Evolution*, London, Williams and Norgate.

GEDDES, P. ; THOMSON, J. A. (1925). *Biology*, London, Williams and Norgate.

GEDDES, P. ; THOMSON, J. A. (1931). *Life, Outlines of General Biology*, London, Williams and Norgate.

GEHL, J. (2012). *Pour des villes à échelle humaine*, Montréal, Écosociété.

GODIN, C. (2002). *La totalité*, Paris, Champ Vallon.

GUILLE-ESCURET, G. (2015), « Un homme renversant. Réflexions sur l'escamotage de l'anthropologie de Darwin », dans G. Lecointre et P. Tort (sous la dir. de), *Le monde de Darwin*, Paris, La Martinière, p. 164-179.

HEUDIN, J.-C. (2006). « Artificial Life and the Sciences of Complexity. History and Future », dans B. Feltz, M. Crommelinck, and P. Goujon (sous la dir.de), *Self-Organization and Emergence in Life Sciences*, Dordrecht, Springer, p. 227-248.

JACQUETTE, D. (2014). « Developments in Philosophy of Science and Mathematics », dans A. D. Schrift et D. Conway(sous la dir. de), *Nineteenth-Century Philosophy. Revolutionary Responses to the Existing Order*, London, New York, Routledge, p. 193-216.

JOHNSON, J ; ROSENBURG, L. (2010). *Renewing Old Edinburgh. The Enduring Legacy of Patrick Geddes*, Argyll, Argyll Publishing.

KHAN, N. (2011). « Geddes in India. Town Planning, Plant Sentience, and Cooperative Evolution », *Environment and Planning D: Society and Space* vol. 29, n° 5, p. 840-856.

LORDAT, J. (1854). *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*, Montpellier, Sevalle.

MÉRIOT, C. (1997). « Pierre Kropotkine et l'entraide comme facteur de compréhension de l'évolution sociale », *L'anti-autoritarisme en ethnologie, Actes du colloque du 13 avril 1995*, Presses universitaires de Bordeaux, coll. Mémoires des Cahiers ethnologiques n° 8, p. 29-56.

MIKKELSEN, J.-M. (2013). *Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings*, Albany, State University of New York Press.

PIGEARD-MICAULT, N. (2007). *Charles Adolphe Wurtz, doyen de l'École de médecine de Paris (1866-1875),*thèse de doctorat, université Paris X Nanterre (sous la dir. de B. Bensaude-Vincent).

SAPP, J. (2003). *Genesis. The Evolution of Biology*, Oxford University Press.

SHERARD, R. H. (1897). *The White Slaves of England*, London, James Bowden.

SMOUT, T. C. (2009). *Exploring Environmental History. Selected Essays*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

"If we limit ourselves to exact reproduction, we halt the evolution of the Spirit. If the thing we make is not connected to the absolute necessity of evolution, it is useless and harmful".
Constantin Brancusi

CREATION, THE ACT OF CREATION AND THE FUTURE OF WORK. THE "SUPERHUMAN" CREATIVE WORKER VERSUS MECHANICAL-CONDITIONED WORKER

CREAŢIA, ACTUL DE CREAŢIE ŞI VIITORUL MUNCII. LUCRĂTORUL CREATIV "SUPERUMAN" VERSU LUCRĂTORUL CONDIŢIONAT MECANIC.

Adriana POSTOVARU
Freelancer research

adriana.postovaru@gmail.com

Abstract. Today creativity is becoming one of the most important skills of the workforce that collaborates with the super-intelligent machine. The World Economic Forum's 2023 Future of Jobs report places creative thinking at the top of the ranking of the 5 most important skills sought by employers in the next five years (the others are: analytical thinking, curiosity, lifelong learning, resilience).
In the history of humanity, there has never been an era of creation. However, great cultural figures such as Berdyaev, Dostoyevsky or Nietzsche foresaw this era and provided us with great theoretical foundations for understanding creativity and creative act. One of these important theoretical sources is "The Meaning of the creative act" written by Nikolai Berdyaev, a century ago. Using the theory provided by Berdyaev we will seek to capture the complex dimension of the creative act, the conditions that allow the emergence of the creative act both at the level of the individual and at the level of the company, as well as the process of its materialization. We will also show the fundamental differences between the mechanical-conditioned worker and the creative worker. To support my theoretical argument and translate Berdyaev's philosophical concepts into business language, especially for the field of Business Development, I used as case studies art, especially the art of Constantin Brancusi, and some aspects from Apple's company history (due to the abundance of information available on the internet).

Keywords. creativity, creative act, creative worker, mechanical-conditioned worker, business development

(i). Introduction

At the beginning of the 21st century, at the dawn of the fourth industrial revolution, a chasm opens between a world that is crumbling and a world that is just being born. A chasm opens between the "machine-man", reduced to a mere "number", and the creative "superhuman"(or "over man", in German "Übermensch", in F. Nietzsche philosophy) with enhanced intellectual capabilities through technology and the flow of information.

Today's high routine jobs - requiring either medium skills (in the case of production, retail, or clerical workers) or higher skills (in the case of knowledge workers such as lawyers and financial specialists) - are being slowly taken over by robots and AI.

One hundred and thirty years ago, the philosopher Friedrich Nietzsche, in his work "Thus Said Zarathustra", anticipated the age of an economy in which the "absolute machine", robots and computers, would play the dominant role. Nietzsche envisioned the superhuman, which functions in harmony with technology and abandons centuries of speculative rationality, such as Plato's metaphysics, to embrace the non-speculative rationality.

According to Nietzsche, man must surpass himself, because this is inherent in the economy of the natural world in which "all beings have hitherto created something above themselves". Nietzsche finds it inconceivable for humanity to be a mere "tide of this enormous overflow" and to prefer a regression to a beastly state. The human being, for the German philosopher, is not truly human "if he does not strive to be what he cannot be, that is, super-human" (Hersch, 1997, p. 319). Man is not truly a man if he doesn't use his creative powers to transcend the constraints imposed by the existing fabric of the world. According to Berdyaev, Nietzsche is the one who understood the creative vocation of man as no one else ever did that before him in the entire history.

Books have been written, academic works have been written, recipes and methodologies (e.g. design thinking) have been popularized about human creativity, but none of these have reached the depth, breadth and freshness of the subject as Nikolai Berdyaev did in his book "The Meaning of the creative act" (1926).

The moment I deciphered the message of Beethoven's Ninth symphony[70], I realized that the great German composer was a prophet. This revelation was further confirmed by Berdyaev's work. Starting with Beethoven, I began to suspect that art in general, and music in particular, could detect and signal major changes in society. The book written by the French intellectual Jacques Attali, "Noise: The Political Economy of Music," partially validated my assumptions that music anticipates the development of society and economy. Jacque Attali shows in "Noise" that mass-produced music anticipated the consumer society. Jazz music also anticipated the uprising of black youth that occurred amid the post-war economic boom in the US. Jazz music was a form of resistance against both the mass production of music and the exploitation of black creativity by whites. Both Jazz music and creativity are not suited for mass production. To improvise in jazz means to "go crazy freely" according to a specific organically chosen moment, i.e. to find your own rhythm between measures.

Berdyaev's work, from beginning to end, presents the argument that everything external, objective and material *is merely a reflection of what occurs within the depths of the human spirit.* All the agonizing quests of art are reflections of the tensions and unrest that have taken place in the depths of the human spirit throughout the different stages of human history. Berdyaev analyzes "creation", and the creative act, through the lenses of various cultural and artistic movements such as: humanism, classicism, romanticism, realism, symbolism, etc. Berdyaev does not consider these movements as independent literary aesthetic categories, but as metaphysical, universal categories that extend to all aspects of life: moral life, knowledge, economy, society, etc. All these cultural and artistic movements are in fact steps by which humans surpass themselves and transcend to their vocation as creators, that is, super-humans.

[70]Postovaru Adriana, Mesajul lui "impreuna" in Simfonia Bucuriei de Beethoven,https://wordpress.com/view/adrianapostovaru.wordpress.com

Berdyaev does not merely analyze creation and creative act within different cultural and artistic movements, but delves into a wide range of subjects including philosophy as a creative act, creation within faith, existence, epistemology (theory of knowledge), genius and holiness, creation within marriage and family (highlighting societal hypocrisy), creation within beauty, ethics, etc.

The central idea of Berdyaev's theory is that *creative act is the quintessential human behaviour* (theodicy, a justification of God).Rather than seeking to justify God's existence (*theodicy*), Berdyaev justifies the man as co-creator in God's ongoing work of creation (*anthropodicy*). "*God awaits man's creative act, which is the response to the creative act of God*". Therefore, human work is intricately connected to God's work (*theory*). However, the man does not merely imitate the creator; instead participates in God's demiurges and amplifies the created world. This is why Brancusi considered that the mere reproduction, exact repetition (e.g. mass production) of the things from "the world" is damaging the spiritual evolution of the human being.

The creative act of man is not realized by a movement to the left or right on the surface of "the world", but is a movement upwards, in depth on an ultra-worldly line. This upward movement is a movement in spirit and not in the plane of the world. The creative act is an internal tension, an exceptional tension of the human spirit that seeks to free itself from material weight of the existence and to ascend to a meta-existence. Creation is not an opportunistic adaptation to the laws and the fabric of the given world. Creation is the force that leads to another level of understanding and is a way out, a victory, over the necessity of existence.

Truth itself possesses a creative essence, and this idea is eloquently conveyed by Rudolf Steiner in the following manner:

> Truth is not, as is usually assumed, an ideal reflection of something real, but is a product of the human spirit, created by an activity which is free; this product would exist nowhere if we did not create it ourselves. The object of knowledge is not to repeat in conceptual form something which already exists, but rather to create a completely new sphere, which when combined with the world given to our senses constitutes complete reality. Thus, man's highest activity, his spiritual creativeness, is an organic part of the universal world-process. The world-process should not be considered a complete, enclosed totality without this activity. Man is not a passive onlooker in relation to evolution, merely repeating in mental pictures cosmic events taking place without his participation; he is the active co-creator of the world process, and cognition is the most perfect link in the organism of the universe. (Rudolf Steiner, Truth and Knowledge, 1963 Preface)

> The very nature of knowledge is that the world-foundation, which is not to be found as such in objective reality, is present in it. Our knowledge, pictorially expressed, is a gradual, living penetration into the world's foundation.
> (Op.cit, "Practical conclusions").

(ii). Mechanical-conditioned worker

Unfortunately, civilization and the industrial and post-industrial economy built upon machine did not result in a renewed existence for the creative man. Man was transformed into a mere tool of production used by Marxist material forces for producing goods and services. The human being was reduced to a number, a cog in the production process, as depicted in John

Heartfield's 1926 photomontage (see the tag -76A in the photomontage -Fig.1).It was the machine, rather than man, which imposed its way of working in companies and society.

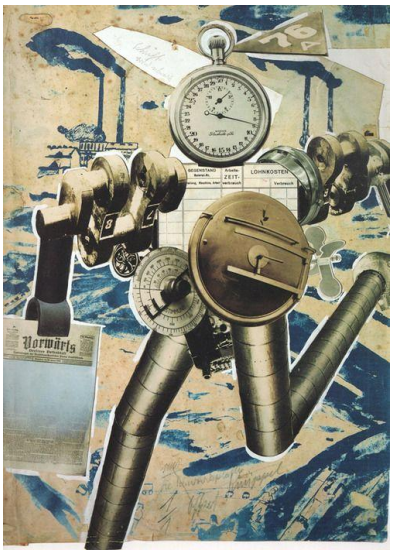
For a better understanding, we mention a few characteristics of the industrial and post-industrial era, namely (Toffler, 1999; Hoffman & Glodeanu, 2008):

- the mass production of standardized goods in large production units, hence the name "big industry";
- vertical hierarchical organization of staff;
- the worker's activity is subordinate to the mode and rhythm of the operation of the machine, therefore the human work is routinized and standardized;
- the consumer's interests are ignored and it is perceived as a mere "number", a potential buyer for the same standard product.

Consequently, the human being was reduced to a kind of "sub-human" state due to the mechanical nature of the work. Because such work had a reproductive and repetitive character didn't require any initiative and creativity.

In this type of labour, the worker is deprived of his deep, organic qualities such as creativity and initiative. Man no longer adds anything of himself to his work, and the outcomes of his activities are not a form of expression of the one who performed it. Therefore, work does not serve to man as a mean of self-improvement and transmutation towards something "superhuman".

The job becomes something completely alien to man and by no means a natural extension of his internal talents and qualities. Man can choose any profession and change it at will. The effect of this phenomenon is an individual who no longer has initiative and is no longer creative but is just an easily replaceable with no repercussions on the outcome of an activity.



The conditioned mechanical worker cannot access his inner forces for a creative amplification of existence, nor can he make the leap to the creative worker (superhuman).No matter how much knowledge a person accumulates, no matter how many hours of mentoring or coaching a person receives, no matter how many hours a person works, the mechanic conditioned worker cannot make the leap to superhuman.

According to Strengths Finder tool developed by Gallup institution, the talent is defined as "naturally recurring patterns of thought, feeling, or behaviour that can be productively applied" (Hodges & Clifton, 2004, p. 257). Strengths are obtained by maximizing talent through practice and knowledge until the skill is achieved "to consistently provide near-perfect performance" (Rath, 2007)

Figure 1.
"Rationalization is on the March"
John Heartfield,1926

The conditioned workers, through quantity alone cannot turn skills into strengths and undergo the transformation to superhuman because they do not possess the 'internal qualification'

i.e. the talent, required for performing almost flawless a specific job. Therefore, a purely quantitative approach cannot effectively address the problem of res killing and up skilling the labour force to provide a near perfect performance, perhaps only to a small superficial extent, and with huge human costs such as burnout syndrome or depression (the second health issue of the century after cancer).

Initiation is what helps the individual to surpass oneself, to cross the abyss, and to undergo a transmutation towards the superhuman. In the Guénonian sense, initiation aims "surpassing of the possibilities of the human individual as such", through the craft. But the craft itself cannot play a role in initiation unless it finds some correspondence in the internal nature of the human being. Through initiation, using the craft as "support", a harmonious alignment is attained between the inner self and the external world, enabling the result of the human work to truly become a "masterpiece in the true sense of the word" (Guenon, 2001)

(iii). The creative worker - "super-human"

After a detour of a few centuries, starting from Nietzsche, in a strange twist of fate, it is still the machine - but this time equipped with superior intelligence - that reminds us of the man's creative power. More than a century ago, Berdyaev made a particularly strange statement about machines that relates very interestingly with the concerns of scientists and businessmen about AI today (e.g. Elon Musk). Berdyaev states:

> There is justice in the fact that the material organic life of the race should end as an automaton, a mechanism; that is layers must fall apart. This is a tragic move over into a new plane of being [...].The human spirit on the way of its liberation must pass through mechanization, through the crucifixion of everything that is organic in mechanism (Berdyaev, 1962, p. 270).

Next, we will discuss the five traits of creative worker, as we can draw from Berdyaev's theory, using examples from the life and work of Brancusi. Constantin Brancusi is the "embodiment" of Berdyaev's theory through his life oriented exclusively towards creation.

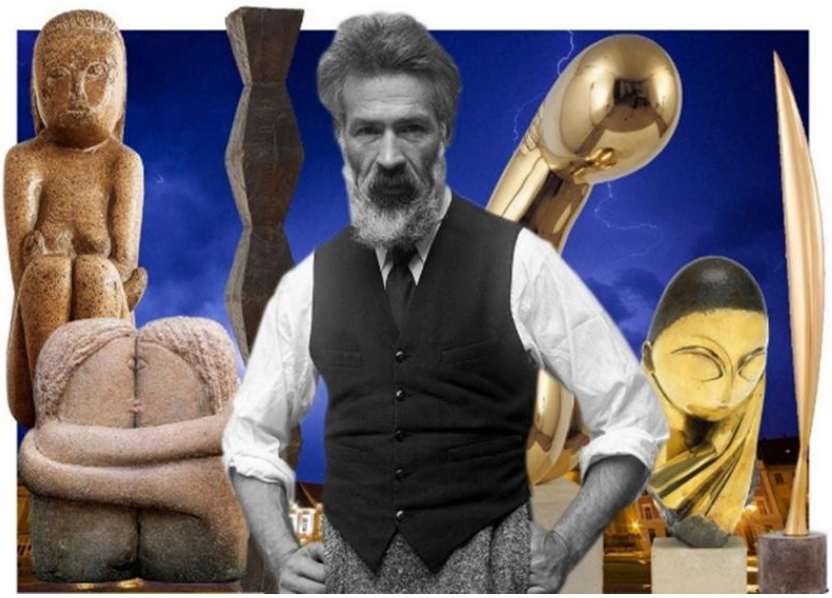


Figure 2. *Constantin Brancusi*

The five traits of the creative worker are the followings: creator's insufficiency and imperfection are engines for creation; creator is not a slave to wealth and security; creator seeks absolute freedom; creator is a man in love; the creator has an active way of knowing.

1) Berdyaev shows that "creativity is born out of imperfection and insufficiency". "The too-perfect cease to create" (Berdyaev, 1962, p. 297).Man himself, as a process of divine creation, is not a finished process. Nietzsche had the extraordinary insight that "man is a bridge and not an end". Man has the freedom to continue the divine creation and even to become co-creator with the demiurge.

2) Berdyaev points out that the "pressure for welfare and security" in the state, economy, company or family, becomes a substitute for creative freedom. In an organization the conditioned worker who looks for security and stability are incapable of creation. Milita Popescu, a very close friend to Brancusi, recalls that: "Brancusi avoids too comfortable furniture saying that too much comfort disposes you to laziness and steals your energy"[71].Furthermore, Brancusi, who was preoccupied throughout his life with the profound essence of love, never married and rejected tempestuously the institution of marriage. Berdyaev explains that creativity in love, particularly in the realm of intimate life where the mysteries of true love can be unveiled, is often stifled by welfare, security and the need of procreation imposed by society - within a married couple[72].

3) The creative act needs the absolute freedom of the creator. In both Brancusi and Spinoza we can distinguish an absolute thirst for freedom. For Spinoza freedom of thought and life meant everything and led to the ultimate sacrifice. Spinoza died, in the most abject poverty at the age of forty, due to inhaling silica dust resulted from grinding spectacle lenses. He could have had a much more comfortable life as a professor at the Heidelberg University, one of the most famous of its time. However, he refused the position out of fear that he might not be able to teach and think what he considered to be the truth.

Brancusi, driven by his love for art, leaves his home and country and embarks on a journey on foot across Europe to settle in Paris. There, Brancusi is not willing to accept a comfortable and secure situation in Auguste Rodin's studio. For Brancusi, freedom at any price of the artistic act meant everything, as it did for Spinoza. Brancusi needed absolute freedom because he aimed to bring about a paradigm shift in world sculpture. As the art critic Pavel Susara states: "Brancusi is unique because he changed the paradigm of sculpture from a gravitational, materialistic, mass-bound, Newtonian sculpture to an energetic, light-equivalent, weightless, Einsteinian sculpture"[73].

Berdyaev helps us to decipher this unquenchable thirst for freedom, which of course can be identified as a common note in the lives and thoughts of many other geniuses, from Socrates to Einstein."Creativity is inseparable from freedom. Only he who is free creates" (Berdyaev, 1962, p. 134).The "Eureka" cry of the young Romanian mathematician of Hungarian origin, Janos Bolyai also supports Berdyaev's theory: "From nothing I created a new world!" (Postovaru, https://adrianapostovaru.wordpress.com/, 2017). At only 21 years old, Bolyai discovered non-Euclidean geometry, independently of the Russian mathematician Lobachevsky.

[71] https://www.qmagazine.ro/despre-brancui-in-contextul-de-acum-el-fiind-un-conservator-un-credincios-canta-in-biserica-avea-tot-felul-de-reflexe-ale-unui-om-spiritual-ar-fi-socotit-un-retardat-medieval/

[72]see in Berdyaev, 1962 the following chapters: "Creativity and sex: female, male; Creativity and love:marriafe and family

[73]https://www.qmagazine.ro/despre-brancui-in-contextul-de-acum-el-fiind-un-conservator-un-credincios-canta-in-biserica-avea-tot-felul-de-reflexe-ale-unui-om-spiritual-ar-fi-socotit-un-retardat-medieval/

First, creation out of "nothing" does not mean the absence of a particular material, but it means "*an absolute gain of nothing determined*".

Second, creation represents something completely different from everything that existed before, for this reason creation arises from nothing. The mystery of creation is precisely this force that lies hidden within the human being, a spiritual force that does not create from the world, but from oneself. Creation is what comes from within man, "from out of immeasurable and inexplicable depths, and not from without, from the world's necessity " (Berdyaev, 1962, p. 135). For instance, Einstein did not discover the theory of relativity because he had to increase a company's profits, to design a product to satisfy a market need, but because he was amazed by the qualities of space, matter and time. The creation that produces an absolute enrichment in the world is a creation out of nothing, out of freedom.

The fearful denial of creation out of nothing means an obedience to necessity, to the constraints of given boundaries and setting. These borders and confinements have the effect of limiting freedom, on one hand, while also opening the door to evil forces, on the other. For instance, these evil forces might be: decadence, rigidity, even indifference to evil like in communist regimes.

As for the desire to rationalize creation, this comes from a profound misunderstanding of the creative act, which is an expression of freedom. Berdyaev argues that the desire to rationalize creation is related to the desire to rationalize the freedom of the creator and the creative act.

But before moving on with our analysis, we must clarify the concept of freedom.
“Freedom is the ultimate (*concept*): it cannot be derived from anything: it cannot be made the equivalent of anything” (Op.cit., p.135) (emphasis added to the text).

Berdyaev makes a fundamental distinction between "*freedom for*" and "*freedom from*". "*Freedom for*" is a mature freedom that has a content and a purpose:"*I want this*". For instance, Brancusi wanted that his works of art to capture the perfection of forms in the ultimate, final reality (the reality of essences).

“*Freedom from*" is "*freedom for freedom's sake*", translated as: "*I want what I want*".
This is an arbitrary, infantile freedom that has no content and only reflects a "slave psychology". "Freedom from" is a negative, formal freedom, i.e. avoid freedom. Void freedom is an alienation from the world, it disunites and leads to fierce individualism.

For any individualist the world is nothing but constraint just as it was for the old Adam (the one who wanted freedom from God). Nowadays this type of freedom is very present in the "liberation" movement in the U.S.A., which is called woke (from the verb "to wake"). The "woke" freedom movement is a formal and void freedom, which seeks *freedom from* "oppressors" i.e.: justice, meritocracy, knowledge, family, etc. The "woke" movement aims to abandon math, justice, police, and merit-based admission to top universities in the U.S., among other things. Of course, this "freedom from" is the freedom of enmity and disaggregation, the “freedom” of chaos and anarchy. The *freedom to do what you want* can be extrapolated to the level of aggressive nations, which seek to fulfil their wishes for well-being at the expense of others. This type of freedom does not lead to higher levels of living and existence, such as love.

The void freedom belongs to the “conditioned worker”, who being torn apart by himself, madly seeks to remove all the obstacles of any nature. The conditioned man does not realize, however, that the removal of obstacles ultimately leads to a main obstacle in achieving the true freedom. We encounter this concept in the lyrics of the wise poet Khalil Gibran: “At the city gate and by your fireside I have seen you prostrate yourself and worship your own freedom/ Even as slaves humble themselves before a tyrant and praise him though he slays them” (Gibran, 2022).

People who lose the core of their personality are not only susceptible to the negative freedom but also to depression. It is perhaps not coincidental that depression is considered the second most prevalent disease of the century, after cancer.

In conclusion, the antidote to "freedom from" is "freedom for", the antidote to impersonal man is creative man who is a truly free man. The creative man "asserts his will through content", he knows very well what he is looking for and what he wants in freedom.

The desire of a creative worker is to transcend oneself, to move beyond the constraints of the existing world, towards something higher. The superior understanding and solution are achieved through love, not through enmity or isolation.“Love is the content of freedom” says Berdyaev. Love neither constrains nor divides, but rather unites and harmonizes all parts, and thus creates the premises for the creative act.

4) Brancusi, like Berdyaev, understood that the law of love is the supreme principle of human solidarity. Love serves as the antidote to chaos, anarchy, division, and war. This understanding is reflected in the "Calea Eroilor" (“Heroes’ way”) sculptural ensemble in Targu Jiu (Romania), a tribute to the soldiers who died in the battles of the First World War. The monumental ensemble, called “Heroes way” contains three monumental pieces with a rich symbolic charge: “Table of Silence”, the “The Gate of the Kiss” and the “Endless Column”.

Instead of featuring a traditional mausoleum adorned with battle scenes or portraits of brave men, Brancusi built a gate, a table, and an endless column touching the sky. For Brancusi, the antidote to war is love. Love never judges in terms of superiority, never coerces, and never thinks narrow in terms of material necessity. This is why the forty couples, standing on the lintel of the “Kissing Gate”, embrace in a kiss of the eyes. The gate serves as a metaphor for the entire humanity that fuses at the spiritual level through love.

In the work of the creative man there is eros, i.e. the pathos of creative love, just as in the case of the true philosopher where there is love for wisdom. “Creative philosophy is an act of knowing love and not the science of a comfortable cognitive domestication” (Berdyaev, 1962). The creative man, like the man truly in love, is ready to sacrifice in the name of love the quiet havens of life, to give up the warmth of home and “the safe and assured ordering of his personality”.

Creation itself is impossible without eros. The creative act, as an act of transfiguration of the given, is only possible through love. The creative act is not an opportunistic and comfortable adaptation to an existing situation. That's why Steve Jobs, in his 2005 Stanford speech, pointed out that the only way to do great work is to love what you do. “You’ve got to find what you love!”, urged Jobs the young students from Stanford. Of course, for Steve Jobs "great work" means work that creates, work that transfigures the reality.

The poet Khalil Gibran believes that through eros man connects his work to himself, to others, and ultimately to God[74] .

In conclusion, there is a fundamental distinction between the creative worker and the conditioned worker. The former makes choices driven by love, a powerful force that comes from within, the latter is fully conditioned by a system of material forces in which the worker is nothing more than a cog. In this system of material forces the individual is “subordinate to

[74] “And when you work with love you bind your self to yourself, and to one another, and to God”(Gibran, 2022, p. 32).

the collective, the qualitative to the quantitative, and the great to the average" (Guenon, 2001)

Figure 3
"*The Gate of the kiss*"

In Berdyaev's conception, the creative man is a microcosmos, i.e. a small universe including in itself all the qualities of the big universe.

> Man is not a fractional part of the universe, a fragment of it, but a whole small universe including in himself all the qualities of the great universe, imprinting himself upon it and receiving its imprint upon himself (Berdyaev, 1962, p. 62).

The microcosmic nature of man has a dual consequence. Firstly, man has a cosmic purpose, therefore he cannot attain freedom and spiritual fulfilment within the confines of the material world. Secondly, man encompasses within himself all the planes of existence, including the natural world in which he resides. The creative man cannot alienate himself from the nature's life, just as he cannot alienate himself from other people or from God. The conditioned man, driven by a mechanistic worldview, exploits and subjugates nature with a sense of hostility and detachment. In contrast, the creative man, aware of his microcosmic nature, listens carefully to the nature and tries "to enter into its life with loving intuition." (Op.cit, p.293).

Berdyaev's vision of the future connection between man and nature of the Great Pan is that technology and science will become a kind of magic. "Science and technics will be transformed into magic, will know living nature and enter practical communion with nature's spirits. Magic will be no longer dark, but shining" (Op.cit, p.292)

Perhaps AI will provide us with that touch of magic that will help us to establish a luminous connection with nature. However, this can only become a reality if the creative worker reclaims his rightful position in society and economy.

Brancusi is the artist who learned the language of matter and managed to communicate in the most profound way with it. All of Brancusi's masterpieces started from an idea he found in

nature. For Brancusi, matter suggests cardinal ethical values and as a result it is matter that dictates the subject of the artwork. For example, the eternity and mineral permanence of stone is the matrix for absolute love that lasts, bronze becomes a mirror for material existence, and iron becomes the "iron" will of man to climb to higher levels of existence (see fig.4).

The late professor and engineer Giovanni Solari, one of the most renowned experts in wind engineering worldwide, was also fascinated by Brancusi's genius. Professor Solari demonstrated, through tests conducted in a wind tunnel at the Technical University of Genoa, that Brancusi together with engineer Stefan Georgics Gorjana realized an "absolute synthesis" between form and physical structure in the Endless Column (Solari, 2013). Brancusi, in seeking artistic perfection in form, achieved perfection in the physical structure of the column with a height of 29,26m.

According to Mr. Solari, the Column (see fig.4) is almost insensitive to the power of the wind, despite its height and having no pedestal[75].

It is worth mentioning here the particularly interesting observation of engineer Solari, who saw in the Endless Column an "axis mundi", a symbol of "ascension and transcendence" through which "man raises his own spirit" from a reality full of constraints to freedom and absolute happiness.

Figure 4.
"Endless Column"

Brancusi assumes a guiding principle and a program towards nature and towards the materials, like wood, rock, bronze, and iron, that he uses for his artistic purposes.

> Matter **must** not be used merely to suit the purpose of the artist; it **must** not be subjected to preconceived ideas and to a preconceived form. Matter itself **mus**t suggest subject and form; both **must** come from within matter and not be forced upon it from without. C. Brancusi (Craciun, 2020, p. 44)

In this context, the question that arises is the following: shouldn't this repeat emphasis on the verb "*must*" be also a guiding principle oriented towards a human being? Regrettably, man is often exploited solely for the profit-driven agenda of companies, the warlike ambitions of certain governments, or to satisfy the desire for power of some religious cults. The conditioned worker occupies exactly one function in a company according to preconceived ideas and a work plan like the instructions provided by IKEA for assembling a wardrobe.

5) With regard to "the active way of knowing", the last attribute of the creative worker, we have already demonstrated in the works of Steiner and Berdyaev that man is not a passive

[75]"Nature creates the plants that grow from the earth, strong and straight like my column. Its shape is the same, from the earth toward the sky. It does not need a pedestal to support it. It is firmly anchored to the ground because everything must be born from the ground. The wind does not move it, it supports itself with its own strength. It is immovable" (Solari, 2013)

spectator but a co-creator in the universal process of creation. We will further explore this topic in the upcoming chapter, where we will provide examples of Steve Jobs' active way of knowing and discuss how Apple was rescued from bankruptcy.

(iv). Required conditions for the personal creative act and creation at the company level

Just as there are specific requirements for the individual in performing the creative act, there are similarly certain conditions that must be met for the creative act to occur at the company level.

In terms of the individual, we previously discussed the following attributes that are inherent to the creative worker: imperfection and conscious insufficiency, a detachment/disregard for comfort and security, a yearning for absolute freedom, being dangerously in love, and an active way to understand and see the world.

At the company level, we will examine the following characteristics that foster creation and the creative act: the capacity to recognize and acknowledge the creative individual, the presence of a community and group of creator sand the presence of company-level policies towards the act of creation and creation itself.

1) First and foremost, a company aiming to attract creative workers must be capable of seeing and recognizing them. The creative worker does not fit into the category of a uniform, standardized, impersonal resource but is an individual with a distinct and autonomous personality. A person who has linear[76] thinking and who has never created anything in his life is incapable of seeing and recognizing a creative worker with a non-linear thinking. Berdyaev states:"to know anything in the world is to have this in oneself". For Berdyaev the fundamental condition for true knowledge is the existence of an intimate relation between the subject and the object of knowledge. It follows that only an actively creative person can recognize a creative worker. Someone who lacks freedom is unable to recognize someone who is truly free, and someone who does not see a job as a passion (a "job by") is not capable to recognize the person who has a true passion for a particular work (a job by person).Therefore, it can be concluded that a department manager, or a HR specialist, who is comfortably settled within an existing company's structure, in his/her current position and role, and in a job that lacks an intimate connection to their internal nature, lacks the cognitive and emotional capacity to recognize the creative worker.

2) Secondly, unlike God, man cannot create alone. The creative intuition, of course, belongs to a single person (the philosopher), but its materialization needs a communion among several persons. Brancusi needed an engineer, S.G. Gorjan, and the community of women from Gorj country in Romania to build the "Endless Column"; Steve Jobs needed Steve Wozniack and a team of talented and passionate engineers to create the PC; Einstein needed Edington to demonstrate the theory of relativity, and so on.

The creative worker often experiences a profound sense of loneliness. Any temerity that transcends existence to a meta-existence and a higher level of understanding is realized through an extraordinary tension in spirit. This creative tension of the spirit can be achieved only through an extraordinary solitary effort. Philosopher will feel less lonely in his/her creative act only through a communication in spirit with other people. Communication in spirit is a superior type

[76]Linear thinking is a mental process that starts from a certain input, follows a sequence of connected processes that lead to a solution (a step-by-step process)

of communication. Communication in spirit means a communication out of freedom and into freedom, and not out of necessity into necessity. Creative intuition in the very first stage of the creative act cannot be demonstrated, therefore needs a communion of people to be communicated to, which is something of higher level than a team in the business sense.

A communion is a solidarity between people at the level of spirit, as Beethoven imagined in the 9th Symphony, and it has nothing to do with corporate "solidarity". A corporatist "solidarity" is difficult to achieve, because at the level of lower existence people are divided, atomized, and simply cannot unite regardless of how many "team-buildings" they will participate in. In the case of Apple, Steve Jobs managed to create teams (for building Macintosh and for iPod, iPhone) and to motivate creative people, willing to work for pleasure up to twelve hours a day. Perhaps we can talk about solidarity, in the sense defined above, only at the level of the very young Macintosh team. A large part of the Macintosh team, after leaving Apple, reunited in the General Magic start-up. General Magic was one of the most extraordinary laboratories of ideas in technology ever existing[77].

The transformation of a group of creative workers into a team or the solidarity among group of individuals (especially at the NGO level) requires the presence of a creative intuition and a vision that transcends the world with a powerful force.

(v). Three stages of materializing a creative intuition- Business Development

The business development process of a firm depends fundamentally on unquantifiable factors such as: vision, intuition, and imagination of a creator. This is precisely why the business development process is non-linear because it involves surpassing a given situation based on the unquantifiable factors. Edith Penrose shows in the seminal work "Theory of the growth of the firm" (TGF) (1959) that the growth process of the firm is a multilevel learning process that always starts from an intuition and vision of a person. Next, we will briefly go through the three stages of materializing a creative intuition using Penrose's growth theory and the theoretical learning model provided by (Crossan, Lane, & White, 1999).

Stage 1, Creative worker/Creative personality. The materialization of a vision or intuition is a learning process. The learning process starts from a creative intuition and belongs to an original, autonomous, and creative personality (the philosopher -e.g., Steve Jobs) endowed with an active way of knowing the world. The philosopher is the only one capable of entering the realm of creative intuition. The philosopher can see the truth through intuition and to find the most precise communication for it.

Firms do not have intuition, imagination, or vision (Op.cit, p.525). Intuition is always the foundation of a creation or creative act. It is through loving intuition that one penetrates the essence of things and not through scientific analysis, which is limited to the exterior of things. Creative intuition is a feeling, an inexplicable sense of the possible, of what can be achieved. Often this combination of sensations, perceptions, feelings is extremely difficult to translate into language and convey to others, as Crossan et al.'s theoretical model shows.

At the birth of the Apple company, Steve Jobs interpreted his initial creative intuition about the personal computer and conveyed it to others through a metaphor. The metaphor used by the visionary entrepreneur for PC was that of "appliance", that is, a device easy to use, small and affordable. The metaphor chosen by the entrepreneur to describe the creative intuition has decisive consequences on the way it materializes. According to Cross a metal's study, if Steve

[77]see the movie General Magic, https://www.youtube.com/watch?v=uTdyb-RWNKo

Jobs had used a different metaphor (e.g. business assistant), Apple would have become a completely different company.

Stage 2, Group. The creative intuition is interpreted and integrated at the level of a group or managerial team, which is in charge with the development of a new product or service (e.g the legendary Macintosh team).During the integration process, multiple negotiations occur, often leading to extraordinary tensions within the group.

Social processes and group dynamics can facilitate or inhibit the integration of new ideas both within the project management team and within the broader framework involving the company's upper echelon team. For instance, in the case of the Macintosh product, Steve Jobs saw a great potential in the use of the mouse while Jef Raskin, who built the core development team for the product, strongly rejected it. At the level of the company's top management group, if the creative intuition is blocked, the learning process and strategic renewal no longer take place and the company enters a period of stagnation and rigidity (e.g. the dismissal of Steve Jobs from the Apple Company).

Stage 3, Organization. Organizations are more than just a collection of individuals, therefore knowledge acquired individually or spontaneously within groups leaves an imprint on the organization. When individuals or groups leave the organization, some of their learning persists in the information systems and organizational structure, strategy and routines (Crossan, Lane, & White, 1999).As new products/services mature in the manufacturing process and in the marketplace, organizations aim to set up routines to capture the interactions and communication that occurred spontaneously during the development process. But one thing remains no systematized and impossible to maintain at the organizational level: the personal creative intuition and vision. The creative act is by excellence immanent to a person and not to a company.

(vi). Creation and the creative act at the organizational level

Firstly, as we have shown “to know anything in the world is to have this in oneself”. A company that does not strive to embody a culture of creativity, in other words to become a "growth company," doesn’t have the means to recognize or foster creative workers and creative act. For instance, many mistakenly believe that the idea and success of the iPod belongs to Steve Jobs. The idea belonged to Tony Fadell. Fadell worked for three years in the “lab of ideas” at General Magic, and then founded a start-up, called Fuse, with the goal of producing a small hard disk-based music player and an online-store-for-music”. Fadell struggled for ten years to secure the necessary funds and bring the product to market but failed. However, Fadell was not discouraged and tried to develop the product within an already established company. He initially tried at Real Networks, Inc., but only after six months he left the company and eventually joined Apple.

When Steve Jobs met Fadell, he was actively searching for exploiting a productive opportunity to prevent the impending bankruptcy of Apple company. Steve Jobs knew that for Apple's survival he desperately needed to exploit an opportunity rather than resorting to downsizing, resizing, and redesigning the company. We can translate the strategy adopted by Steve Jobs in theoretical terms as follows. Peter Drucker, building on Penrose's TGF, shows that the effective leader is one that "feeds opportunities and starves problems”. According to Ducker, "exploiting opportunities produces results", enthusiasm and commitment. "Problem solving, however necessary, does not produce results. It prevents damage" (Drucker , 2006, p. VIII).The

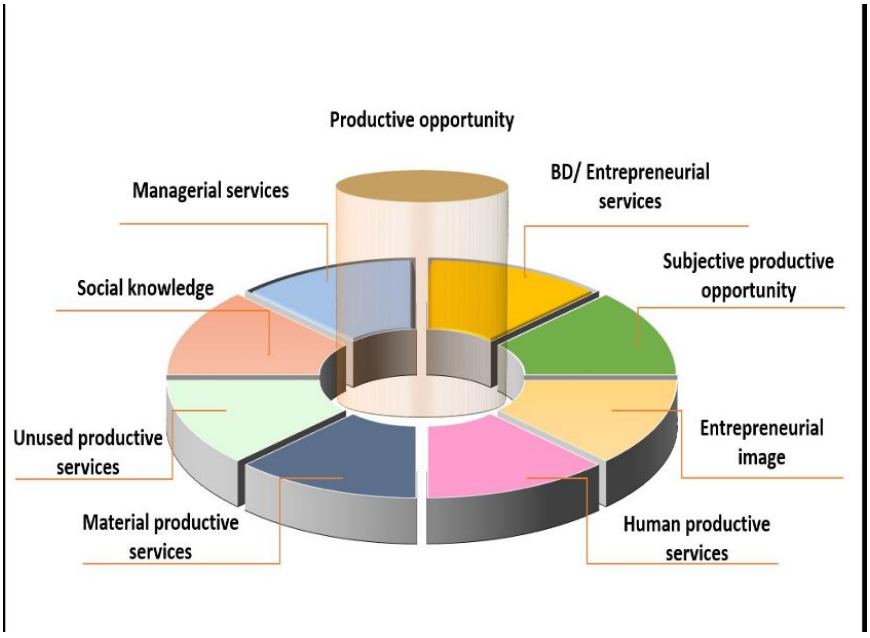
opportunity is in fact a creative idea, a kind of centre or "axis mundi" around which all the productive resources of the company are organized (see fig.5).

Steve Jobs, a creator himself, immediately saw the opportunity and the ability of the creative worker in the person of Tony Fadell (later co-creator of the iPhone). After ten years of failure, Fadell's creative idea finally found the fertile ground capable of assimilating it, like a seed, and enabling it to bear fruit.

A firm condition the opportunity, just as the land conditions the seed. A company cannot transform any opportunity identified in the economy into a productive opportunity, which may materialize into a new product or business line. The structure, resources, routines, and knowledge that an organization possesses, at a given moment, may not facilitate the conversion of an opportunity into a productive opportunity[78]. Mihai Drăgănescu's cosmological-informational theoretical model suggests that the nature of the recipient allows (or does not allow) "wearing" an information fingerprint (such as the opportunity or creative idea in our case).

Apple was able to materialize Fadell's creative idea, a small gadget (iPod) and an online music store (iTunes), because the company possessed all eight elements[79] necessary to see and exploit the productive opportunity (see fig.5).The entrepreneurial services and "the image" of the revolutionary product (iPod and iTunes) were provided by the visionary Steve Jobs. Managerial services were provided by the extraordinary team of Fadell, talented designer Jonathan Ivy, Jon Rubinstein, the engineer who found Toshiba's little 1.8 hard drive, and Phill Schiller, the marketing man who came up with the idea for the iPod's click wheel. From the above example we can draw two conclusions.

First, Steve Jobs, thanks to non-linear thinking, had the ability to see an opportunity where most saw only failure. It is interesting to realize that a creative idea that failed for a decade saved Apple from bankruptcy.



[78]For more information related to the opportunity and productive opportunity please see:Seeing and exploiting the productive opportunities using a Penrosian view (Postovaru, Wordpress, 2022).

[79]see https://adrianapostovaru.wordpress.com/2022/11/16/elements-for-seeing-and-exploiting-the-productive-opportunities-using-a-penrosian-view/.

Steve Jobs was the superhuman who loved to create and he constantly sought the essence (simplicity) and value in things. The visionary entrepreneur understood that the essence and the value of things belong to metaphysics of existence and therefore he was not deceived by "scientifically proven" facts.

The second conclusion is that creative ideas, along with creative workers, are like bad seeds without a proper managerial team and appropriate productive resources (human and material). It is worth noting that many personalities who worked with Jobs after their departure from his companies ceased to create.

(vii). Conclusions:

Creativity is something much more complex than any recipe, book or school sources can offer us. Of course, the personalities mentioned throughout this work did not use recipes for the creative act. The recipes exist for those who want a safe and comfortable adaptation to the necessity of a flat and limited existence. The creative act never imitates the world but rather represents a daring leap towards a different form of existence, a world apart from the one we know. Through the creative act existence undergoes a transfiguration so that existence grows and rises.

The creative act "is a free and independent force, immanently inherent only in a person, a personality" (Berdyaev, 1962, p. 125). The creative act can only be realized by a free and deeply in love human being. A truly free person does not conform to anything, as the servile adaptation to circumstances and methodologies extinguishes the daring impulse of the creative act. The man deeply in love knows no law[80] and seeks nothing economic in his act, for if he did, he could not create. Love possesses a selective power enabling decisive choices amidst a chaotic array of possibilities. And love entails a sense of predestination and a calling.

In conclusion, the creative act and the process of creation requires persons who genuinely love their work, possess daring spirit sand are willing to transcend the boundaries of a flat existence by amplifying its facets through their creations.

During my research on the history of Apple, I came across a picture that particularly caught my attention. In this photo[81], taken in 2007, Steve Jobs placed in the background (so not in the foreground) with arms wide opened embraces the team responsible for the development of the iPhone.

Steve Jobs can be seen as a catalyst force that facilitated through creative act the transformation of ordinary individuals into extraordinary personalities, into super humans (of course, the reverse is also true, and the people from iPhone team contributed to the Steve Job's success and Apple company).Based on Berdyaev's theory, we can say that a human being can transcend the impersonal status of an individual, an entity assimilated into a company mechanics, only through acts of creation. Only through creation does man truly realize himself as a whole and as a distinct personality that breaks away from the amorphous and anonymous mass of the corporate staff. In the core of Steve Jobs' personality, we can distinguish temerity, freedom and eros. Steve Jobs' embodiment of these qualities contributed to the creation of exceptionally fertile conditions for the creative act and creation within the Apple company.

[80]"Love and do whatever you please," said Saint Augustine. If you really love something, or somebody, you no longer do what you want; only what you have to do.

[81]the photo can be seen herehttps://www.businessinsider.com/apple-leadership-team-2010-where-are-they-now-2019-7

In the history of humanity, there has never been an era of creation. Perhaps now is the right moment, which Berdyaev along with other great cultural figures (e.g. Nietzsche) foretold over a century ago. It is time for human beings to choose their vocations. Man must choose between being a creator and "going crazy freely" in God's creation or being a simple passing phenomenon in a dull mundane existence. The human being must now choose between being a king by transcending the limited world and being only a slave subject to the constraints of necessity[82].

Of course, I hope that humanity will choose the first option: a risky, unstable, and challenging path, but indisputably essential for the spiritual evolution of human being towards a superior level of existence, the superhuman. I conclude with a paragraph from Berdyaev prescient for our times:

> *Today, in the depths of culture itself and in all its separate spheres this crisis of creativity is ripening. [..]. Creativity in art, in philosophy, in morals, in social life, exceeds the limits of its own sphere, is not to be contained in any classic norm, and reveals an impulse towards the transcendental. The creative man of today can no longer create science and art in the classic manner, just as he cannot play politics according to classic norms. In everything he strives to go to the limit, to the end, to pass all boundaries[...]the creative upsurge towards another type of being puts an end to the division of culture into a row of separate fields[83]"*(Berdyaev, 1962, p. 113)

References:

Berdyaev, N. (1962). *The meaning of the creative act.* New York: First Collier Books.

Craciun, M. S. (2020). *Brancusi's work in Romania -Hylesic Symbolism.* Bucharest: Vremea.

Crossan, M. M., Lane, H. W., & White, R. E. (1999). An organizational learning freamwork: from intuition to institution. *Academy of Management Review, 24*(3), 522-537.

Drucker , P. F. (2006). *Effective Executive.* New York: HarperCollins Publishers.

Drucker, P. F. (2002). *Management Challenges for the 21st Century.* PerfectBound.

Gibran, K. (2022). *The Prophet.* Brasov: Editura Mix.

Guenon, R. (2001). *The Reign of Quantity & the Signs of the Times.* New York: SOPHIA PERENNIS.

Hersch, J. (1997). *L'etonnement philosophique. Un histoire de la philosophie.* Bucharest: Humanistas.

[82] "What a strange being—divided and of double meaning, having the form of a king and that of a slave, a Being at once free and in chains, powerful and weak, uniting in one being glory and worthlessness, the eternal with the corruptible!"(Berdyaev, 1962, p. 59)

Hoffman, O., & Glodeanu, I. (2008). “Cultural industries" in the knowledge-based society . *Revista Română de Sociologie*(1-2), 57–87.

Nietzsche, F. (2003). *Asa grait-a Zarathustra.* Bucuresti: Humanitas.

Penrose, E. (1959/2009). *The Theory of the growth of the firm.* United States: Oxford University Press Inc.

Postovaru, A. (2017, November 07). *https://adrianapostovaru.wordpress.com/.* Retrieved from Un popas in geometria neeuclidiana la Muzeul Bolyai din Targu Mures: s://adrianapostovaru.wordpress.com/2017/11/07/un-popas-in-geometria-neeuclidiana-la-muzeul-bolyai-din-targul-mures/

Postovaru, A. (2022, November 16). *Wordpress.* Retrieved from https://adrianapostovaru.wordpress.com/2022/11/16/elements-for-seeing-and-exploiting-the-productive-opportunities-using-a-penrosian-view/

Rath, T. (2007). *Strengths Finder 2.0* . New York: Gallup Press.

Solari, G. (2013). Brancusi endless column: a masterpiece of art and engineering. *International Journal of high-rise buildings, 2*(3), 193-212.

Toffler, A. (1999). *The adaptive corporation.* Antet.

World Economic Forum, The future of jobs report 2023, https://www.weforum.org/reports/the-future-of-jobs-report-2023

www.businessinsider.com/apple-leadership-team-2010-where-are-they-now-2019-7

Recenzie carte / Book review

Gorun Manolescu's book: *The onto-informational and phenomenological model proposed by Mihai Drăgănescu*. London: LAMBERT Academic Publishing. 2023.

Cartea lui Gorun Manolescu: *Modelul onto-informaţional şi fenomenologic propus de Mihai Drăgănescu.* London: LAMBERT Academic Publishing. 2023.

Gabriel MICU

I had the great pleasure of listening to professor Mihai Drăgănescu's lectures, when I was a student at the Faculty of Electronics and Communications, IPB. Reading this book was an opportunity to understand a presentation in philosophical language of what, many years ago, Professor Drăgănescu presented to us in technical language. He invites reflection, stirring up our inner construction in the subconscious. It is fascinating the way in which the concept of information is treated by the fact that theology and science can go hand in hand, overcoming a mediocre understanding. No less relevant is highlighting the permanent change generated by the implacable laws of Existence. Reading the present book emphasizes a holistic, interdisciplinary knowledge that opens up new horizons, but also leads to the deepening of some areas with which we are already familiar, integrating or even modifying the previous views on a subject, thus awakening the curiosity to rediscover it, like traditional dolls Matryoshka or the Japanese old man with long white mustache. Gorun Manolescu managed to synthesize and organize a huge volume of information, in an accessible manner, in a relatively narrow paperwork.