

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 42 (2/2018)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 42 (2/2018)
13 rue Al. I. Cuza, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES, nr. 42 (2/2018)
Al. I. Cuza Street, no. 13, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is available in print, but it is also available for download as PDF document at http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, Alexandru Ioan Cuza
University of Iași

Alexandru Boboc, Romanian Academy

Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II

Giuseppe Cascione, University of Bari

Teodor Dima, Romanian Academy

Gabriella Farina, Roma Tre University

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University, Cluj-
Napoca

Niculae Mătășaru, University of Craiova

Alessandro Attilio Negroni, Università di Genova

Ionuț Răduică, University of Craiova

Vasile Sălan, University of Craiova

Giovanni Semeraro, Federal University
of Rio de Janeiro

Alexandru Surdu, Romanian Academy

Tibor Szabó, University of Szeged

Cristinel Nicu Trandafir, University
of Craiova

Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretary: Cătălin Stănciulescu

Responsible for this number: Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in following **scientific databases:**

SCOPUS, Philosopher's Index (USA), European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Excellence in Research for Australia (ERA), COLCIENCIAS - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas, Columbia, and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES).

CUPRINS

Gianluigi SEGALERBA, <i>«Lasst uns den weg einer neuen ontologie einschlagen!». 2. Teil</i>	5
Adriana NEACȘU, <i>Mantique humaine et mantique divine. La critique des formes communes de la divination par Jamblique</i>	49
Constantin STOENESCU, <i>Despre ideea invariabilității legilor naturale la Comte și Mill</i>	67
Kiyokazu NAKATOMI, <i>Zero et infini de Bergson et Neant</i>	96
Kateryna SHEVCHUK, <i>The Aesthetic Experience in the Age of New Media Art</i>	105
Miguel LÓPEZ-ASTORGA, <i>Iconic Representations, Possible Worlds, and System K</i>	120
Milan TASIĆ, <i>The Society Community in the Light of Theories of Complex Systems</i>	137
Ana BAZAC, <i>Au-delà de Rawls, même s'il soit point de départ: religion et raison publique en démocratie</i>	150
Vasile Petru HAȚEGAN, <i>Aplicații practice ale filosofiei în organizații</i>	178
Cătălin STĂNCIULESCU, <i>Noica, realism și idealism</i>	194
AUTHORS/CONTRIBUTORS	201
CONTENTS	202

«LASST UNS DEN WEG EINER NEUEN ONTOLOGIE EINSCHLAGEN!»*

2. Teil

Gianluigi SEGALERBA¹

Abstract: *In this second part of my analysis dedicated to Aristotle's way towards a new ontology, I shall mainly deal with the following subjects:*

- *aspects of Aristotle's criticism of ideas;*
- *Aristotle construction of a new ontological scheme based on the two realms of reality represented, respectively, by properties in and of themselves and by concretized properties (i.e., individualized properties).*

As regards Aristotle's criticism of ideas, I principally concentrate my attention on the incompatibility between idea and genus: this part of the analysis focuses on the chapter Metaphysics Zeta 14 and on a passage taken from Topics Zeta 6. Through these texts it is shown that the correct features of the genus are incompatible with the features attributed to ideas in the ontological system maintaining the existence of ideas: no genus can be considered as being separated, as being a substance and as being numerically one. Further elements of Aristotle's criticism of ideas are taken from the chapter Metaphysics Iota 10, which exposes an interesting attack on ideas based on the mutual foreignness – as regards the genus they belong to – between ideas, on the one hand, and entities of the concrete reality, on the other hand: this reciprocal foreignness originates from the properties respectively of being-perishable, assigned to ideas, and of being-imperishable, assigned to the entities of the concrete reality. Ideas and entities of the perishable reality, which, in the opinion of those who plead for the existence of ideas, should have common properties, do not have, actually, anything in common.

* Ich bedanke mich aufrichtig bei Frau Mag.a Kathrin Bouvot, MA BA BA, für die Korrektur und Überprüfung meiner Studie; desgleichen möchte ich mich bei Frau Bouvot für die Bemerkungen, die sie über meine Deutungsstrategie geäußert hat, herzlich bedanken: Denn ihre Beobachtungen haben mir ermöglicht, meine Studie zu verbessern und meine Analysen zu vertiefen. Ich möchte Frau Prof. Dr. Adriana Neacsu, Herrn Darius Persu und Herrn Prof. Dr. Catalin Stanculescu für die Möglichkeit, die vorliegende Analyse in der Zeitschrift „Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie“ zu veröffentlichen, meine tief empfundene Dankbarkeit zum Ausdruck bringen.

¹ aka Arbeitskreis Kulturanalyse Universität Wien.

Aristotle's construction of an ontology based on different realms of reality constitutes the second subject of my analysis: in my opinion, Aristotle differentiates in the passages I analyse between the following two realms of reality:

- *properties in and of themselves, which do not exist in the realm of instantiations, but which can be individualized into the instantiations (the realm which properties in and of themselves belong to, is the realm constituted by structures, properties and laws of the reality);*
- *concretized properties, represented by individual entities, which are, constitutively, instantiations of properties in and of themselves (the realm which concretized properties belong to, is the realm constituted by the concretizations of structures, of properties and of laws of the reality).*

This differentiation between these two realms is developed in many passages of Aristotle's works; in this part of my analysis I take into consideration passages from Metaphysics Lambda 5, from De Caelo I 9 and from Metaphysics Zeta 15.

Keywords: *Idea, substance, genus, species, difference, contrariety, universal, ontological features, Aristotle, Plato, Metaphysics Zeta 14, Metaphysics Iota 10, Metaphysics Lambda 5, De Caelo I 9, essence*

1. Einführung

Im Rahmen der vorliegenden Analyse¹ möchte ich unterschiedlichen Textstellen des Aristoteles meine Aufmerksamkeit widmen, die meiner

¹ Die hier vorliegende Analyse bildet die Fortsetzung der Studie „Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen!“ (1. Teil), welche in der Zeitschrift „Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie“, Nr. 40 (2017/2), Seiten 91-183 erschien. Ich verweise für die Definitionen der Begriffe, welche ich in der vorliegenden Analyse verwende, auf den Paragraphen 3., „Prämissen, Maßstäbe, Definitionen und Stellungnahmen“ dieses ersten Teils, da all die Hinweise, die im erwähnten Paragraphen enthalten sind, auch für die vorliegende Studie gültig sein werden; auf weitere Ergänzungen zum soeben erwähnten Paragraphen wird im Rahmen des vorliegenden Teils meiner Arbeit hingewiesen. Eine ausführliche Besprechung der mit den in Betracht gezogenen Textstellen verbundenen Bibliographie werde ich in folgenden Teilen dieser Arbeit ausführen; innerhalb des vorliegenden Teils meiner Arbeit werde ich mich vorwiegend auf die Darlegung meiner eigenen Interpretation konzentrieren. Ich übernehme die Verantwortung für all die Deutungen, die ich in dieser Studie auslege; desgleichen übernehme ich die Verantwortung für all die Ungenauigkeiten, Fehler und Ungereimtheiten, die wegen meines Gebrauchs der deutschen Sprache verursacht worden sind und die

Meinung nach dazu nützlich sein könnten, damit einige Aspekte der Grundlagen der aristotelischen Ontologie verdeutlicht werden: Die Darlegung des aristotelischen Programms zur Revision der Ontologie und zur Konstruktion der richtigen Ontologie wird infolgedessen der Schwerpunkt dieser Studie sein.

Ich werde mich innerhalb dieser Analyse zunächst auf einige Aspekte der Kritik am ontologischen System der Ideen seitens des Aristoteles konzentrieren. Diese Aspekte können meiner Meinung nach wichtige Elemente zum Verständnis der aristotelischen Forschungen über den Begriff „Substanz“ und über die Struktur der Ontologie liefern: Denn auf der Basis der von Aristoteles kritisierten Merkmale, welche der Idee qua Idee eignen, können wir verstehen, welche Merkmale eine gesunde Ontologie nie haben darf und welche Merkmale hingegen eine gesunde Ontologie immer haben muss. Das diesbezügliche eigentliche Vorhaben des Aristoteles besteht folglich bei genauerem Hinsehen nicht ausschließlich in einer Kritik an den Ideen, sondern in der Erarbeitung der richtigen Merkmale der Ontologie. Zur Untersuchung dieses Themas werden das Kapitel *Metaphysik Zeta* 14¹, die Textstelle *Topik Zeta* 6, 143b11-32, die Textstelle *De Ideis* II 97.27-98.21, das Kapitel *Metaphysik Iota* 10, die

in der vorliegenden Studie all den erwähnten Überprüfungen zum Trotz bedauerlicherweise geblieben sind.

¹ Ich erwähne im Nachstehenden die altgriechischen Ausgaben, die ich für diesen zweiten Teil meiner Arbeit verwendete: Für die Schrift „*De Ideis*“ gebrauchte ich die Ausgabe von W. D. Ross (in „*Aristotelis Fragmenta Selecta*“ enthalten) und die Ausgabe von D. Harlfinger (diese letztere Ausgabe wird im Buch von W. Leszl „*Il “De Ideis” di Aristotele e la teoria platonica delle idee*“ wiedergegeben; die altgriechischen Ausdrücke, die in der vorliegenden Analyse zitiert werden, entstammen der Version von Harlfinger). Für *De Caelo* verwendete ich die Ausgabe von I. Bekker und die Ausgabe von D. J. Allan (die altgriechischen Ausdrücke, die ich in der vorliegenden Analyse zitiere, entstammen der Version von Allan). Für die *Metaphysik* benutzte ich die Ausgabe von H. Bonitz, die Ausgabe von W. D. Ross und die Ausgabe von W. Jaeger; darüber hinaus verwendete ich die Ausgabe von W. Christ, auf welchen sich die Übersetzung von Seidl stützt; zudem gebrauchte ich den Text vom Buch *Zeta* der *Metaphysik*, der im Kommentar von M. Frede – G. Patzig wiedergegeben wird (die altgriechischen Ausdrücke, die in der vorliegenden Analyse zitiert werden, entstammen der Version von Jaeger, es sei denn, dass an der jeweils in Betracht gezogenen Textstelle eine andere Version erwähnt wird). Für die *Topik* verwendete ich die Ausgabe von W. D. Ross. Für Platons *Parmenides*, *Phaidon* und *Philebos* benutzte ich die Ausgaben von J. Burnet.

Textstelle *Metaphysik Zeta* 6, 1031a28-b3, und die Textstelle *Zeta* 6, 1031b3-15 in Erwägung gezogen werden.

Meine Analyse wird dann die Textstellen *Metaphysik Lambda* 5, 1071a17-29, *De Caelo* I 9, 277b27-278a21, und *Metaphysik Zeta* 15, 1039b20-27 unter die Lupe nehmen, um Elemente der aristotelischen Strategie, welche die Erarbeitung einiger Grundlagen seiner eigenen Ontologie betreffen, zu finden. Das Unterscheidungsverfahren zwischen den unterschiedlichen Bereichen von Entitäten, d.h.

i) dem Bereich des Allgemeinen und

ii) dem Bereich des Einzelnen

wird ergründet werden; in Anschluss daran wird der Unterscheidungsprozess zwischen Bereichen von Eigenschaften, d.h.

i. dem Bereich der Eigenschaften an und für sich¹ und

ii. dem Bereich der konkretisierten Eigenschaften²

erforscht werden. Durch die erwähnten Unterscheidungsmanöver zielt Aristoteles meiner Meinung nach darauf hin, sein Programm zum Aufbau einer typologischen Ontologie zu entwickeln, die sich zum einen aus dem Bereich der möglichen verfügbaren Inhalten³ und zum anderen aus dem Bereich der Realisierungen (der Aktualisierungen) dieser Möglichkeiten zusammensetzt. Der Bereich, der aus den allgemeinen Entitäten und aus ihren wechselseitigen Verbindungen besteht, und der Bereich, der aus den Einzelfällen und aus ihren wechselseitigen Verbindungen besteht, bilden

¹ Der Ausdruck „Eigenschaft an und für sich“ bedeutet nicht, dass diese Auffassung der Eigenschaft einer reinen Klassifikation des Intellektes entspricht; der erwähnte Ausdruck bedeutet ausschließlich, dass die Eigenschaft ohne ihre Verbindung zu ihren eigenen Konkretisierungen in Betracht gezogen wird. In Bezug auf die Position in der Realität von den Eigenschaften an und für sich muss zwischen Eigenschaften, die biologischen Eigenschaften entsprechen, und Eigenschaften, die Artefakten entsprechen, unterschieden werden: Die Ersteren bilden Eigenschaften, die unabhängig von den handelnden Subjekten existieren; die Letzteren sind hingegen Eigenschaften, die nicht unabhängig von den handelnden Subjekten existieren.

² Die konkretisierten Eigenschaften sind die Einzelentitäten selbst, wie es im Laufe dieser Darlegung ersichtlich werden wird.

³ Die möglichen verfügbaren Inhalte sind im Falle der biologischen Entitäten all diejenigen biologischen Eigenschaften, welche den Bereich der lebenden Entitäten zusammenstellen.

die Grundstruktur der Realität: Sie entsprechen den folgenden Bereichen, d.h.

- i) dem Bereich der Naturgesetze und der biologischen Gesetze, welcher den Rahmen der möglichen Entitäten und der möglichen Ereignisse konstituiert, und
- ii) dem Bereich der Anwendung dieser Gesetze, welcher die Aktualisierung dieser möglichen Entitäten und dieser möglichen Ereignisse konstituiert.

Der zentrale Aspekt dieses Abschnittes besteht darin, zu zeigen, dass Aristoteles die individuellen Entitäten der materiellen Dimension als individualisierte Essenzen erachtet: Das Wesen an und für sich der Entitäten (z.B. das Wesen an und für sich des Himmels, wie es für die Textstelle von *De Caelo* der Fall ist) wird zu diesem bestimmten Wesen individualisiert; das bestimmte Wesen, das individuelle Wesen an sich selbst ist ein Gegenstand oder, anders gesagt, es fällt mit einem Gegenstand zusammen. Konkretisiert zu werden, heißt, individualisiert zu werden.

2. Ergänzungen und Hinzufügungen zu den Prämissen, Maßstäben, Definitionen und Stellungnahmen des ersten Teils meiner Arbeit

Ich werde zuerst einige Ergänzungen und Hinzufügungen zu den Definitionen und zu den Stellungnahmen durchführen, die ich im ersten Teil dieser Arbeit dargelegt habe.

a) Zunächst möchte ich den Begriff der vollständigen Entität erklären, da ich im Laufe dieser Analyse diesen Begriff mehrmals verwenden werde.

- Unter dem Begriff „vollständige Entität“ wird in der vorliegenden Studie eine Entität verstanden, welche in Bezug auf die ontologischen inhaltlichen Aspekte vollständig ist.
- Eine Einzelentität, d.h. eine Entität, die, wie es der Fall für den individuellen Mensch ist, eine Konkretisierung ist, ist an sich selbst vollständig. Da diese Entität eine Realisierung bildet, ist sie in Bezug auf ihre eigenen Inhalte vollkommen; sie braucht keine weitere Determinierung.
- Eine Entität wie eine Art kann als eine vollständige Entität eingeschätzt werden, da sie keine weitere Determinierung in Bezug auf ihre eigenen Eigenschaften braucht (obwohl eine Art einem anderen Bereich der Realität als dem Bereich angehört, welchem die

Einzelentitäten angehören, da die Art keine Konkretisierung¹ einer Eigenschaft ist).

- Eine Gattung ist hingegen keine vollständige Entität, da eine Gattung die Determinierung zur Art braucht, um den Status der vollständigen Entität zu erlangen². Wenn die Gattung als eine vollständige Entität erachtet wird, wird die Gattung miteinander inkompatible Eigenschaften bekommen. Die Strategie des Aristoteles in *Metaphysik Zeta* 14 besteht eben darin, die Idee als eine Gattung (und dementsprechend die Gattung mit den Merkmalen, welche der Idee zugeschrieben werden)³ zu behandeln, sie als eine vollständige Entität einzuschätzen und die ontologischen Ungereimtheiten zu veranschaulichen, die aus dieser ontologischen Auffassung für die Gattung entstehen⁴.
- Die Begriffe „unvollständige Entität“ und „vollständige Entität“ können mit einem Bild erklärt werden: Eine unvollständige Entität lässt sich mit einer geometrischen Figur vergleichen, die nicht

¹ Ich werde in dieser Studie (und nicht nur in dieser Studie) die Begriffe „Instantiation“, „Realisierung“, „Instanziierung“ und „Konkretisierung“ als äquivalent erachten.

² Der Begriff „vollständige Entität“ bedeutet nicht individuelle Entität. Eine Art wie „Mensch“ ist z.B. vollständig, da sie in Bezug auf die Eigenschaften, die sie festlegen, nicht weiter determiniert werden kann (sie braucht infolgedessen keine weitere Determinierung; der Komplex der Eigenschaft, welche die Art „Mensch“ festlegen, ist vollkommen). Eine Gattung wie „Tier“ braucht hingegen eine Determinierung, die von den spezifischen Unterschieden dargestellt wird, um den Status der vollständigen Entität, welche der Art eigen ist, zu erreichen. Anders gesagt, liegt kein vollständigerer Inhalt als der Inhalt vor, der eine Art determiniert (der Inhalt, welcher die Art „Mensch“ determiniert, kann nicht weiter determiniert werden); der Inhalt, welcher die Gattung determiniert, kann hingegen durch die Unterschiede vervollständigt werden.

³ Eines der Ergebnisse, welche aus dem Kapitel *Metaphysik Zeta* 14 hervorgehen, besteht in der wechselseitigen Unvereinbarkeit zwischen Idee und Gattung: Die Idee kann nicht die Funktion der Gattung versehen; die Gattung kann die Merkmale der Idee nicht besitzen. Es wird im Laufe der Analyse ersichtlich werden, dass nach der Auffassung des Aristoteles das ontologische System der Ideen verunmöglicht, den ontologischen Status der Gattung zu verstehen und zu erklären.

⁴ Wie mithilfe des Kapitels *Metaphysik Zeta* 14 beobachtet werden wird, müsste eine Gattung wie „Tier“ gleichzeitig vielfüßig und zweifüßig sein.

geschlossen ist und welcher infolgedessen etwas fehlt, um geschlossen zu werden; eine vollständige Entität ist hingegen mit einer geschlossenen Figur vergleichbar.

b) Die grundlegende Struktur, mit welcher die Gegenstände in Erscheinung treten, ist nach der Ansicht des Aristoteles¹ die Individualisierung der Essenzen². Gegenstände sind individualisierte Essenzen: Individualisierung ist der Übergang, durch den eine Essenz an und für sich zu einem bestimmten Gegenstand wird. Dieses Verhältnis zwischen Wesen an und für sich und individualisiertem Wesen gilt für alle Gegenstände ganz unabhängig davon, ob sie biologische Gegenstände oder Artefakte³ sind. Eine Erklärung der Tatsache, dass ein Gegenstand eine Essenz ist oder, anders gesagt, dass ein Gegenstand eine Essenz hat, ist innerhalb dieser Sichtweise nicht nötig: Ein individualisiertes Wesen fällt mit dem Gegenstand zusammen; dieses Verhältnis liegt der ganzen Ontologie zugrunde. Mit anderen Worten: Die Tatsache, dass jedwede einzelne Entität ein konkretisiertes, daher individualisiertes Wesen ist, stellt im Rahmen der aristotelischen Ontologie die Grundlage aller Grundlagen dar. Das Verhältnis „Wesen an und für sich / Individualisiertes Wesen“ bildet den Ursprung der Ontologie selbst, da dieses Verhältnis die Regel für das Erscheinen der Einzelentitäten in der Realität ist.

c) In Bezug auf die von mir in dieser Studie verwendeten Äquivalenz zwischen dem Status „Eine-Konkretisierung/Eine-Instantiation-Sein“ und dem Status „Eines-der-Zahl-nach-Sein“ könnte der Einwand erhoben werden, dass sowohl Art wie auch Gattung als Entitäten gelten könnten, die eine der Zahl nach seien: Denn schließlich könnten jede Art und jede Gattung als jene individuelle Art und als jene individuelle Gattung

¹ Dies gilt selbstverständlich innerhalb der Interpretation, die in dieser Analyse vorgenommen wird. Der Aristoteles, von welchem ich spreche, ist meine eigene Interpretation des Aristoteles (es ist immer empfehlenswert, diesen Punkt zu präzisieren).

² Diese Grundlegende Struktur gilt eigentlich für all die Einzelentitäten, d.h. für all die Konkretisierungen, nicht nur für die Gegenstände.

³ Biologische Gegenstände und Artefakte sind voneinander verschieden in Bezug auf ihre eigene Unabhängigkeit oder Abhängigkeit vom denkenden Subjekt: Eine biologische Entität hängt für ihre eigene Existenz nicht von ihrem Gedacht-Sein oder von ihrem Erfunden-Sein seitens eines denkenden Subjektes ab; ein Artefakt hängt hingegen für seine eigene Existenz von ihrem Erfunden-Sein seitens eines denkenden Subjektes ab.

angesehen werden. Ferner könnte der Einwand erhoben werden, dass eine Art als die Konkretisierung einer Gattung angesehen werden könne, so dass das ontologische Schema, nach welchem das Merkmal „Eine Konkretisierung zu sein“ ausschließlich Entitäten wie dem individuellen, konkreten Menschen zugeschrieben werden könne, nicht gültig sei, da auch eine Art als die Konkretisierung einer Gattung erachtet werden könne. Diesem Einwand ist entgegenzuhalten, dass innerhalb dieser Studie als Entitäten, die eine Konkretisierung bilden und die als eine der Zahl nach – oder, anders gesagt, als numerisch eine – erachtet werden, ausschließlich die Entitäten des konkreten Bereiches der Realität – wie z.B. der individuelle Mensch, das individuelle Pferd und so weiter – genommen werden¹. Der Grund dafür ist, dass Aristoteles das Merkmal „Eines-der-Zahl-Sein“ als ein Merkmal erachtet, welches ausschließlich den konkreten Entitäten zukommen kann². Ich entgegne außerdem diesem Einwand, dass ich mit individueller Entität die Entität meine, von welcher keine Instantiation entstehen kann: Die individuelle Entität „Sokrates“ kann keine Instantiation von sich selbst haben (höchstens könnte sie einen Klon haben, der jedoch nicht als eine echte Instantiation interpretiert werden könnte; in diesem und in ähnlichen Fällen hätten wir Kopien einer bestimmten Entität und nicht Instantiationen eines Inhaltes, eines Programmes). Sowohl der Inhalt jeglicher Art-Eigenschaft wie auch der Inhalt jeglicher Gattung-Eigenschaft stellen ein Programm für die Realisierung in der jeweils entsprechenden Einzelentität dar; eine Entität wie Sokrates stellt hingegen kein Programm zur Realisierung in einer

¹ Für die generelle Besprechung der Grundlagen der typologischen Unterscheidung zwischen Entitäten verweise ich auf das Buch von I. M. Copi, „The Theory Of Logical Types“. Der Artikel von J. Kung „Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument“ erweist sich für die Analyse der von Aristoteles vorgenommenen Unterscheidung der Realitätsbereiche noch immer als grundlegend.

² Für die von Aristoteles durchgeführte Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Bereichen der Realität verweise ich auf die Textstellen *De Interpretatione* 7, 17a38-b1, *Kategorien-Schrift* 2, 1a20-b9, *Kategorien-Schrift* 5, 3b10-23, *Sophistische Widerlegungen* 22, 178b36-179a10, *Erste Analytiken* I 27, 43a25-36, *Zweite Analytiken* I 11, 77a5-9, *Zweite Analytiken* I 24, 85b15-22, *Metaphysik Beta* 4, 999b33-1000a1, *Metaphysik Beta* 6, 1003a5-17, *Metaphysik Zeta* 10, 1035b27-31, *Metaphysik Zeta* 13, 1038b8-16, *Metaphysik Zeta* 13, 1038b30-1039a3, *Metaphysik Zeta* 16, 1040b16-1041a5, und *Metaphysik Iota* 2, 1053b9-24.

weiteren Einzelentität dar. Mit anderen Worten: Ein Mitglied einer Art ist ein Exemplar der Art und ist die Konkretisierung der Art-Eigenschaft. Ein Mitglied einer Gattung ist ein Exemplar der Gattung und die Konkretisierung einer Gattung-Eigenschaft. Eine Kopie von Sokrates ist hingegen weder ein Exemplar einer Art oder einer Gattung „Sokrates“, noch bildet die Kopie von Sokrates die Konkretisierung der Eigenschaft „Sokrates-Sein“¹.

d) Es herrschen zwei voneinander verschiedene Sorten von Verhältnissen zwischen individuellen Entitäten und Arten/Gattungen einerseits und zwischen Arten und Gattungen andererseits.

- Zwischen individuellen Entitäten einerseits und Arten und Gattungen andererseits herrscht das Verhältnis von Konkretisierung oder, anders gesagt, von Instanziierung, von Realisierung – seitens der individuellen Entität – der jeweiligen Eigenschaft, welche eine Art oder eine Gattung festlegt: Der individuelle Mensch ist die Konkretisierung oder, anders gesagt, die Instanziierung der Eigenschaft „Mensch-Sein“, welche die Art „Mensch“ festlegt (d.h., diese Eigenschaft enthält jenen Komplex von Eigenschaften, welche die Bedingungen für die Angehörigkeit zur Art „Mensch“ definieren); das individuelle Tier ist die Konkretisierung oder, anders gesagt, die Instanziierung der Eigenschaft „Tier-Sein“, welche die Gattung „Tier“ festlegt (d.h., diese Eigenschaft enthält jenen Komplex von Eigenschaften, welche die Bedingungen für die Angehörigkeit zur Gattung „Tier“ definieren).

- Eine individuelle Entität kann sowohl das Ergebnis der Instanziierung einer Art-Eigenschaft² wie auch das Ergebnis der Instanziierung einer Gattung-Eigenschaft³ sein¹: Ich habe Menschen und Pferde vor mir, wenn

¹ Es scheint nicht, dass Aristoteles dazu bereit ist, die Existenz einer Eigenschaft wie „Sokrates-Sein“ anzuerkennen.

² Der Begriff „Art-Eigenschaft“ wird von mir in diesem Zusammenhang verwendet, damit ich mich auf den Komplex all der Eigenschaften beziehen kann, welche die Angehörigkeit zu einer Art festlegen. Mensch-Sein ist ein Beispiel für den Komplex der Eigenschaften, welche die Bedingung für die Angehörigkeit zur Art „Mensch“ festlegen.

³ Der Begriff „Gattung-Eigenschaft“ wird von mir in diesem Kontext verwendet, damit ich auf den Komplex all der Eigenschaften Bezug nehmen kann, welche die Angehörigkeit zu einer Gattung festlegen. Tier-Sein ist ein Beispiel für den Komplex der Eigenschaften, welche die Bedingung für die Angehörigkeit zur Gattung „Tier“ festlegen.

ich bestimmte Einzelentitäten unter dem Aspekt der Artangehörigkeit betrachte, und ich habe Tiere von mir, wenn ich diese nämlichen Entitäten unter dem Aspekt der Gattungsangehörigkeit betrachte; in beiden Fällen habe ich Konkretisierungen vor mir². Das Verhältnis zwischen den Einzelentitäten einerseits und den Arten und Gattungen andererseits, welchen die Einzelentitäten angehören, ist das Verhältnis der Angehörigkeit von einem Mitglied einer Klasse zur Klasse selbst.

- Zwischen Arten und Gattungen herrscht das Verhältnis der Determinierung der jeweiligen Gattung zur jeweiligen Art durch entsprechende Unterschiede: Jede Art bildet die Determinierung einer Gattung. Das Verhältnis zwischen Arten und Gattungen ist das Verhältnis der Klasseninklusion: Arten sind in Gattungen eingeschlossen (die Klasse „Mensch“ ist in der Gattung „Tier“ eingeschlossen). Das Verhältnis zwischen Art-Eigenschaften und Gattung-Eigenschaften ist das Verhältnis von Inklusion der Eigenschaften: Durch dieses Verhältnis sind die Eigenschaften, welche eine Gattung festlegen, in den Eigenschaften, welche eine Art festlegen, eingeschlossen (die Eigenschaft „Tier-Sein“ ist in der Eigenschaft „Mensch-Sein“ eingeschlossen).

3. Inkompatibilitäten in *Metaphysik Zeta 14*

Ich werde meine Analyse mit der Interpretation von Themen beginnen, die innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta 14*³ aufgeworfen werden. Das

¹ Eine Gattung-Eigenschaft kann sowohl in den Einzelentitäten instanziiert werden wie auch zu einer Art-Eigenschaft determiniert werden, da sie nicht vollständig ist. Eine Art-Eigenschaft kann ausschließlich instanziiert werden, da sie inhaltlich schon determiniert ist.

² Wenn eine Einzelentität als Mitglied einer Art berücksichtigt wird, wird sie gewiss unter einer reichhaltigeren Sichtweise erachtet, als wenn sie als Mitglied einer Gattung erachtet wird. Der Punkt ist jedoch, dass eine Einzelentität „Tier“ eine Einzelentität auf genau dieselbe Art und Weise ist, wie es eine Einzelentität „Mensch“ ist; die Differenz, die zwischen den zwei Bezeichnungen bestehen, betrifft lediglich die Vollständigkeit des Inhaltes der Definition. Mit anderen Worten: Einen Gegenstand als „Mensch“ oder als „Tier“ zu benennen, ist ausschließlich eine Frage der Bezeichnung; wir hätten in beiden Fällen immerhin eine Einzelentität vor uns.

³ Als Instrumente zur Übersetzung der aristotelischen Werke, welche in dieser Arbeit in Betracht gezogen werden, zog ich folgende deutsche Übersetzungen heran: Für die Schrift „*De Ideis*“ gebrauchte ich die Übersetzung von A. Graeser

zentrale Problem dieses Kapitels besteht in den Folgen, die eintreten, wenn die Idee, die eine Entität ist, welche numerisch eine ist, die Funktion der Gattung versieht, oder, anders gesagt, wenn die Gattung als eine Idee gedeutet wird, so dass die Gattung als eine Entität gilt, die numerisch eine ist.

Aristoteles führt im Kapitel *Metaphysik Zeta* 14¹ sein eigenes Unternehmen der Revision der Ontologie, das er in zahlreichen Textstellen ausführt, fort: Dafür wird der Begriff „Gattung“ unter die Lupe genommen. Die Inkompatibilität zwischen Gattung und Idee wird im Laufe des Kapitels zur Entfaltung gebracht, so dass durch diese Untersuchung ersichtlich wird, welche Merkmale einer Gattung nie zugemessen werden können. Durch das Kapitel lässt sich verstehen, dass, welche Entität auch immer die Funktion der Gattung ausüben wird, sie nie

(der sich auf den von Ross edierten Text von *De Ideis* stützt). Für die *Metaphysik* verwendete ich die Übersetzung von H. Bonitz in der Bearbeitung von H. Seidl (diese Übersetzung stützt sich auf den altgriechischen Text, der von W. Christ ediert wurde) sowie in der Ausgabe von U. Wolf, welche sich auf die Bearbeitung von H. Carvallo und E. Grassi stützt; zudem verwendete ich für die *Metaphysik* die Übersetzung von H. G. Zekl und die Übersetzung von T. A. Szlezák; für das Buch *Zeta* der *Metaphysik* zog ich darüber hinaus die Übersetzung von M. Frede – G. Patzig zu Rate. Für *De Caelo* gebrauchte ich die Übersetzung von P. Gohlke, die Übersetzung von O. Gigon und die Übersetzung von A. Jori. Für die *Topik* verwendete ich die Übersetzung von E. Rolfes und die Übersetzung von H. G. Zekl. Für die vorliegende Studie stützte ich mich zwar auf die erwähnten Übersetzungen; ich verfasste jedoch meine eigenen Übertragungen der in dieser Analyse zitierten Textstellen, wofür ich die Verantwortung übernehme. Bezüglich der Art und Weise der Übersetzung der in dieser Studie vorliegenden Textstellen weise ich darauf hin, dass ich die Methode einer möglichst wörtlichen Übersetzung annahm, wobei ich dann, wenn ich es als unabdingbar oder zumindest als empfehlenswert erachtete, in den Fußnoten Ergänzungen und Erklärungen zu den jeweils übersetzten Sätzen und Ausdrücken hinzufügte.

¹ In Bezug auf das Kapitel *Metaphysik Zeta* 14 muss ich eingestehen, dass für mich zumindest einige der Aussagen der Argumentation nicht besonders ersichtlich sind; es handelt sich dabei im Besonderen um die Zeilen 1039b7-16. Ich werde vorerst darauf nicht eingehen und werde mich in diesem Zusammenhang auf die Schilderung und auf die Interpretation der Konsequenzen konzentrieren, die entstehen, falls der Inkompatibilität zwischen Gattung und Idee nicht nachgekommen wird. Selbstverständlich ist der Interpretationsversuch der erwähnten Zeilen lediglich verschoben, nicht aufgegeben.

eine Entität sein kann, die getrennt, ein Dieses Etwas und eine der Zahl nach ist; sie kann nie als eine Entität gedeutet werden, die sozusagen merkmalsmäßig vollständig ist. Bestimmte Voraussetzungen müssen von jeder beliebigen Entität, welche die Funktion der Gattung ausübt, erfüllt werden: Aristoteles sucht und liefert durch seine eigene Untersuchung die Rahmenbedingung der Gattung qua Gattung. Die Merkmale der Gattung qua Gattung müssen analysiert und festgelegt werden: Eine Ontologie darf sich nicht leisten, auch den geringsten Aspekt zu vernachlässigen.

Dank dieses Kapitels können zahlreiche Elemente zum Verständnis des gesamten ontologischen Programms des Aristoteles gefunden werden. Das vielleicht wichtigste Element, das wir innerhalb dieses Textes finden können, besteht darin, dass vollständige Entitäten und unvollständige Entitäten nie miteinander verwechselt werden dürfen.

Die Strategie des Kapitels *Metaphysik Zeta 14* ist meiner Meinung nach deshalb besonders interessant, weil sie veranschaulicht, dass auch ein Begriff wie Gattung richtig interpretiert werden muss, wobei sich eine richtige Interpretation dieses Begriffes innerhalb des ontologischen Systems der Idee als unmöglich herausstellt. Die Idee erweist sich einmal mehr als eine Entität, die ontologisch nicht zu retten ist: Denn wenn die Idee derartige Merkmale zeigt, wie diejenigen, welche ihr zugeschrieben werden, ist die Idee eine Entität, welche von manifesten Ungereimtheiten kompromittiert ist und infolgedessen ontologisch zu verwerfen ist. Wenn die Idee eine Entität ist, welche die Funktion von Gattung ausführt, tritt die folgende Konstellation ein:

- Eine Entität, die Idee als Gattung, die der Zahl nach eine ist, wird in vielen Entitäten (d.h. in den Arten) gleichzeitig vorhanden sein, so dass sie eine Pluralität sein wird, obwohl all die somit entstehenden Gattungen mit derselben Eigenschaft (z.B. mit der Eigenschaft „Tier-Sein“) zusammenhängen.
- Die Idee als Gattung wird von sich selbst getrennt sein.
- Die Idee als Gattung wird miteinander inkompatible Eigenschaften haben.

Aus diesen ontologischen Ungereimtheiten lässt sich ersehen, dass die Äquivalenz zwischen Idee und Gattung aufgegeben werden muss; die Gattung muss auf eine andere Art und Weise gedeutet werden. Der Kern der Lösung wird darin bestehen, dass die Gattung nicht als eine Entität

erachtet werden kann, die eine der Zahl nach ist; die Gattung kann nicht als eine vollständige Entität betrachtet werden. Der Text des Aristoteles¹ sagt:

«Aus diesen Betrachtungen selbst sind dann die Folgen evident, welche auch für diejenigen eintreten, die behaupten, dass die Ideen getrennte Substanzen sind (τοῖς τὰς ἰδέας λέγουσιν οὐσίας τε χωριστὰς εἶναι)² und gleichzeitig die Form (τὸ εἶδος)³ aus der Gattung (τοῦ γένους) und aus den Unterschieden (τῶν διαφορῶν) bilden. Denn wenn die Formen (εἶδη) existieren und wenn das Tier sowohl im Menschen wie auch im Pferd vorhanden ist, ist es⁴ entweder ein und dasselbe der Zahl nach oder ein anderes der Zahl nach⁵

¹ Für diesen Teil meiner Arbeit verwendete ich die folgenden Kommentare der aristotelischen Werke: Für die Schrift „*De Ideis*“ gebrauchte ich den Kommentar von W. Leszl; für die *Metaphysik* insgesamt zog ich den Kommentar von W. D. Ross zu Rate; für das Buch *Zeta* der *Metaphysik* zog ich den Kommentar von M. Frede – G. Patzig und den Kommentar von D. Bostock heran; darüber hinaus stützte ich mich für die Analyse des Buches *Zeta* der *Metaphysik* auf die Studie „Notes on Book Zeta of Aristotle's *Metaphysics*“, die von M. Burnyeat herausgegeben wurde; für die *Topik* verwendete ich den Kommentar von A. Zadro.

² Eine alternative Übersetzung ist in diesem Zusammenhang möglich, wenn eine andere Lektion des Satzes angenommen wird, d.h., wenn „καὶ“ nach „τε“ gemäß einer alternativen Überlieferung des Textes steht: „Aus diesen Betrachtungen selbst sind dann die Folgen evident, welche auch für diejenigen eintreten, die behaupten, dass die Ideen Substanzen und getrennt sind (τοῖς τὰς ἰδέας λέγουσιν οὐσίας τε καὶ χωριστὰς εἶναι) ...“.

³ Ich werde die zwei Ausdrücke „Idee (ἰδέα)“ und „Form (εἶδος)“ trotz der zwischen den zwei Ausdrücken bestehenden Differenz auf Platons Idee – oder, besser gesagt, auf die aristotelische Deutung der platonischen Idee – beziehen. Den Grund des von Aristoteles betätigten Wechsels vom einen zum anderen Ausdruck und umgekehrt sehe ich als die Absicht des Aristoteles an, eine reine Variation im Gebrauch von synonymischen Ausdrücken durchzuführen, die keinen eigentlichen Einfluss auf den tatsächlichen Inhalt der aristotelischen Argumentation ausübt. Ich würde daher dieser Differenz keinen besonderen Wert zuschreiben (für eine andere Sichtweise verweise ich auf den Kommentar von Zadro, Seite 484).

⁴ D.h.: Tier.

⁵ Der Punkt ist ebendieser: Entweder haben wir ein einziges Tier vor uns, das eines der Zahl nach ist, oder haben wir unterschiedliche Tiere vor uns, die immerhin jeweils eines der Zahl nach sind; entweder haben wir dasselbe Tier vor uns, das sowohl im Menschen wie auch im Pferd vorliegt, oder wir haben zwei Tiere vor uns, d.h., wir haben (ein) Tier im Menschen und (ein weiteres) Tier im Pferd, die immerhin ein jedes eines der Zahl nach sind. Beiden Positionen ist gemeinsam,

(ἤτοι ἓν καὶ ταύτὸν τῷ ἀριθμῷ ἐστὶν ἢ ἕτερον). Es ist klar, dass es der Formel nach eines ist¹; denn wer die Formel in beiden Fällen angibt, geht dieselbe Formel durch (τῷ μὲν γὰρ λόγῳ δῆλον ὅτι ἓν· τὸν γὰρ αὐτὸν διέξεισι λόγον ὁ λέγων ἐν ἑκατέρῳ). Wenn also ein Mensch an und für sich als ein Dieses Etwas und als getrennt existiert (αὐτὸς καθ' αὐτὸν τόδε τι καὶ κεχωρισμένον), ist es auch notwendig, dass die Komponenten, aus denen er² besteht, wie zum Beispiel Tier und zweifüßig, ein Dieses Etwas bezeichnen und getrennt und Substanzen sind³ (τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίαις), so dass auch das Tier so ist⁴. Wenn also das Tier im Pferd und im Menschen dasselbe und eines ist⁵, wie du mit dir selbst dasselbe und eines bist (εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἓν τὸ ἐν τῷ ἵππῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ)⁶, wie wird das, das in den Entitäten vorhanden ist, welche getrennt sind⁷, eines sein¹ (πῶς τὸ ὄν ἐν

dass als Tier (generell gesagt, als Gattung) immer eine Entität genommen wird, die eine der Zahl nach ist und die infolgedessen als eine vollständige Entität interpretiert wird; dies ist der genaue Ursprung aller Probleme: Daher ist eine Revision der Ontologie notwendig.

¹ Der Punkt ist ebendieser: Die Tatsache, dass Tier eines der Formel nach ist, stellt kein Problem dar; die Probleme beginnen, wenn Tier als eines der Zahl nach (d.h. als eine Konkretisierung) erachtet wird. Damit wird die Lösung der Probleme suggeriert: Die Formel bereitet nicht derlei Schwierigkeiten wie jene, die von der Idee bereitet werden.

² D.h.: Mensch.

³ Es könnte diesbezüglich gegen die Argumentation des Aristoteles eingewendet werden, dass vom Bestimmt-Sein und vom Getrennt-Sein des Menschen auf das Bestimmt-Sein und auf das Getrennt-Sein dessen Komponenten nicht notwendig geschlossen werden kann.

⁴ Die Gattung „Tier“ ist infolgedessen ein Dieses Etwas, ist getrennt und ist zweifüßig. Das Manöver des Aristoteles lässt sich auf jede beliebige Gattung anwenden.

⁵ An dieser Stelle wird durch den Vergleich mit einem unbestimmten Subjekt die Formel des Tieres als einer Entität eingeführt, die ein Eines der Zahl nach bildet.

⁶ Ich denke, dass diese Aussage wichtige Elemente zum Verständnis der Struktur der Idee liefert. Der Vergleich zwischen dem Eines-Sein und dem Dasselbe-Sein von Tier in Menschen und in Pferd mit dem Eines-Sein und mit dem Dasselbe-Sein, dass jede Person mit sich selbst hat, erweist sich als wichtig, da die Idee damit als etwas Vollständiges aufgefasst wird (die Idee ist vollständig genauso, wie die Person vollständig ist).

⁷ Ich interpretiere das Merkmal „Getrennt-Sein“, die aus dem Ausdruck «τοῖς οὐσίαις χωρῖς» abzuleiten ist, als eine Eigenschaft, die sich auf das wechselseitige „Getrennt-Sein“ der Arten wie „Mensch“ und „Pferd“ bezieht. Aristoteles interpretiert meiner Meinung nach im vorliegenden Zusammenhang

τοῖς οὔσι χωρὶς ἔν ἔσται), und weshalb wird dieses Tier nicht auch getrennt von sich selbst² sein (καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔσται τὸ ζῷον τοῦτο)? Ferner, wenn es am Zweifüßigen und am Vielfüßigen³ teilhaben wird, etwas Unmögliches tritt ein (ἔπειτα εἰ μὲν μεθέξει τοῦ δίποδος καὶ τοῦ πολύποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει): Denn konträre Eigenschaften werden gleichzeitig

die unterschiedlichen Arten als getrennte Entitäten, auch wenn sie keine Substanzen sind, weil sie vollständige Entitäten sind. Die unterschiedlichen Arten sind voneinander getrennt, eben weil sie vollständige Entitäten bilden (die Art „Mensch“ ist vollständig, die Art „Pferd“ ist vollständig, und so weiter). Aristoteles muss in diesem Zusammenhang behaupten, dass diese Entitäten voneinander getrennt sind, um die ontologische Rechtfertigung dafür und die ontologische Bestätigung davon zu erlangen, dass eine Pluralität von Gattungen entstehen, die mit derselben Eigenschaft – z.B. Tier-Sein – zusammenhängen (die Gattung wäre damit in einer Pluralität von Arten vorhanden, so dass auch sie plural sein müsste, d.h., es entstünde damit eine Pluralität von Gattungen).

¹ Die in Rede stehende Entität sollte eine der Zahl nach sein (und bleiben), obwohl sie in einer Pluralität von Entitäten vorhanden sein sollte. Der Punkt ist, dass eine Entität, die als ein Dieses Etwas und als getrennt gedeutet wird und die infolgedessen als eine Konkretisierung interpretiert wird, in einer Pluralität von Entitäten vorhanden sein müsste und gleichzeitig eine und dieselbe Konkretisierung bleiben müsste. Wenn die Entität eine Entität ist, die eine der Zahl nach ist, kann dieses Eines-Sein nicht beibehalten werden, falls die Entität in einer Pluralität vorhanden sein muss.

² Tier müsste von sich selbst getrennt sein, da Tier sich selbst bleiben müsste und gleichzeitig in einer Pluralität von unabhängigen Entitäten zugegen sein müsste, so dass die unterschiedlichen Vorkommnisse von Tier ihrerseits von Tier selbst getrennt wären; wir hätten Tier selbst einerseits und die Tiere, welche in den unterschiedlichen Arten vorhanden sind, andererseits. In diesem besonderen Zusammenhang deutet Aristoteles jeder Wahrscheinlichkeit nach auf die Argumentation hin, die im Platons *Parmenides* 131b1–2 enthalten ist. Das ganze Kapitel *Metaphysik Zeta* 14 hat jedenfalls Verbindungen zur Textstelle *Parmenides* 130e5–131e7; Verbindungen zwischen *Metaphysik Zeta* 14 und Platons *Philebos* 15d1–17a5 sind ebenso feststellbar.

³ In diesem Zusammenhang ist die unmögliche Konsequenz zu beobachten, die wegen der falschen Interpretation der Gattung entsteht: Wenn die Gattung als eine Entität interpretiert wird, die eine der Zahl nach ist und die ein Dieses Etwas ist, und die infolgedessen vollständig ist, wird die Gattung durch Unterschiede wie „Zweifüßig-Sein“ und „Vielfüßig-Sein“ zu voneinander verschiedenen Arten determiniert; ein und dieselbe Entität wird folglich miteinander inkompatible Eigenschaften bekommen. Ein komplettes Umdenken in Bezug auf die Interpretation der Gattung erweist sich mithin als unabdingbar.

einer Entität, die eine ist¹ und ein Dieses Etwas ist², zukommen (τάναντία γὰρ ἅμα ὑπάρξει αὐτῷ ἐνὶ καὶ τῷδέ τινι ὄντι). Wenn dies jedoch nicht der Fall ist, welcher ist der Sinn, wenn jemand sagt, dass das Tier zweifüßig (δίπουν) oder befußt (πεζόν) ist? Aber vielleicht sind die Entitäten zusammengesetzt (σύγκειται) und sie sind zusammengebunden (ἄπτεται) oder sie sind gemischt worden (μέμικται): Aber alle Hypothesen sind absurd³. Aber Tier ist in jeder Entität anders⁴ (ἕτερον ἐν ἑκάστω): Dann werden die Entitäten sozusagen unendlich (ἄπειρα) sein, von welchen Tier die Substanz (οὐσία) sein wird; denn nicht auf akzidentielle Art und Weise (οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκός) besteht Mensch aus Tier. Überdies werden viele Entitäten das Tier selbst (αὐτὸ τὸ ζῷον) sein: Denn das Tier wird in jeder Entität auch Substanz (οὐσία) sein (denn es wird nicht in Bezug auf etwas anderes bezeichnet (οὐ γὰρ κατ' ἄλλο λέγεται); sonst wird der Mensch aus etwas anderem bestehen und jenes wird seine Gattung sein), und überdies werden all die Elemente, aus welchen Mensch besteht, Ideen (ἰδέαι) sein; also wird es nicht Idee von einer Entität (ἰδέαι) einerseits und Substanz (οὐσία) von einer anderen Entität andererseits sein (denn es ist unmöglich): Daher wird jedes einzelne Tier derjenigen, die in den Tieren vorhanden sind⁵, Tier selbst (αὐτὸ) sein⁶. Überdies aus was wird dieses bestehen, und wie wird es aus Tier selbst

¹ An der Textstelle *Metaphysik Zeta* 15, 1040a8-9 legt Aristoteles die Idee als eine Entität dar, die nach der Auffassung ihrer Befürworter dem Bereich der individuellen Entitäten angehört; zudem wird die Idee nach deren Ansicht als eine getrennte Entität erachtet: «Es ist auch nicht möglich, eine Idee zu definieren (Οὐδὲ δὴ ἰδέαν οὐδεμίαν ἔστιν ὀρίσασθαι). Denn sie gehört dem Bereich der einzelnen Entitäten an, wie sie sagen, und sie ist getrennt (τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ ἰδέαι, ὡς φασί, καὶ χωριστή).» Die Idee ist eine individuelle Entität und ist eine getrennte Entität.

² Eine Entität, die eine der Zahl nach und ein Dieses Etwas ist, wird eine vollständige Entität sein, die – eben qua vollständige Entität – in sich selbst keine weitere Determinierung braucht und zugleich keine weitere Determinierung zulässt.

³ D.h.: All die soeben erwähnten Hypothesen sind absurd.

⁴ Auf dass das Merkmal, eines der Zahl nach zu sein, für die Gattung „Tier“ beibehalten werden kann, wird an dieser Textstelle die Hypothese aufgestellt, dass Tier, obgleich es immerhin der Zahl nach eines ist, nichtsdestoweniger in den verschiedenen Entitäten anders ist, in denen es zugegen ist. Auf diese Art und Weise entsteht eine Pluralität von Gattungen „Tier“, die alle numerisch eine sind.

⁵ D.h.: Jedes einzelne Tier, das in den verschiedenen Arten von Tieren vorhanden ist, wird das Tier selbst sein.

⁶ Der Punkt ist ebendieser: Jedes Tier, das in den verschiedenen Arten von Tier vorhanden ist, wird die Idee „Tier“ werden. Eine Pluralität von Ideen von Tier

bestehen? Oder wie ist es auch möglich, dass das Tier, dessen Substanz (οὐσία) dieses selbe ist, neben dem Tier selbst (παρ' αὐτὸ τὸ ζῷον) existiert? Überdies treten sowohl diese Folgen wie auch Folgen, die als diese absurder sind, im Falle der wahrnehmbaren Entitäten ein. Wenn es dann unmöglich ist, dass die Lage so ist, wird klar, dass Formen der Entitäten (εἶδη αὐτῶν) nicht auf die Art und Weise existieren, wie es einige behaupten.»

Diese sind meiner Meinung nach die Hauptpunkte dieser Textstelle:

- a) Die Idee ist Substanz.
- b) Die Idee ist eine getrennte Entität.
- c) Die Idee ist eine Entität, die eine der Zahl nach ist.
- d) Die Idee ist ein Dieses Etwas.
- e) Die Idee – als Art – wird als eine Entität interpretiert, die aus Gattung und aus Unterschieden besteht.
 - f) Die Idee „Tier“ wird eine der Zahl nach sein oder es wird eine Pluralität von Ideen vorliegen¹.
 - g) Mensch selbst ist getrennt: Folglich müssen auch Tier und Zweifüßig ein Dieses Etwas, getrennt und Substanz sein.
 - h) Tier ist im Pferd und im Menschen vorhanden: Folglich kann Tier nicht eines der Zahl nach sein.
 - i) Tier ist im Pferd und im Menschen vorhanden: Folglich muss es getrennt von sich selbst sein.
 - j) Tier ist im Pferd und im Menschen vorhanden: Folglich muss Tier miteinander inkompatible Eigenschaften wie Zweifüßig-Sein und Vielfüßig-Sein haben.

Aristoteles nimmt das Beispiel in Augenschein, das von Tier als Idee repräsentiert wird.

- a. Tier müsste die Gattung von der Art „Mensch“ und von der Art „Pferd“ sein.

wird damit entstehen: Dies wird jedoch die Einzigkeit der Idee zerstören, so dass eine einzige Idee nicht mehr den Grund repräsentieren könnte, weshalb eine Pluralität von Entitäten eine bestimmte Eigenschaft hat.

¹ Entweder liegt ein Tier vor oder es liegen zwei Tiere vor; eine andere Auffassung der Entitäten wird tatsächlich nie angenommen. Wir haben dasselbe und numerisch ein Tier oder wir haben eine Pluralität von Tieren, die jedoch immerhin alle – individuell genommen – numerisch eines sind; innerhalb beider Konstellationen haben wir all den Differenzen zum Trotz immer Tiere vor uns, die voneinander verschieden sind und die – alle individuell genommen – numerisch eines sind.

b. Das Fortbestehen des ontologischen Systems verlangt die Existenz von zwei Gattungen.

c. Sonst wird eine Entität, die numerisch eine ist, miteinander inkompatible Eigenschaften besitzen.

d. Wenn die Hypothese der Existenz von zwei Ideen aufgestellt wird (in diesem Zusammenhang von zwei Ideen von Tier), kommt eine derartige Konstellation an den Tag, welche ihrerseits die Einheit der Idee zerstört und demnach den Grund zur Einführung der Ideen zunichtemacht.

e. Denn die Idee wird ins ontologische Feld zur Erfindung einer Erklärung eingeführt, weshalb eine Entität oder eine Pluralität von Entitäten eine determinierte Eigenschaft besitzt.

f. Diese Entität muss eine einzige sein, da eine und nur eine Entität den Besitz einer Eigenschaft seitens einer Pluralität erklären muss.

g. Im Falle, dass die Existenz von zwei oder mehreren Ideen angenommen wird, geht die Einheitlichkeit der Erklärung zugrunde: Eine Pluralität von Ideen entsteht, die derselben Eigenschaft entsprechen; im Kontext von *Metaphysik Zeta 14* entsteht eine Pluralität von Ideen von Tier.

h. Sowohl die Hypothese des Eines-Seins der Gattung in Entsprechung zur selben Eigenschaft (d.h. Tier-Sein) wie auch die Hypothese der Pluralität der Gattungen ebenfalls in Entsprechung zur selben Eigenschaft (d.h. Tier-Sein) müssen abgelehnt werden. Weder die Idee kann als Gattung interpretiert werden, noch kann die Gattung die Merkmale der Idee besitzen.

Schematisch ausgedrückt:

- i. Die Gattung hat die Merkmale der Idee.
- ii. Entweder die Gattung bekommt miteinander inkompatible Eigenschaften, oder es entsteht eine Pluralität von Gattungen.
- iii. Beide Konstellationen sind falsch: Die Gattung kann daher die Merkmale der Idee nicht besitzen.

Die Kritik des Aristoteles an der ontologischen Position, welche die Existenz von Ideen befürwortet, besteht in diesem Zusammenhang darin, zu zeigen, dass, wenn die Idee, die an sich selbst einer (einzigen) Eigenschaft entsprechen müsste¹, wie es z.B. für die Idee „Tier“ der Fall ist, die ihrerseits der Eigenschaft „Tier-Sein“ entspricht, eine Pluralität wird, das ontologische Schema der Ideen nutzlos wird. Wir würden innerhalb

¹ Dies gilt für jede Idee: Jede Idee sollte ein und einer einzigen Eigenschaft entsprechen.

dieser Sachlage eine Pluralität von Ideen brauchen, um zu erklären, weshalb eine Pluralität von Entitäten eine bestimmte Eigenschaft hat, wobei diese Pluralität von Entitäten jeweils anders wäre; wir würden damit die Uniformität der Erklärung verlieren, weshalb eine Pluralität von Entitäten eine und dieselbe Eigenschaft hat; die Idee „Tier“ wäre in jeder Art der Gattung „Tier“ eine andere sein¹.

Das Problem für diese ontologische Auffassung besteht darin, dass die Gattung als eine vollständige Entität angesehen wird². Die Gattungen werden innerhalb der kritisierten ontologischen Anschauung als vollständige Entitäten erachtet. Daher bekommt Tier, wenn Tier Idee und deswegen Substanz voneinander verschiedener Arten wie Mensch und Pferd ist, miteinander inkompatible Eigenschaften. Tier wird, wenn es Gattung von Menschen und von Pferd ist, sowohl zweifüßig wie auch vielfüßig sein. Wenn hingegen ein Tier Substanz von Pferd ist und ein anderes Tier Substanz von Menschen ist, dann bekommen wir zwei Ideen von Tier; der Gedankengang lässt sich wieder anwenden: Wir werden genauso viele Tiere bekommen, wie zahlreich die Arten sind. In diesem Falle wird die Einheit der Idee, die eingeführt wird, um eine Einheitlichkeit bei der Erklärung des Besitzes einer Eigenschaft zu erlangen, zerstört³.

4. Zur Bestätigung der Positionen von *Metaphysik Zeta 14*: Die Textstelle *Topik Zeta 6*, 143b11-32

Einige Punkte, auf die wir schon in *Metaphysik Zeta 14*, 1039a24-b9 gestoßen sind, treten an der Textstelle *Topik Zeta 6*, 143b11-32 in Erscheinung: Die Befürworter der Ideen deuten die Gattung als eine Entität aus, die numerisch eine ist. Es ist den beiden Texten gemeinsam, dass die Unvertretbarkeit der Auffassung der Gattung als Idee verdeutlicht wird. In *Topik Zeta 6*, 143b11-32 steht:

¹ Siehe für die Uniformität des Besitzes einer Eigenschaft und für die Uniformität bei der Erklärung dieses Besitzes die Textstelle *Phaidon*, 100c9-e7.

² Wenn die Hypothese aufgestellt würde, dass Tier in einer Pluralität von Entitäten als ein und dieselbe Entität vorhanden wäre, träte das Risiko ein, dass all die Arten auf eine einzige Gattung reduzierbar oder reduziert wären.

³ Im Allgemeinen könnte gesagt werden, dass eine Erklärung, die auf zu viele Entitäten oder auf zu viele Faktoren rekurrieren muss, bei genauerem Hinsehen eine nicht wirksame Erklärung ist.

«Es muss ferner untersucht werden, wenn man die Gattung durch Negation (ἀποφάσει) einteilt (διαίρησιν), wie es diejenigen tun, welche die Linie als eine Länge ohne Breite definieren: Denn das bedeutet nichts anderes, als dass sie keine Breite hat. Es wird daher die Lage eintreten, dass die Gattung (τὸ γένος) an der Art (τοῦ εἴδους) teilhat (μετέχειν): Denn jede Länge ist entweder ohne Breite (ἀπλατὲς), oder sie ist mit Breite (πλάτος ἔχον), da von jeder Entität entweder die Bejahung oder die Verneinung gilt (ἀληθεύεται), so dass auch die Gattung der Linie, die eine Länge hat, entweder ohne Breite sein oder mit Breite sein wird. Länge ohne Breite ist aber Formel (λόγος) der Art (εἴδους); auf dieselbe Art und Weise ist Formel auch Länge, die Breite hat. Denn ohne Breite und mit Breite sind Unterschiede (διαφοραί); aus dem Unterschied (τῆς διαφορᾶς) und aus der Gattung (τοῦ γένους) besteht die Formel der Art (τοῦ εἴδους), so dass die Gattung die Formel der Art bekommt. Aber auf dieselbe Art und Weise bekommt sie die Formel des Unterschieds, da der eine oder der andere der erwähnten Unterschiede notwendig von der Gattung prädiziert wird.

Dieser Ort ist gegen diejenigen nützlich, welche behaupten, dass Ideen (ἰδέας) existieren. Wenn eine Länge selbst (αὐτὸ μήκος) existiert, wie wird von der Gattung ausgesagt werden, dass sie eine Breite oder dass sie keine Breite hat? Denn es muss von jeder Länge eines von beiden gelten, wenn es von der Gattung gelten wird. Diese Lage wird nicht eintreten: Denn es existieren sowohl Längen ohne Breite wie auch Längen mit Breite. So ist dieser Ort nur gegen diejenigen nützlich, welche sagen, dass jede Gattung der Zahl nach eine ist (πάν γένος ἐν ἀριθμῷ φασιν εἶναι). Dies tun diejenigen, welche die Existenz der Ideen (τὰς ἰδέας) befürworten: Denn sie sagen, dass eine Länge selbst (αὐτὸ γὰρ μήκος) und ein Tier selbst (αὐτὸ ζῷον) Gattung (γένος) sind.»

Diese Textstelle zeigt zahlreiche interessante Ansichten, wobei ich mich in diesem Zusammenhang ausschließlich auf die Kritik der Ideen konzentrieren möchte. Die Argumentation funktioniert meiner Meinung nach folgendermaßen:

- i) Wenn eine Länge an sich existiert, wird sie eine Entität sein, die eine der Zahl nach ist.
- ii) Wenn diese Entität eine der Zahl nach ist, ist sie eine Entität, die vollständig ist.
- iii) Wenn sie vollständig ist, muss sie entweder mit Breite oder ohne Breite sein.
- iv) Dies ist unmöglich, da sowohl Länge mit Breite wie auch Länge ohne Breite existieren, so dass die Auffassung der Gattung als einer Entität, die numerisch eine ist, falsch ist.

Fazit:

v) Die Interpretation der Gattung muss geändert werden.

Die Analyse, welche im *Topik Zeta 6*, 143b11-32 ausgeführt wird, kann in Bezug auf die aristotelische Auffassung der Ideen behilflich sein. Die Argumentation besteht darin, die unmöglichen Konsequenzen aufzuzeigen, welche von der Einführung der Ideen in ein ontologisches System abzuleiten sind: Wenn die Gattung als eine Idee, d.h. als eine Entität, die numerisch eine ist, interpretiert wird, stellen sich offensichtliche ontologische Ungereimtheiten ein, die sich nicht lösen lassen, solange die Interpretation der Gattung als eine Entität, welche der Zahl nach eine ist, aufrechterhalten wird; diese Position muss aufgegeben werden. Die Betrachtung der Gattung als einer vollständigen Entität bringt mit sich, dass eine Gattung als etwas Vollständiges gilt: Folglich können miteinander inkompatible Eigenschaften der Gattung nicht zugemessen werden, wie es der Fall von „mit Breite“ und „ohne Breite“ ist. Die Gattung, da sie als eine vollständige Entität interpretiert wird, kann miteinander inkompatible Eigenschaften nicht erhalten. Da die Länge an sich nur eine der Zahl nach sein mag, kann sie lediglich entweder ohne Breite oder mit Breite sein. Im Gegensatz dazu treten Längen mit Breite und Längen ohne Breite auf (als Arten der Gattung „Länge“), so dass die Tatsachen dieser Interpretation der Gattung offensichtlich widersprechen. Die Inkompatibilität zwischen der richtigen Interpretation der Gattung und der Idee als Gattung (oder der Gattung als Idee) wird damit bestätigt.

5. Zur Bestätigung: Elemente aus *De Ideis II*, 97.27-98.21

Wichtige Elemente zur Erklärung der Themen, die innerhalb von *Metaphysik Zeta 14* beobachtet worden sind werden mit Hilfe der Textstelle *De Ideis II*, 97.27-98.21 noch sichtbar. Die Stelle lautet:

«Dass es auf der anderen Seite nicht so ist, wie Eudoxus meinte und einige andere meinten, dass all die anderen Entitäten durch Mischung der Ideen (μίξει τῶν ἰδεῶν) bestehen, sagt er, dass es leicht ist, viele und unmögliche Konsequenzen zu sammeln, welche aus dieser Meinung entstehen. Es würden derartige Konsequenzen sein. Wenn die Ideen mit den anderen Entitäten gemischt sind (μίγνυνται), würden sie erstens Körper (σώματα) sein: Denn Mischung betrifft die Körper. Ferner werden die Ideen eine wechselseitige Kontrarietät haben: Denn die Mischung erfolgt entsprechend der Kontrarietät. Ferner wird die Mischung so erfolgen, dass die Idee

entweder als ganze (ὅλην) oder als Teil (μέρος) in jedem Einzelnen (ἐν ἑκάστῳ) ist, mit dem sie gemischt wird. Wenn auf der einen Seite die Idee als ganze in jedem Einzelnen ist, wird das, was der Zahl nach Eines ist (τὸ ἕν κατὰ τὸν ἀριθμόν), in mehreren Entitäten (ἐν πλείοσι) sein: Denn die Idee ist der Zahl nach eines (ἕν γὰρ κατὰ τὸν ἀριθμόν ἢ ἰδέα)¹; wenn auf der anderen Seite die Idee zum Teil (πρὸς μέρος) in jedem Einzelnen ist, wird das, was am Teil (μέρους) vom Selbst-Menschen (τοῦ αὐτοανθρώπου) teilhat (μετέχον), und nicht das, was am ganzen Selbst-Menschen teilhat (ὅλου τοῦ αὐτοανθρώπου), Mensch sein. Ferner würden die Ideen dividierbar (διαίρεται) und teilbar (μερισταί) sein, wobei sie nicht affizierbar (ἀπαθεῖς) sind. Darüber hinaus werden sie gleichteilig (ὁμοιομερῆ) sein, wenn all die Entitäten, welche einen Teil von ihr haben, wirklich einander ähnlich sind: Wie ist es auch möglich, dass die Formen (εἶδη) gleichteilig (ὁμοιομερῆ) sind? Denn es ist auch nicht möglich, dass der Teil des Menschen Mensch ist (τὸ μέρος τοῦ ἀνθρώπου ἄνθρωπον), wie der Teil des Goldes Gold ist. Ferner, wie er selbst wenig weiter unten sagt, wird in jedem Einzelnen (ἐν ἑκάστῳ) nicht eine (μία) Idee gemischt sein, sondern werden viele (πολλά) Ideen gemischt sein². Denn wenn auf der einen Seite die Erstere die Idee des Tieres ist und auf der anderen Seite die Letztere die Idee des Menschen ist, der Mensch jedoch Tier und Mensch ist, würde er an beiden Ideen teilhaben (ἀμφοτέρων ἂν μετέχοι τῶν ἰδεῶν). Auch der Selbst-Mensch (αὐτοάνθρωπος) ist auf der anderen Seite Idee (ἰδέα), welcher auch Tier zukommt, und würde auch selbst am Tier teilhaben (μετέχοι): Auf diese Art und Weise würden die Ideen nicht einfach sein, sondern sie würden aus vielen Elementen bestehen (ἐκ πολλῶν συγκείμεναι), und die Einen darunter wären primär, die Anderen wären sekundär. Wenn er dann nicht Tier ist, wie könnte es nicht absurd sein, zu sagen, dass Mensch nicht Tier ist? Und überdies, wie würden die Ideen Vorbilder sein, wie sie sagen, wenn sie mit den Entitäten gemischt sind, die in Bezug auf sie sind? Denn nicht auf diese Art und Weise, d.h. wegen des Gemischt-Seins, sind die Vorbilder gegenüber den Abbildern Ursachen der Ähnlichkeit, welche die Abbilder im Verhältnis zu ihnen haben. Und überdies würden die Ideen zusammen mit den Entitäten vergehen, in welchen sie vorliegen, wenn diese Entitäten

¹ Es ist zu bemerken, dass die Idee als eine Entität erachtet wird, die eine der Zahl nach ist. Eine Unterscheidung zwischen Bereichen der Realität, die gemäß dem Merkmal „Eines-der-Zahl-nach-Sein“ und dem Merkmal „Nicht-Eines-der-Zahl-nach-Sein“ organisiert ist, ist innerhalb dieser ontologischen Anschauung nicht vorhanden.

² Damit wird die Konstellation entstehen, dass eine einzige Entität eine Pluralität von Entitäten in sich selbst hat, welche alle voneinander unabhängig sind. Die Folge ist, dass die innerliche Einheit der Entität zugrunde geht.

vergehen. Aber sie würden nicht an und für sich getrennt sein, aber sie würden in den Entitäten sein, die an ihnen teilhaben. Darüber hinaus werden sie nicht unbewegt sein...»

In diesem Zusammenhang sollen jene Aspekte hervorgehoben werden, die zumindest zum Teil die Strategie von *Metaphysik Zeta* 14 bestätigen:

- Die Idee, wenn sie in jedem Einzelnen vorliegt, muss entweder als Ganzes oder als Teil vorliegen.

- Im Falle, dass die Idee als Ganzes in den vielen Entitäten ist, wird etwas, das numerisch Eines ist, in vielen Entitäten vorliegen.

- Im Falle, dass die Idee als Teil in den vielen Entitäten vorliegt, ist eine jede der Entitäten, die am Teil der gesamten Idee teilhaben, die ganze Eigenschaft, welche der Idee entspricht, d.h., sie ist die ganze Eigenschaft, ohne an der ganzen Idee teilzuhaben (ein konkreter Mensch ist Mensch, obwohl er lediglich an einem Teil des Selbst-Menschen teilhat).

- Der individuelle Mensch, da er sowohl Mensch wie auch Tier ist, wird an unterschiedlichen Ideen teilhaben.

- Die Ideen selbst werden nicht mehr einfach sein, sondern werden sie aus mehreren Elementen bestehen.

Diese Ungereimtheiten zeigen, dass das Schema der Ideen aufgegeben werden muss. Es muss darüber hinaus der Punkt festgehalten werden, dass die Idee als eine Entität gedeutet wird, die eine der Zahl nach ist: Denn dies bringt offensichtlich zahlreiche Probleme mit sich. Ein ontologisches System, welches gesund sein will, muss Entitäten einbeziehen, die numerisch eine sind, und Entitäten einbeziehen, die nicht numerisch eine sind.

6. Die wechselseitige Andersartigkeit zwischen Idee und den der Idee entsprechenden vergänglichen Einzelentitäten: Der Fall des Kapitels *Metaphysik Iota* 10

Ich möchte jetzt das Kapitel *Metaphysik Iota* 10 analysieren. Die Strategie, die Aristoteles in diesem Kapitel verfolgt, besteht im Beweis der Beziehungslosigkeit zwischen Idee einerseits und Entitäten andererseits, die auf die Idee zurückgeführt werden:

- Da den Ideen die Eigenschaft „Unvergänglich-Sein“ zukommt und da den konkreten Entitäten die Eigenschaft „Vergänglich-Sein“ zusteht, und
- da diese Eigenschaften die Essenzen der jeweiligen Entitäten vollständig unterscheiden,

- haben Ideen und konkrete Entitäten miteinander nichts Gemeinsames. Aristoteles verwendet die Eigenschaften „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“, die als wechselseitig konträre Eigenschaften gelten, und die mit Notwendigkeit den Entitäten zukommen, denen sie zukommen, um das Vorliegen von wechselseitig inkompatiblen Gebieten von Entitäten zu zeigen. Idee und konkrete Entität sind schon aus den ihnen entsprechenden Gattungen heraus einander fremd: Daher haben sie keinen Bezug zueinander. Die Veranschaulichung der Beziehungslosigkeit zwischen Ideen und konkreten Entitäten zielt darauf ab, die Nutzlosigkeit der Ideen zu zeigen: Denn wenn die Ideen und die konkreten Entitäten einander fremd sind, können die Ideen den Grund für den Besitz einer Eigenschaft seitens einer Entität oder seitens einer Pluralität von Entitäten nicht erklären. Die Funktion der Ideen erweist sich infolgedessen zumindest als unklar, d.h., es ist nicht ersichtlich, weshalb Ideen in ein ontologisches System eingeführt werden sollten, wenn sie zu keiner ontologischen Erklärung beitragen können.

Zunächst muss die nachstehende Textstelle *Metaphysik Iota 4*, 1055a3-5 vergegenwärtigt werden, da sie zum Verständnis des weiteren aristotelischen Vorgangs unentbehrlich ist:

«Da es jedoch möglich ist, dass die unterschiedlichen Entitäten mehr (πλεῖον) und weniger (ἐλαττον) unterschiedlich sind, existiert auch ein größter Unterschied (μεγίστη διαφορά), und diesen nenne ich Kontrarität (ἐναντίωσιν).»

Der Punkt ist, dass Aristoteles, indem er die Eigenschaften „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“ als einander konträre Eigenschaften erachtet, die miteinander inkompatible ontologische Gebiete individuieren, jedwede Verwandtschaft zwischen Idee und all den Entitäten der konkreten Realität von Anfang an eliminieren will: Wenn zwei Entitäten einen derartigen konträren Unterschied voneinander zeigen, werden sie am allergrößten voneinander divergieren. Bezeichnend ist allerdings die Art und Weise, auf welche Aristoteles in *Metaphysik Iota 10* von dieser Definition Gebrauch macht, um die Ideen aus einer neuen Perspektive anzugreifen:

«Da die Konträren der Art nach voneinander verschieden sind (τὰ ἐναντία ἕτερα τῶ εἶδει), das Vergängliche und das Unvergängliche jedoch konträr sind (τὸ δὲ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον ἐναντία) (denn die Privation (στέρησις) ist ein bestimmtes Unvermögen (ἀδυναμία)), ist es notwendig,

dass das Vergängliche und das Unvergängliche der Gattung nach¹ voneinander verschieden sind (ἀνάγκη ἕτερον εἶναι τῷ γένει τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον). Also haben wir jetzt über die allgemeinen Namen an sich gesprochen, jedoch schiene es vielleicht, dass es nicht notwendig ist, dass irgendeine vergängliche Entität und irgendeine unvergängliche Entität der Art nach (τῷ εἶδει) voneinander verschieden sind, genau wie es nicht notwendig ist, dass irgendeine weiße Entität und irgendeine schwarze Entität der Art nach voneinander verschieden sind (denn es ist möglich, dass dieselbe Entität und gleichzeitig weiß und schwarz ist, falls die Entität den Universalien angehört (ἐὰν ᾗ τῶν καθόλου)², genau wie wenn Mensch³ sowohl weiß wie auch schwarz ist, und es ist möglich, dass dieselbe Entität weiß und schwarz ist, falls die Entität den einzelnen Entitäten (τῶν καθ' ἕκαστον) angehört: Denn dieselbe Entität könnte – nicht gleichzeitig – weiß und schwarz sein; und jedoch ist das Weiße dem Schwarzen konträr): aber von den konträren Eigenschaften kommen (ὑπάρχει) die einen Eigenschaften einigen Entitäten auf akzidentielle Art und Weise (κατὰ συμβεβηκός) zu, wie zum Beispiel sowohl die jetzt genannten Eigenschaften⁴ wie auch viele andere Eigenschaften; es ist jedoch unmöglich, dass die anderen Eigenschaften, denen sowohl das Vergängliche wie auch das Unvergängliche (τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον) angehören, auf akzidentielle Art und Weise zukommen⁵: Denn nichts ist vergänglich auf akzidentielle Art und Weise

¹ Aristoteles führt sofort den entscheidenden Schachzug durch: Indem er das Vergängliche und das Unvergängliche als der Gattung nach voneinander verschieden erachtet, hat er schon das Instrument gewonnen, um Idee und konkrete Entität als einander fremd zeigen zu können. Die Tatsache, dass zwei Entitäten der Gattung nach voneinander verschieden sind, scheidet die zwei Entitäten vollständig voneinander.

² D.h.: „falls die Entität dem Bereich der Universalien angehört“.

³ In diesem Fall wird als Mensch vermutlich das Allgemeine „Mensch“ in Betracht gezogen.

⁴ Aristoteles deutet damit auf die Eigenschaften „Weiß-Sein“ und „Schwarz-Sein“ hin.

⁵ D.h.: Es ist unmöglich, dass das Vergängliche und das Unvergängliche denjenigen Entitäten, denen sie zukommen, auf akzidentielle Art und Weise zukommen. In diesem Zusammenhang eröffnet sich für Aristoteles die Möglichkeit, die Position der Befürworter der Ideen zu widerlegen: Konträre Eigenschaften wie „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“ kommen den Entitäten, denen sie zukommen, mit Notwendigkeit zu; daher kann eine und selbe Entität unter keinen Umständen beides sein; da jedoch die Eigenschaften „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“ schon die Gattungen der Entitäten,

(κατὰ συμβεβηκός); denn es ist möglich, dass das Akzidens nicht zukommt, das Vergängliche aber gehört den Eigenschaften an, welche den Entitäten notwendig zukommen, denen sie zukommen (τὸ δὲ φθαρτὸν τῶν ἐξ ἀνάγκης ὑπαρχόντων ἐστὶν οἷς ὑπάρχει); oder dieselbe und eine Entität wird vergänglich und unvergänglich sein, wenn es möglich ist, dass der Entität das Unvergängliche nicht zukommt¹. Es ist daher notwendig, dass das Vergängliche jeder der vergänglichen Entitäten entweder als die Substanz oder in der Substanz zukommt² (ἢ τὴν οὐσίαν ἄρα ἢ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἀνάγκη ὑπάρχειν τὸ φθαρτὸν ἐκάστῳ τῶν φθαρτῶν). Derselbe Begriff gilt auch für das Unvergängliche: Denn beide gehören den Eigenschaften an, welche mit Notwendigkeit zukommen³ (τῶν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὑπαρχόντων ἄμφω). Der Faktor, durch den und aufgrund dessen in erster Linie die eine Entität vergänglich, die andere Entität unvergänglich ist, enthält also einen Gegensatz (ἔχει ἀντίθεσιν), so dass es notwendig ist, dass die Entitäten der Gattung nach voneinander verschieden sind (ὥστε ἀνάγκη γένει ἕτερα εἶναι). Daher ist es evident, dass es nicht möglich ist, dass derartige

welchen sie zukommen, voneinander trennen, werden all die Entitäten, welchen entweder die Eigenschaft „Vergänglich-Sein“ oder die Eigenschaft „Unvergänglich-Sein“ zukommen, schon von den ihnen entsprechenden Gattungen an miteinander nichts Gemeinsames haben und haben können.

¹ D.h.: Wenn eine Entität, die vergänglich ist, auch unvergänglich wäre oder unvergänglich sein könnte, würden sowohl das Vergänglich-Sein wie auch das Unvergänglich-Sein dem Gebiet derjenigen Eigenschaften angehören, die ein und derselben Entität sowohl zukommen wie auch nicht zukommen können; diese Eigenschaften könnten infolgedessen nicht mehr als Eigenschaften eingeschätzt werden, die mit Notwendigkeit den Entitäten zukommen, denen sie zukommen. Aristoteles trennt durch dieses Manöver das Gebiet der Entitäten, die vergänglich sind, vom Gebiet der Entitäten, die unvergänglich sind.

² Es ist meiner Meinung nach interessant, dass Aristoteles die Angehörigkeit von Eigenschaften wie „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“ zur Substanz der Entitäten, d.h. die Angehörigkeit zum Wesen der Entitäten, welchen jeweils „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“ zugeschrieben werden, vom Notwendig-Sein dieser Eigenschaften ableitet oder zumindest abzuleiten scheint. Das Notwendig-Sein dieser Eigenschaften im Verhältnis zu den Entitäten, denen diese selben Eigenschaften zugeschrieben werden, stellt anscheinend den Faktor dar, welcher bewirkt, dass auch diese Eigenschaften die Essenz dieser Entitäten bilden.

³ D.h.: Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein gehören jener Sorte von Eigenschaften an, welche den Entitäten, denen sie zukommen, mit Notwendigkeit (auf notwendige Art und Weise) zukommen.

Formen, wie einige es behaupten, existieren¹ (φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι εἶδη τοιαῦτα οἷα λέγουσί τινες); denn es werden auch ein vergänglicher (φθαρτός) und ein unvergänglicher (ἀφθαρτος) Mensch existieren. Und es wird gesagt, dass die Formen den einzelnen Entitäten der Art nach identisch und nicht homonym² sind (καίτοι τῷ εἶδει ταῦτά λέγεται εἶναι τὰ εἶδη τοῖς τισὶ καὶ οὐχ ὁμόνυμα): Jedoch sind die Entitäten, welche der Gattung nach voneinander verschieden sind, voneinander weiter entfernt als die Entitäten, welche der Art nach voneinander verschieden sind (τὰ δὲ γένει ἕτερα πλεῖον διέστηκεν ἢ τὰ εἶδει).»

Die Voraussetzung der ganzen Argumentation scheint, darin zu bestehen, dass sich Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein einander ausschließen; dementsprechend schließen sich die Entitäten einander aus, welchen das Vergänglich-Sein und das Unvergänglich-Sein zukommen: Denn Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein kommen mit Notwendigkeit den Entitäten zu, denen sie zukommen, so dass keine Entität auch zu unterschiedlichen Zeiten sowohl vergänglich wie auch unvergänglich sein kann. D.h., da die Eigenschaften „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“ miteinander inkompatibel sind, sind auch die Gebiete des Vergänglichen und des Unvergänglichen miteinander inkompatibel; dementsprechend sind auch die Entitäten, welche diese Eigenschaften besitzen, miteinander inkompatibel. Diese Entitäten sind einander komplett fremd: Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein teilen die Realität in miteinander unvereinbare Gebiete auf. Der Vorgang der Argumentation lässt somit folgendermaßen zusammenfassen:

- Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein sind einander konträre

¹ Oder: „Daher ist es evident, dass es nicht möglich ist, dass Formen derartig sind, wie einige es behaupten.“

² Der Punkt besteht genau darin, dass Idee einerseits und Entitäten andererseits, die nach der Auffassung der Verfechter der Existenz der Idee auf die Idee zurückgeführt werden müssten, der Art nach miteinander nichts Gemeinsames hätten, da sie schon aus der Gattung heraus miteinander nichts Gemeinsames hätten. Es scheint, dass Aristoteles darauf hinweisen will, dass, da die vergänglichen und die unvergänglichen Entitäten der Gattung nach voneinander verschieden sind, sie miteinander nichts Gemeinsames haben, so dass sie ein homonymes Verhältnis miteinander haben. D.h.: Idee und Entität sollten nach der Auffassung der Befürworter der Existenz der Ideen nicht homonym sein; sie sind jedoch beim genaueren Hinsehen eben homonym, da Idee und Entität miteinander nichts Gemeinsames haben.

Eigenschaften.

- Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein kommen mit Notwendigkeit den Entitäten zu, welchen sie zukommen.
- Keine Entität kann infolgedessen zuerst vergänglich und dann unvergänglich oder umgekehrt sein (sonst würden Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein Akzidenzien der Entitäten darstellen; sie kämen den Entitäten nicht mit Notwendigkeit zu).
- Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein determinieren die Lebensweise, d.h., sie determinieren die Essenz der Entitäten, welchen sie zukommen.
- Daher gehören vergängliche und unvergängliche Entitäten voneinander verschiedenen Gebieten der Realität an.
- Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein gehören zur Substanz, d.h. zur Essenz der Entitäten, denen sie zukommen.
- Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein werden als Eigenschaften erachtet, welche die Entitäten, denen sie zukommen, am allergrößten unterscheiden.
- Die Idee ist unvergänglich, während die Entitäten, die auf die Ideen zurückgeführt werden¹ (oder zurückgeführt werden müssten), vergänglich sind.
- Deswegen sind Idee und Entitäten, die auf die Idee zurückgeführt werden, der Gattung nach voneinander verschieden.
- Der Unterschied in der Gattung geht dem Unterschied in der Art voraus: Sind zwei Entitäten der Gattung nach voneinander verschieden, so können sie nicht etwas miteinander Gemeinsames der Art nach haben.
- Wenn Idee und Entität, welche auf die Idee zurückgeführt wird, das Verhältnis zueinander hätten, welches ihnen von den Befürwortern der Ideen zugewiesen wird, müssten sie der Art nach identisch sein: Sie dürfen aber diese Identität nicht zeigen, weil sie eigentlich schon der Gattung nach unterschiedlich sind.
- Zwischen Idee und den Entitäten, die auf die Idee zurückgeführt werden, besteht infolgedessen keine Eigenschaftsverwandtschaft.
- Idee und der Idee vermeintlich entsprechende Entitäten sind bei genauerem Hinsehen einander fremd. Daher erweist sich die Idee

¹ Es sind die Befürworter der Existenz der Ideen diejenigen, welche die konkreten Entitäten auf die Ideen zurückführen.

als unnütz, wenn die Idee die Ursache repräsentieren müsste, weshalb eine Entität oder eine Pluralität von Entitäten eine bestimmte Eigenschaft besitzen.

Die Voraussetzung des Arguments liegt in der Auffassung, dass die Eigenschaften „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“ als einander konträr den sonstigen Unterschieden vorausgehen. D.h.: Vergänglich-Sein und Unvergänglich-Sein bilden den ersten, den am allergrößten seienden Unterschied zwischen Entitäten. Infolgedessen haben Idee und jede beliebige Entität, die auf die Idee zurückgeführt wird, miteinander nichts Gemeinsames, weil sie schon vom ersten Unterschied an wechselseitig auseinandergehalten werden¹; es handelt sich um wechselseitig fremde Gebiete der Realität. Die Ideen hätten mithin keine Verbindung mit den Entitäten, welchen sie entsprechen müssten, auch im Falle, dass die Ideen tatsächlich existierten. Eine Menge von Entitäten, die ihrerseits vergänglich sind, kann nicht auf die Idee zurückgeführt werden, da diese Menge in Bezug auf die Eigenschaften, welche die Menge als diese bestimmte Menge determinieren, mit der Idee nichts Gemeinsames hat².

7. Zusätzliche Probleme für die Ideen in *Metaphysik Zeta 6*

Dass Aristoteles Prozesse von verallgemeinerter Differenz oder von verallgemeinerter Loslösung zwischen Entitäten und Faktoren, weshalb die Entitäten das sind, was sie sind, nicht mag, lässt sich z.B. anhand der gesamten Textstelle *Metaphysik Zeta 6*, 1031a28-b15 erhellen, an welcher die Irrsinnigkeit der verallgemeinerten Differenz oder der verallgemeinerten Loslösung zwischen der Entität einerseits und dem Faktor andererseits, weswegen eine Entität ist, was sie ist, zahlreiche Unannehmlichkeiten

¹ Hätte Aristoteles die Differenz zwischen dem Vergänglich-Sein und dem Unvergänglich-Sein nicht als eine solche beurteilt, welche ihrerseits den anderen möglichen Unterschieden vorausgeht, hätte er nicht sagen können, dass dieser Unterschied schon die Gattung betrifft.

² Zur Veranschaulichung der Grundlagen der Argumentation von *Metaphysik Iota 10* muss auf das erste Kapitel der *Kategorien-Schrift* hingewiesen werden, in welchem unter anderem Homonymie und Synonymie definiert werden: Wenn Ideen und konkrete Entitäten voneinander verschiedene Begriffe der Substanz haben, da die Eigenschaften „Vergänglich-Sein“ und „Unvergänglich-Sein“ sie wesensmäßig komplett voneinander scheiden, können Ideen und konkrete Entitäten nie synonym sein.

verursacht. Ich werde diejenigen Aussagen zitieren, durch welche Aristoteles die Unannehmlichkeit dieser Differenz und dieser Loslösung beleuchten will. Damit veranschaulicht Aristoteles, dass sich die These der verallgemeinerten Differenz und der verallgemeinerten Loslösung, welche – nach der Interpretation des Aristoteles – von den Befürwortern der Ideen vertreten wird, nicht in uneingeschränktem Maße verteidigen lässt: Denn sonst müsste diese These auf die Ideen selbst angewendet werden, so dass auch der Faktor, weshalb die Ideen sind, was sie sind, als von den Ideen losgelöst bewertet werden müsste. An der ersten Textstelle, *Metaphysik Zeta* 6, 1031a28-b3, weist Aristoteles darauf hin, dass, wenn die Position des Unterschiedes zwischen Entität und dem Faktor, weshalb eine bestimmte Entität eine bestimmte Eigenschaft hat, angenommen wird, weitere Entitäten vor den Ideen existieren würden:

«Ist jedoch dann notwendig, dass sie im Falle von denjenigen Entitäten, welche an sich bezeichnet werden (ἐπὶ δὲ τῶν καθ' αὐτὰ λεγομένων), dasselbe (ταὐτὸ) sind¹, wie wenn gewisse (τινες) Substanzen (οὐσίαι) existieren, vor denen (πρότεραι) andere Substanzen (οὐσίαι) und Naturen (φύσεις) nicht existieren, wie einige sagen, dass die Ideen (τὰς ἰδέας) sind? Denn wenn das Gute selbst (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν) und das Gut-Sein² (τὸ ἀγαθὸν εἶναι), das Tier (ζῷον) und das Tier-Sein³ (τὸ ζῷον εἶναι), das Seiend-Sein⁴ (τὸ ὄντι) und das Seiende (τὸ ὄν) voneinander verschieden sein werden, werden sowohl andere Substanzen (οὐσίαι) wie auch Naturen (φύσεις) wie auch Ideen (ἰδέαι) neben den erwähnten (παρὰ τὰς λεγομένας) Entitäten existieren, und diese werden frühere (πρότεραι) Substanzen (οὐσίαι) sein, wenn das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) Substanz (οὐσία) ist.»

Das Prinzip, welches die Argumentation leitet, besteht darin, dass das Wesen der Entität der Entität selbst vorausgeht, dessen Wesen es ist. Daher geht das Wesen der Idee der Idee selbst voraus (dies bildet eine Anwendung des Prinzips).

Die Argumentation funktioniert meiner Meinung nach folgendermaßen:

- a. Die Existenz der Idee wird angenommen.
- b. Die Idee wird als die Entität definiert, vor welcher keine andere

¹ Die Entitäten, in Bezug auf welche die Frage gestellt wird, ob es notwendig ist, dass sie dasselbe sind, sind Einzelnes und Wesen des Einzelnen (siehe dafür *Metaphysik Zeta* 6, 1031a15-21).

² D.h.: das Wesen des Guten.

³ D.h.: das Wesen des Tieres.

⁴ D.h.: das Wesen des Seienden.

Substanz und keine anderen Naturen existieren.

- c. Als Hypothese wird die Sachlage dargestellt, dass Idee und ihr Wesen nicht dasselbe sind.
- d. Das Wesen der Idee wird als eine vor der Idee bestehende Entität bewertet.
- e. Das Wesen ist Substanz.
- f. Das Wesen oder die Substanz der Idee geht der Idee voraus.
- g. Die Idee ist nicht die Entität, vor welcher keine andere Substanz und Natur existiert.

Zwischen der Behauptung „b“ und der Behauptung „g“ tut sich ein evidenter Widerspruch auf. Wenn die Idee tatsächlich existiert, muss die Idee dasselbe sein wie ihr eigenes Wesen; sonst können die Ideen unter keinen Umständen als Entitäten angesehen werden, vor welcher keine andere Entität existiert. An der zweiten Textstelle, *Metaphysik Zeta 6*, 1031b3-15, können die Ungereimtheiten beobachtet werden, die eintreten, wenn Essenzen und Ideen voneinander losgelöst werden:

«Und wenn diese (ἀπολελυμένοι) voneinander losgelöst sind, wird von den einen Entitäten kein Wissen vorliegen (ἐπιστήμη), und die anderen Entitäten werden hingegen nicht seiend sein (τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα) (ich verstehe unter Losgelöst-Sein (ἀπολελύσθαι), wenn weder dem Guten selbst (τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ) das Gut-Sein (τὸ εἶναι ἀγαθῷ)¹ zukommt, noch diesem zukommt, dass es gut (ἀγαθόν) ist): Denn auch Wissen jeder Entität liegt vor, wenn wir ihr Wesen kennen, und es verhält sich auf die gleiche Art und Weise bei Gut und bei allen anderen Entitäten, so dass, wenn das Gut-Sein (τὸ ἀγαθῷ εἶναι)² nicht gut (ἀγαθόν) ist, auch das Seiend-Sein (τὸ ὄντι)³ nicht seiend ist (ὄν) und das Eines-Sein (τὸ ἐνὶ) nicht eines (ἕν) ist; auf die gleiche Art und Weise existieren jedoch alle Wesen oder kein Wesen, so dass, wenn das Seiend-Sein nicht seiend ist (τὸ ὄντι ὄν), auch kein anderes Wesen ist. Überdies ist das, welchem das Gut-Sein (ἀγαθῷ εἶναι)⁴ nicht zukommt, nicht gut (ἀγαθόν). Es ist daher notwendig, dass das Gute und das Gut-Sein⁵ (ἀγαθῷ εἶναι), das Schöne und Schön-Sein (καλῷ εἶναι)⁶ eines sind, und dies gilt für alle Entitäten, die nicht in Bezug auf etwas anderes

¹ D.h.: das Wesen des Guten.

² D.h.: das Wesen des Guten.

³ D.h.: das Wesen des Seienden.

⁴ D.h.: das Wesen des Guten.

⁵ D.h.: das Wesen des Guten.

⁶ D.h.: das Wesen des Schönen.

ausgesagt werden (ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται), sondern an sich selbst (καθ' αὐτὰ) und erste (πρῶτα) sind; denn es genügt schon, wenn diese Lage besteht, auch wenn keine Formen (εἴδη) existieren, noch mehr genügt es aber, wenn Formen (εἴδη) existieren.»

Das Wissen richtet sich auf das Wesen: Konsequenterweise werden die Ideen, wenn sie von den Wesen losgelöst werden, zu unerkennbaren Entitäten. Demgegenüber werden die Essenzen, wenn sie von den Ideen losgelöst werden, zu nicht seienden Entitäten. Wenn das Seiend-Sein nicht seiend ist – denn es ist von der Idee losgelöst –, lässt sich dieser Vorgang auch auf die anderen Essenzen anwenden: Deswegen sind auch die anderen Essenzen nicht seiend. Das Gut-Sein ist nicht gut, das Seiend-Sein ist nicht seiend, das Eines-Sein ist nicht eines, und so weiter. Die Voraussetzung dieses Gedankenganges besteht darin, dass jede Idee als die Entität angesehen wird, welche selbst die Eigenschaft, die sie repräsentiert, ist und welche diese Eigenschaft übermittelt; infolgedessen ist die Idee des Seienden seiend, die Idee des Einen eine, die Idee des Guten gut. Wenn jegliche Entität von der Idee losgelöst wird, wird diese Entität auch als etwas, das im Verhältnis zur Idee fremd ist, angesehen. Dementsprechend tritt die folgende Konstellation ein:

- i. Das Wesen des Guten ist von der Idee des Guten und dementsprechend vom Merkmal der Idee „Gut“ losgelöst: Deswegen ist das Wesen des Guten nicht gut.
- ii. Das Wesen des Seienden ist von der Idee des Seienden und dementsprechend vom Merkmal dieser Idee „Seiend“ losgelöst: Daher ist das Wesen des Seienden nicht seiend.
- iii. Das Wesen des Einen ist von der Idee des Einen und mithin vom Merkmal dieser Idee „Eines“ losgelöst: Darum ist das Wesen des Einen nicht eines.

Die Essenzen können nicht von allen Entitäten losgelöst werden. Dieses ontologische Verbot ist immer unabdingbar; es erweist sich jedoch umso notwendiger, wenn Ideen existieren. Das Argument ist im Generellen gegen die nach Aristoteles geltende Auffassung der Befürworter der Ideen¹ gerichtet, nach denen die Idee immer anders als die Entitäten sei, welche durch die Idee eine bestimmte Eigenschaft besitzen.

¹ Es muss immer vor Augen gehalten werden, dass die hier vorliegenden Interpretationen der Idee immer die Interpretationen sind, die Aristoteles selbst erarbeitet.

8. *Metaphysik Lambda 5, 1071a17-29*

Um das Thema des Verhältnisses zwischen dem Bereich der allgemeinen Entitäten und dem Bereich der Einzelentitäten aufzugreifen, möchte ich jetzt einige Anmerkungen zur Textstelle *Metaphysik Lambda 5, 1071a17-29* zum Ausdruck bringen. Der Text sagt:

«Ferner muss man sehen, dass es möglich ist, einige Ursachen allgemein (τὰ μὲν καθόλου) anzugeben, andere nicht (τὰ δ' οὐ). Die ersten Ursachen (ἀρχαί) von allen Entitäten sind also dasjenige, welches der Wirklichkeit nach ein erstes, bestimmtes Dieses ist (τὸ ἐνεργεῖα πρῶτον τοῦ), und ein anderes, welches es der Potenz nach ist (ἄλλο ὃ δυνάμει). Jene allgemeinen Ursachen sind also nicht: Denn das Einzelne ist Ursache der einzelnen Entitäten (ἐκείνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον); denn der Mensch ist im Allgemeinen zwar Ursache des Menschen (ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου), aber es existiert kein Mensch im Allgemeinen (ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδεὶς), sondern Peleus ist Ursache des Achilleus, von dir ist die Ursache dein Vater, und dieses bestimmte B ist Ursache dieses bestimmten BA, im Generellen aber ist B Ursache des BA schlechthin (ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοῦ B τοῦ B τοῦ BA, ὅπως δὲ τὸ B τοῦ ἀπλῶς BA). Ferner, wenn (εἰ δὴ)¹ die Ursachen der Substanzen², wie es gesagt wurde, sind die Ursachen und die Elemente der Entitäten, welche nicht in derselben Gattung enthalten sind, anders außer der Analogie nach, wie es für Farben (χρωμάτων), für Klänge (ψόφων), für Substanzen (οὐσιῶν), für Quantität (ποσότητος) der Fall ist; und die Ursachen sind auch für die Entitäten voneinander verschieden, welche in derselben Art enthalten sind; sie sind nicht der Art nach voneinander verschieden, sondern sie sind voneinander verschieden, weil die Ursachen der einzelnen Entitäten voneinander verschieden sind (καὶ τῶν ἐν ταύτῃ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο), d.h., deine Materie und deine Form und deine Bewegursache und meine³ sind voneinander verschieden, sie sind jedoch nach der allgemeinen Formel dieselben

¹ Ich folge in diesem Zusammenhang der Rekonstruktion des altgriechischen Textes, die von Ross vorgeschlagen wurde (siehe dazu „Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with introduction and commentary by W. D. Ross“, Seiten 365-366).

² In diesem Zusammenhang muss der Text wahrscheinlich folgendermaßen ergänzt und vervollständigt werden: „wenn die Ursache der Substanzen Ursachen von allen Entitäten sind“ (ich stütze mich dafür auf die Rekonstruktion von Ross; siehe dazu die Analyse von Ross in „Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with introduction and commentary by W. D. Ross“, Seite 366).

³ D.h.: meine Materie, meine Form und meine Bewegursache.

(ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμὴ, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά).»

Aristoteles unterscheidet den Bereich der Grundstrukturen einerseits und den Bereich der Anwendungen dieser Grundstrukturen andererseits voneinander. Die Tatsache, dass keine allgemeinen Entitäten auf der Ebene der konkreten Entitäten zu finden sind, bedeutet nicht, dass keine Grundstruktur existiert. Die Grundstrukturen bilden den Rahmen, der dann von den Einzelentitäten sozusagen bevölkert wird; die Grundstrukturen gehören nicht dem raumzeitlichen Bereich an.

Innerhalb dieser Sachlage liegen eine partikuläre Materie, eine partikuläre Form und eine partikuläre Bewegursache vor, die aber in der allgemeinen Definition dieselben sind. Es darf ohne Zweifel von Ursachen in einem allgemeinen Sinne gesprochen werden; es muss aber in Erwägung gezogen werden, dass die Ursachen, welche als allgemein gedeutet werden, nicht als selbständig existierende Entitäten interpretiert werden können. Es kann wohl von Ursachen in einem allgemeinen Sinne gesprochen werden; es ist jedoch falsch, nach konkreten Ursachen zu suchen, die allgemein sind. Im Gegensatz dazu liegen immer individuelle Entitäten vor, wenn die eigentlichen konkreten Ursachen berücksichtigt werden: Peleus ist Ursache von Achilles, ein bestimmter Vater ist Ursache eines bestimmten Kindes, und ein bestimmtes B ist Ursache von einem bestimmten BA. Einzelnem folgt Einzelnes; Allgemeines folgt Allgemeinem. Die Bereiche der Realität dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Die Kette, oder, anders gesagt, die Verbindung der Ursachen sieht immer individuelle Entitäten vor, die ihrerseits Konkretisierungen von Universalien sind. Diese selbe Kette, diese selbe Verbindung sehen aber kein Allgemeines an und für sich als eine Konkretisierung vor: Die tatsächlichen Ursachen sind nie allgemein, sondern individuell. Innerhalb der raumzeitlichen Dimension treffen wir nie direkt auf allgemeine Entitäten, sondern ausschließlich auf Realisierungen von allgemeinen Entitäten¹.

Es ist in diesem Kontext auch auf andere bedeutsame Punkte zu verweisen, wie die Identität der Ursachen der Analogie nach und die Identität in Bezug auf die allgemeine Formel für die Elemente, welche der

¹ Ich verweise auf den Paragraphen 7, „Primitive Substances“, Seiten 154-173, vom Buch von E. J. Lowe, „The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time“, für die Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Individuellem.

nämlichen Art angehören: Im Falle von zwei Entitäten, wie z.B. von zwei Menschen, sind die Materie, die Form und die Bewegursache, obgleich sie der Zahl nach voneinander verschieden sind, ohnehin im Verhältnis zur allgemeinen Formel identisch. Es entsteht daraufhin die nachstehende ontologische Konstellation:

- i. Individuelle Form der Einzelentität.
- ii. Individuelle Materie der Einzelentität.
- iii. Individuelle Bewegursache der Einzelentität.
 - a) Nach der allgemeinen Formel identisch seiende Formen der Einzelentitäten (in Entsprechung zur selben Art).
 - b) Nach der allgemeinen Formel identisch seiende Materien der Einzelentitäten.
 - c) Nach der allgemeinen Formel identisch seiende Bewegursachen der Einzelentitäten.

Der Bereich der allgemeinen Entitäten bildet die Grundstruktur, die dann von den Einzelentitäten konkretisiert wird. Wir haben eine allgemeine Struktur auf der einen Seite vor uns, die für alle einzelnen Menschen und generell für jede Konkretisierung gültig ist; auf der anderen Seite haben wir einzelne Entitäten vor uns, die als eine Anwendung der allgemeinen Struktur gelten. Aristoteles zielt offensichtlich darauf ab, einen Bereich von allgemeinen Gesetzen, der für alle Einzelfälle gültig ist, von einem Bereich, der aus Einzelfällen besteht, zu unterscheiden. Der Bereich der allgemeinen Entitäten liefert uns die allgemeingültige Struktur; jener der Einzelentitäten liefert uns die Konkretisierung der Strukturen. Mit anderen Worten:

- Ein Mensch ist Ursache des Menschen; dies ist die Regel, das Naturgesetz, das biologische Gesetz.
- Der Mensch Peleus ist Ursache des Menschen Achilleus; dies ist die Anwendung des Naturgesetzes; es stellt die Anwendung des Naturgesetzes dar.

Die Tatsache, dass ein Mensch Ursache eines Menschen ist, stellt ein bestimmtes biologisches Gesetz dar, welches in den Einzelfällen seine eigene Anwendung findet. Die Tatsache, dass wir nicht das allgemeine Gesetz vor uns finden, sondern immer nur mit Einzelfällen konfrontiert werden, bedeutet nicht, dass das allgemeine Gesetz nicht existiert. Die Bereiche der Realität, in welchen Einzelfälle (Anwendung der Naturgesetze) einerseits und Gesetze andererseits existieren, sind zwar voneinander verschieden; sie gehören jedoch beide der Realität an. Der Bereich des Allgemeinen ist der Bereich des Naturgesetzes; der Bereich des

Einzelfalles ist der Bereich der Anwendung des Naturgesetzes oder des biologischen Gesetzes. Die Differenz zwischen den allgemeinen Strukturen der Realität und den Einzelentitäten der Realität könnte meiner Meinung nach auch folgendermaßen zum Ausdruck gebracht werden:

- Die allgemeinen Strukturen repräsentieren die Dimension des Möglichen.
- Die einzelnen Entitäten repräsentieren die Dimension des Aktuellen.
- Die einzelnen Entitäten repräsentieren die Realisierung, die Aktualisierung des Möglichen.

Der Bereich der Tatsachen wird uns immer mit Einzelentitäten konfrontieren; die Entitäten, die tätig sind, sind immer individuelle Entitäten. Der Bereich des Allgemeinen gibt uns die ontologischen Regeln, die ontologischen Gesetze, welche der Dimension der Einzelentitäten vorstehen; die Funktion der allgemeinen Entitäten besteht nicht in der tatsächlichen Handlung: Die Tätigkeit ist der Bereich und die Existenzweise der biologischen Einzelentitäten. Die Funktion und die Existenzweise der allgemeinen Entitäten gehört dem Bereich der Naturgesetze an¹.

9. Wesen und Konkretisierung: Die Textstellen *De Caelo* I, 277b27-278a21 und *Metaphysik Zeta* 15, 1039b20-27

Um jetzt das Thema des Unterschiedes zwischen den Bereichen der Realität weiter zu entwickeln, möchte ich zwei Textstellen in Betracht ziehen, die im Kapitel *De Caelo* I 9 und im Kapitel *Metaphysik Zeta* 15 enthalten sind. Durch diese Textstellen lässt sich das Vorliegen der Bereiche von Eigenschaften an und für sich einerseits und von Konkretisierungen von Eigenschaften andererseits feststellen. Der grundlegende ontologische Aspekt, der aus diesen Textstellen herauskommt, besteht darin, dass jede Einzelentität immer eine konkretisierte Eigenschaft ist; jede Einzelentität ist aus ihrer eigenen ontologischen Verfassung heraus eine konkretisierte

¹ Ich verweise für eine Analyse des Begriffes „Naturgesetz“ auf die Studien von D. M. Armstrong, „What is a Law of Nature?“, und „A World of States of Affairs“, auf die Studien von B. Ellis, „Scientific Essentialism“, und „The Metaphysics of Scientific Realism“, und auf die Studien von E. J. Lowe, „The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science“ und „More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms“, die ich in der Bibliographie erwähne.

Eigenschaft. Aristoteles individualisiert innerhalb von *De Caelo* die Essenz des Kreises zum konkreten Kreis und die Essenz des Himmels zum konkreten Himmel; innerhalb von *Metaphysik Zeta* 15 individualisiert Aristoteles die Essenz des Hauses zum konkreten Haus. Der Inhalt einer wesentlichen Eigenschaft wird in den Einzelentitäten konkretisiert, d.h., er wird zu den Einzelentitäten individualisiert, wobei „Individualisiert-Werden“ in diesem Zusammenhang heißt, dass das Wesen die Gestalt, die Form an und für sich zum Wesen, zur Gestalt und zur Form einer bestimmten Einzelentität werden. Meiner Meinung nach geht diese Grundstruktur all den anderen Unterscheidungen voraus:

- Für jede Einzelentität gilt, dass sie eine konkretisierte Eigenschaft ist, die ihre Essenz bildet.
- Ein Grundverhältnis der Realität besteht im Instantiationsverhältnis: Jede Einzelentität ist eine konkretisierte Eigenschaft, die für diese selbe Einzelentität das Wesen darstellt.

In *De Caelo* I 9, 277b27-278a21 findet sich eine Analyse, die meiner Ansicht Elemente über die Merkmale der Einzelentitäten als Konkretisierungen einer ihnen entsprechenden Essenz liefern kann:

«Lasst uns sagen, dass nicht nur ein (εἷς) Himmel¹ existiert, sondern², dass es auch unmöglich ist, dass mehrere³ (πλείους) existieren, und ferner, dass der Himmel ewig ist, da er unvergänglich und unentstanden ist, indem wir zuerst dieses Thema untersuchen. Denn es schiene denjenigen, die auf diese Art und Weise das Thema betrachten, dass es unmöglich ist, dass der Himmel ein und alleinig ist: Denn bei all den Entitäten, sowohl bei denjenigen Entitäten, die von Natur aus bestehen und entstanden sind, wie auch bei denjenigen Entitäten, die durch Kunst bestehen und entstanden sind, sind die Gestalt (μορφή) an und für sich (αὐτὴ καθ' αὐτήν) und die mit der Materie gemischte Gestalt (μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης)⁴ etwas voneinander Verschiedenes (ἕτερόν), wie z.B. bei der Kugel die Form (τὸ εἶδος) und die goldene und die eiserne Kugel etwas voneinander

¹ D.h.: ein einziger Himmel.

² Es ist gemeint: „sondern lasst uns sagen, dass...“

³ D.h.: mehrere Himmel.

⁴ Es ist zu bemerken, dass Aristoteles zwischen dem Begriff der Gestalt an und für sich und dem Begriff der Gestalt, die mit der Materie gemischt ist, unterscheidet (diese Differenz entspricht der Differenz zwischen Gestalt an und für sich und individualisierter Gestalt).

Verschiedenes (ἕτερον) sind¹, und wiederum sind beim Kreise die Gestalt (μορφή) und der eiserne und hölzerne Kreis Entitäten, die voneinander verschieden sind (ἕτερα)²; denn wenn wir das Wesen (τί ἦν εἶναι) der Kugel oder des Kreises angeben, werden wir in der Formel (λόγῳ) Gold oder Erz nicht erwähnen, da diese zur Substanz (τῆς οὐσίας) nicht gehören³; falls es sich hingegen um die eiserne oder goldene Kugel handelt, werden wir Gold oder Erz erwähnen, auch falls wir nichts anderes als die einzelne Entität (ἄλλο τι παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον) begreifen (νοῆσαι) oder auffassen (λαβεῖν) können. Denn nichts hindert, dass diese Lage manchmal eintritt, wie z.B. wenn ein Kreis allein (μόνος) aufgefasst würde: Denn das Kreis-Sein (τὸ κύκλῳ εἶναι) und das Dieses-Kreis-Sein (τῷδε τῷ κύκλῳ)⁴ werden nichtsdestoweniger anders (ἄλλο) sein⁵, und das Eine davon ist Form (εἶδος), das Andere aber ist Form in der Materie (εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ) und ist ein den einzelnen Entitäten Angehörendes⁶ (τῶν καθ' ἕκαστον). Da also der Himmel wahrnehmbar (αἰσθητός) ist, würde der Himmel den einzelnen Entitäten angehören⁷ (τῶν καθ' ἕκαστον): Denn das ganze Wahrnehmbare⁸ bestand⁹ in der Materie¹ (ἐν τῇ ὕλῃ ὑπῆρχεν). Wenn er aber den einzelnen

¹ In diesem Zusammenhang unterscheidet Aristoteles zwischen Form an und für sich und Form in der Materie.

² In diesem Kontext kann die Unterscheidung zwischen Gestalt an und für sich und Gestalt in der Materie beobachtet werden.

³ Die Tatsache, dass die materiellen Bestandteile nicht zur Substanz gehören, ist ein wichtiger Punkt, der in einer weiteren Analyse behandelt werden wird.

⁴ Die Differenz zwischen dem Wesen an und für sich und dem Wesen, welches in den Einzelentitäten konkretisiert ist, wird damit ersichtlich.

⁵ D.h.: Das-Kreis-Sein und das Dieses-Kreis-Sein werden voneinander verschieden sein; sie gehören voneinander verschiedenen Bereichen der Realität an.

⁶ D.h.: ein dem Bereich der Einzelentitäten Angehörendes.

⁷ D.h.: Der Himmel würde dem Bereich der Einzelentitäten angehören.

⁸ D.h.: der ganze Bereich der wahrnehmbaren Entitäten; all die wahrnehmbaren Entitäten existieren im Bereich des Materiellen: Sie bestehen in der Materie, im materiellen Bereich.

⁹ Ich behalte im Unterschied zu anderen Übersetzern die Übersetzung in der Vergangenheitsform bei, denn die Verwendung einer vergangenen Zeit kommt in diesem Zusammenhang dem Ziel des Wiederaufgreifens von einer im Voraus festgestellten Lage nach. Der Sinn ist: „Denn es wurde festgestellt, dass das ganze Wahrnehmbare im Bereich der Materiellen besteht.“ Eine alternative Übersetzung, die auf die Verwendung des Präsens zurückgreift, ist: „Denn das ganze Wahrnehmbare besteht in der Materie.“

Entitäten (τῶν καθ' ἕκαστον) angehörte², wären etwas voneinander Verschiedenes (ἕτερον) das Dieser-Himmel-Sein (τῷδε τῷ οὐρανῷ εἶναι) und das Himmel-Sein schlechthin (οὐρανῷ ἀπλῶς)³: Etwas voneinander Verschiedenes (ἕτερον) ist also dieser Himmel (ὄδε ὁ οὐρανός) und Himmel schlechthin (οὐρανός ἀπλῶς)⁴, und der eine gilt als Form (εἶδος) und Gestalt (μορφή), der andere hingegen gilt als ein mit der Materie Gemischtes (τῇ ὕλῃ μεμιγμένον). In allen Fällen, in welchen eine Gestalt (μορφή) und eine Form (εἶδος) existieren, existieren entweder mehrere einzelne Entitäten⁵ oder es ist möglich, dass mehrere einzelne Entitäten (τὰ καθ' ἕκαστα) existieren. Denn sowohl wenn Formen (εἶδη)⁶ existieren, wie einige sagen, ist es notwendig, dass diese Lage eintritt, wie auch es nichtsdestoweniger notwendig ist, dass sie eintritt, auch wenn keine Entität von solchen Entitäten, die getrennt (χωριστὸν) sind, existiert: Denn wir sehen das Folgende bei allen Entitäten, d.h., dass in allen Fällen, in welchen die Substanz in Materie (ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ) ist, all die Entitäten, welche die gleiche Form (τὰ ὁμοιοειδῆ) haben, mehrere (πλείω) und unendlich (ἄπειρα) sind, so dass entweder mehrere Himmel existieren oder es möglich ist, dass mehrere Himmel existieren.»

Auf der Basis der Textstelle von *De Caelo* können wir folgende Unterscheidungen zwischen Bereichen von Entitäten beobachten, die meiner Meinung nach zu einer gesamten Strategie des Aristoteles bezüglich der Grundstruktur der Ontologie gehören:

- Form / Form in der Materie.
- Gestalt / Gestalt mit Materie.
- Wesen / Individualisiertes Wesen.

¹ D.h.: Der ganze Bereich der wahrnehmbaren Entitäten gehört dem Bereich der materiellen Entitäten an, die alle ausnahmslos Einzelentitäten bilden; daher sind all die Entitäten, die wahrnehmbar sind, individuelle Entitäten.

² D.h.: wenn er dem Bereich der Einzelentitäten angehörte.

³ Auch in diesem Falle kann die Differenz zwischen Wesen an und für sich und dem konkretisierten Wesen festgestellt werden.

⁴ In diesem Falle kann die Differenz zwischen dem konkretisierten Himmel und dem Himmel an und für sich beobachtet werden.

⁵ D.h.: In allen Fällen, in welchen die Form oder, anders gesagt, die Gestalt existieren, ist es möglich, dass eine Pluralität von Konkretisierungen der Form oder der Gestalt existiert.

⁶ In diesem Zusammenhang deutet Aristoteles auf die Hypothese hin, dass platonische Ideen existieren, um zu behaupten, dass auch in diesem Falle eine Pluralität von Konkretisierungen existieren würde.

- Form / Form in der Materie.
- Form und Gestalt / Gemischtes mit Materie.

Es ist darauf hinzuweisen, dass das, was wahrnehmbar ist und mit der Materie gemischt ist, immer dem Bereich der Konkretisierungen und der Einzelentitäten angehört. Aristoteles unterscheidet zwischen Wesen, Form, Substanz, die als Programme, als Inhalte gelten, und Konkretisierungen, die den materiellen Einzelentitäten entsprechen. Das Wesen des Himmels an und für sich und der konkrete Himmel sind voneinander verschieden: Himmel an und für sich drückt das Wesen des Himmels aus; hier haben wir keine Konkretisierung vor uns. Der konkretisierte Himmel gehört hingegen dem Bereich der Einzelentitäten an. Während im Falle des Wesens die Position in der Realität des Wesens des Himmels an und für sich nicht diejenige der Einzelentitäten ist, ist die Position des konkretisierten Himmels unmittelbar die Position der konkretisierten Einzelentität. Ein Übergang erfolgt bei jedem Konkretisierungsverfahren, durch welchen ein Wesen an und für sich (in diesem Falle das Wesen an und für sich des Himmels) zur Einzelentität individualisiert wird. Im Generellen wird ein Wesen an und für sich bei jeglichem Realisierungsprozess zu diesem individualisierten Wesen.

Die aristotelische Analyse, die an der zitierten Textstelle der Schrift „*De Caelo*“ zu finden ist, entspricht meiner Meinung nach zumindest in Bezug auf einige Aspekte jener der Textstelle *Metaphysik Zeta* 15, 1039b20-27. Beide Texte scheinen, miteinander verwandt zu sein: Denn genauso, wie Aristoteles in *De Caelo* zwischen Wesen / Form / Gestalt einerseits und Einzelentität andererseits unterscheidet, unterscheidet er in *Metaphysik Zeta* 15, 1039b20-27 zwischen Ganzem einesteils und Formel andernteils. Der Text sagt:

«Da das Ganze (τό σύνολον) und die Formel (λόγος) voneinander verschiedene Substanzen¹ (οὐσία ἑτέρα) sind (ich meine, dass die eine so seiende Substanz der mitsamt der Materie genommene Formel (σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος) ist, die andere hingegen die Formel schlechthin (ὁ λόγος ἀπλῶς) ist), von denjenigen, welche also in dieser Weise gesagt werden, liegt Vergehen (φθορά) vor (und liegt tatsächlich auch Entstehen (γένεσις) vor); von der Formel liegt hingegen kein Prozess wie Vergehen vor

¹ Es handelt sich um verschiedene Werte von Substanz: Substanz als die Einzelentität (als die Konkretisierung) und Substanz als Formel, d.h. als Wesen an und für sich ohne Bezugnahme auf eine bestimmte Einzelentität.

(es liegt tatsächlich auch das Entstehen nicht vor, denn nicht das Haus-Sein (τὸ οἰκία εἶναι) entsteht, sondern das Dieses-Haus-Sein (τὸ τῆδε τῆ οἰκία))¹, sondern die Formeln sind und sind nicht ohne Entstehen und ohne Vergehen; denn es ist gezeigt worden, dass niemand sie erzeugt oder sie hervorbringt.»

Aristoteles unterscheidet gerade zwischen dem Ganzen und der Formel (es dürfte meiner Meinung nach auch gesagt werden, dass er zwischen dem Ganzen und der in generellem Sinne genommenen Essenz differenziert). Formel bilden gegebene Vorlagen; was hervorgebracht wird, ist immerhin eine Konkretisierung dieser Formel. Es ist zudem bemerkenswert, dass Aristoteles beide Entitäten als Substanzen erachtet; Substanz ist sowohl:

- mit der Materie genommene Formel;
- Formel².

Durch diese Definition von Substanz kann es festgestellt werden, dass Aristoteles eine Pluralität von Entität zulässt, welche den Wert von Substanz besitzen.

Es ist klar, dass nicht das Wesen an und für sich, sondern das individualisierte Wesen entsteht. Es ist in Verbindung zum Text von *De Caelo* wichtig, zu sagen, dass in vorliegenden Kontext Aristoteles zwischen

¹ Die Ähnlichkeiten zwischen den Textstellen von *De Caelo* und von *Metaphysik Zeta* 15 in Bezug auf die Ausdrücke des konkretisierten Wesens sind meiner Meinung nach offensichtlich.

² Die Hypothese könnte diesbezüglich aufgestellt werden, ob Gestalt, Form und Wesen an und für sich eigentlich reinen Klassifikationen des Intellektes entsprechen, ohne dass sie tatsächlich unabhängig existierende Entitäten bilden. Ich glaube persönlich nicht, dass Aristoteles, wenn er von Gestalt, Wesen, Form im Allgemeinen spricht, von Entitäten spricht, die einfach Klassifikationen des Intellektes sind. Es muss diesbezüglich unterschieden werden, ob als Gestalt, Wesen und Form Gestalt, Wesen und Form eines Artefaktes oder Gestalt, Wesen und Form einer lebenden Entität genommen werden. Im letzteren Falle bilden Form, Gestalt und Wesen meiner Meinung nach einen Inhalt, der im Verhältnis zum Subjekt unabhängig und selbständig ist. Die entsprechende Einzelentität entsteht infolgedessen unabhängig vom Subjekt. Hingegen hängt jedwedes Artefakt vom Subjekt ab, welches das Artefakt realisiert. Im Falle von Artefakten könnte von Klassifikationen des denkenden Subjektes gesprochen werden, während das Subjekt im Falle der unabhängigen Entitäten den Inhalt des Wesens lediglich feststellt. Ohne das denkende Subjekt würde das Artefakt auch inhaltlich nicht existieren, während die Form der biologischen Entitäten auch ohne das denkende Subjekt existieren.

Formel und Formel mit der Materie genommen, zwischen Wesen an und für sich und individualisiertem Wesen unterscheidet. Es entsteht immer ein individualisiertes Wesen des Hauses, und zwar in dem Sinne, dass nicht das Wesen des Hauses an und für sich, sondern immer ein individuelles Exemplar des Hauses entsteht. Der Bereich des Individuellen, des Einzelnen muss vom Bereich der Programme, der Inhalte für die Realisierung unterschieden werden. Innerhalb der raumzeitlichen Dimension werden wir immer auf Konkretisierungen von Inhalten treffen, nicht auf die Inhalte an und für sich.

10. Schlussbemerkungen

In dieser Studie sind einige Aspekte des aristotelischen Verfahrens in Bezug auf die Revision der Ontologie untersucht worden:

- Die Inkompatibilität zwischen Gattung und Idee ist zuerst eruiert worden.
- Weitere aristotelische Kritiken an der Ontologie der Ideen wie die Kritik, die im Kapitel *Metaphysik Iota 10* entfaltet wird, sind berücksichtigt worden.
- Einige aristotelische Textstellen, welche die Unterscheidung zwischen Bereichen der Realität darlegen, sind dann in Betracht gezogen worden.

In künftigen Analysen werden weitere Aspekte der aristotelischen Ontologie in Betracht gezogen werden.

Bibliographie

- ARISTOTELES, *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz (ed. Wellmann). Auf der Grundlage der Bearbeitung von H. Carvallo und E. Grassi; neu herausgegeben von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994.
- ARISTOTELES' *Metaphysik*, Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E). Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Christ. 3., verbesserte Auflage, Hamburg 1989.
- ARISTOTELES' *Metaphysik*, Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Christ. 3., verbesserte Auflage, Hamburg 1991.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*. Übersetzt und eingeleitet von T. A. Szlezák, Berlin 2003.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Würzburg 2003.

- ARISTOTELES, *Peri Ideon* (Über Ideen – Beweise der Akademiker), übersetzt von A. Graeser und mit einer Einleitung versehen von A. Malmshemer, in: «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 3 (1998), Seiten 122-143.
- ARISTOTELES, *Topik* (Organon V). Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von E. Rolfes. Mit einer Einleitung von H. G. Zekl, Hamburg 1992.
- ARISTOTELES, *Topik – Topik*, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl. Griechisch-Deutsch, Hamburg 1997.
- ARISTOTELES, *Über den Himmel*. Übersetzt und erläutert von A. Jori, Berlin 2009.
- ARISTOTELES, *Über den Himmel – Vom Werden und Vergehen*. Herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von P. Gohlke, Paderborn 1958.
- ARISTOTELES, *Vom Himmel – Von der Seele – Von der Dichtkunst*. Übersetzt, herausgegeben und für die vorliegende Ausgabe mit einer neuen Vorbemerkung versehen von O. Gigon, München 1987.
- ARISTOTELIS *De Caelo Libri Quattuor*. *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit* D. J. Allan, Oxford 1955.
- ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta*. *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit* W. D. Ross, Oxford 1955.
- ARISTOTELIS *Metaphysica*. *Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit* W. Jaeger, Oxford 1957.
- ARISTOTELIS *Metaphysica*, ed. H. Bonitz, 2 Bde, Bonn 1848-1849.
- ARISTOTELIS *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri; ed. Academia Regia Borussica; accedunt fragmenta, scholia, index aristotelicus/ addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit O. Gigon, 5 Bde, Berlin-West 1960-1987.
- ARISTOTELIS *Topica et Sophistici Elenchi*. *Recensuit Brevique Adnotatione Critica Instruxit* W. D. Ross, Oxford 1991.
- ARMSTRONG, D. M., *What is a Law of Nature?*, Cambridge, UK 1983.
- ARMSTRONG, D. M., *A World of States of Affairs*, Cambridge, UK 1997.
- BOSTOCK, D., *Aristotle Metaphysics: Book Z and H*, Oxford 1994.
- BURNYEAT, M. (Hrsg.), *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1979.
- COPI, I. M., *The Theory Of Logical Types*, London 1971.
- ELLIS, B., *Scientific Essentialism*, Cambridge, UK 2001.
- ELLIS, B., *The Metaphysics of Scientific Realism*, Durham 2009.
- FREDE, M. – Patzig, G., *Aristoteles ,Metaphysik Z*. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band Einleitung Text und Übersetzung. Zweiter Band Kommentar, München 1988.
- KUNG, J., *Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument*, in: «Phronesis», XXVI, 3 (1981), Seiten 207-247.
- LESZL, W., *Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*. Edizione critica del testo a cura di Dieter Harlfinger, Firenze 1975.

- LIDDELL, H. G. – Scott, R., A Greek-English lexicon: with a revised supplement 1996 / compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Rev. and augm. throughout by H. Stuart Jones, 9 ed., new suppl. added, Oxford 1996.
- LOWE, E. J., The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time, Oxford 1998.
- LOWE, E. J., The Four-Category Ontology: A *Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006.
- LOWE, E. J., More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms, Malden (Massachusetts)/Oxford 2009.
- PLATONIS Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Tomus I Tetralogias I-II Continens. Euthyphro Apologia Socratis Crito Phaedo Cratylus Theaetetus Sophista Politicus, Oxford 1900.
- PLATONIS Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Tomus II Tetralogias III-IV Continens. Parmenides Philebus Symposium Phaedrus Alcibiades I, II, Hipparchus Amatores, Oxford 1901.
- ROSS, W. D., Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford 1924.
- SEGALERBA, G., Semantik und Ontologie: Drei Studien zu Aristoteles, Bern 2013.
- SEGALERBA, G., Das Manifest für eine neue Ontologie: *Metaphysik* My 10, in: «Revue Roumaine de Philosophie», Volume 52, Issue 2, July-December 2015, Seiten 209-237.
- SEGALERBA, G., Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen! (1. Teil), in: «Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie», Nr. 40 (2017/2), Seiten 91-183.
- ZADRO, A., Aristotele. I Topici. Traduzione Introduzione e Commento di Attilio Zadro, Napoli 1974.

**MANTIQUE HUMAINE ET MANTIQUE DIVINE.
LA CRITIQUE DES FORMES COMMUNES DE LA DIVINATION
PAR JAMBLIQUE**

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *Concerned with an ethical and ontological model of man aimed at his fulfillment in divine perfection, Iamblichus criticizes the principal human forms of divination, in order to describe, as opposed to them, the authentic form of divination, namely sacred or divine divination. Its principle is the following: the knowledge of the cause and essence of becoming leads us to the knowledge of the future. The ability to make predictions about the future is only granted to the gods, because they have a universal knowledge, but the gods offer their power to men that are capable to participate in the divine. This sacred divination occurs only in theurgy, which ultimate goal is the union of the theurgist with divinity, and the authentic divination is the crowning of the theurgy.*

Keywords: *human divination, sacred divination, signs of the gods, natural intuition, divine enthusiasm, divine dreams, theophoria; divination by oracles, divination by light, theurgy.*

Brèves considérations introductives

Depuis toujours l'avenir a exercé une fascination indéniable sur les gens, qui ont développé au fil du temps de nombreuses façons par lesquelles ils ont essayé de le connaître avant qu'il ne devienne présent. Notamment dans l'Antiquité les formes de prédire l'avenir ont été très variées et appréciées non seulement dans la vie ordinaire, mais aussi par l'Etat, qui a institutionnalisé de pareilles pratiques. En ce qui concerne les philosophes Gréco-Romains, longtemps ils n'ont pas accordé une attention particulière aux pratiques divinatoires, qu'ils ne croyaient pas très liées à la philosophie. Seulement les Stoïciens, à cause de leur conception sur le destin (lat. *fatum*, gr. εἴμαρμένη – *eimarméne*), croyaient dans un déterminisme universel dont le mécanisme pourrait être connu par les divers pratiques divinatoires, mais ils ont été fermement combattus par Cicéron dans son ouvrage *De divinatione*.

¹ University of Craiova, Romania.

Mais la situation a radicalement changé depuis les premiers siècles après Jésus-Christ, quand l'influence des cultes orientaux est devenu si puissant dans l'Empire Romain que les philosophes ont été irrésistiblement attirés par la possibilité de combiner la raison avec l'irrationnel dans leur pensée. Ceux qui ont illustré le plus spectaculairement cette tendance ont été les philosophes néoplatoniciens après Plotin, à partir de Porphyre, mais surtout de Jamblique.

Ce dernier, dans *Les Mystères d'Égypte* (gr. Περί τῶν αἰγυπτίων μυστηρίων – *Perí tón aigyptíon mysteríon*; lat. *De mysteriis*)¹, s'efforce de rejeter systématiquement les réticences que Porphyre exprimait dans *Lettre à Anébon* sur le culte ritualiste des dieux comme moyen d'élever l'âme vers le divin. Son but est de justifier philosophiquement la théurgie, vue comme un ensemble de pratiques fondées sur une science divine révélée et extrêmement précise, un haut niveau de spiritualité (obtenu philosophiquement) et un comportement éthique exemplaire. Dans ce contexte, Jamblique considère que la plus élevée de ces pratiques, celle qui couronne la théurgie en lui permettant d'atteindre sa fin, soit l'art de la divination (μαντική τέχνη – *mantiké téhne*).

Mais pour rendre crédible ce statut très spécial de la divination il devait renverser la conception habituelle sur la nature de la divination et critiquer la façon dont elle était pratiquée dans la plupart de ses formes traditionnelles. Pour cela Jamblique établit qu'il y a deux sortes de mantique (gr. μαντεία – *he manteía* ori ἡ μαντική – *he mantiké*) ou divination (lat. *divinatio*): l'une humaine et l'autre divine.

1. La mantique humaine

La mantique humaine (ἀνθρώπινα μαντεία – *anthrópina manteía*) a des nombreuses formes, qui aboutent aux divers résultats dans leurs efforts de connaître ou de prévoir (πρόγνωσις – *prógnosis*) l'avenir (τὸ μέλλον – *tó méllon*). Dans son ouvrage, Jamblique ne présente pas toutes ces formes, mais seulement les plus importantes ou les plus communes, celles qui expriment leurs principales catégories.

¹ Le titre complet du livre de Jamblique, établie par Marsilio Ficino dans le XV^e siècle, est : *De mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum Assyriorum*.

1.1. La mantique imparfaite

a. La mantique réalisée par la captation des signes divins

Une première catégorie est représentée par l'observation des entrailles des animaux sacrifiés (ἱεροσκοπία – *hieroskopía*), le vol des oiseaux (ὄρνιθομαντεία – *ornithomanteía*) et les mouvements des corps célestes (ἀστρομαντεία – *astromanteía*). A toutes ces pratiques, Jamblique accorde une certaine crédibilité, parce qu'il réussit à établir une liaison entre eux et la volonté (βούλησις – *boulesis*) divine.

Par exemple, l'examen des entrailles nous révèle parfois le manque des diverses parties intérieures du corps sans lesquelles n'est pas possible la vie (ζωή – *zoé*); le vol des oiseaux et, notamment, leur comportement étrange sont dirigés dans une grande mesure par les dieux (θεοί – *theoí*); enfin, les mouvements des astres sont subordonnés totalement à la volonté des dieux, ainsi que les hommes peuvent déduire celle-ci s'ils accordent suffisante attention au ciel (οὐρανός – *ouranós*), et deviner, ainsi, quelques-unes des évènements futures.

L'explication générale pour toutes ces réussites de la divination humaine est que les dieux utilisent tous les phénomènes naturels et tous les êtres (τὰ ὄντα – *tá ónta*) qui vivent sur terre ou dans l'aire pour transmettre aux hommes des signes (σημεῖα – *semeía*) à partir desquels ceux-ci peuvent faire des déductions rationnelles avec un degré plus ou moins de probabilité en ce qui concerne l'avenir. Les signes divins se trouvent partout dans le monde (περὶ πάντα τὸν κόσμον – *perí pánta tón kósmov*), donc ils ne sont pas seulement dans les trois types d'objets au-dessus mentionnés, mais même dans les plus simples et humbles choses du monde, comme « des cailloux, des bâtons, du bois, des pierres, du blé, de la farine »¹ qui expriment toute autres manières dans lesquelles peut s'exercer la mantique humaine.

«...l'art de la mantique (...) use de certains signes divins exécutés par les dieux selon diverses modes. A partir des signes divins, selon la parenté des sujets avec les signes montrés, l'art conjecture et devine de son mieux l'oracle, en inférant de certaines probabilités. Or les dieux font les signes par l'intermédiaire de la nature qui est à leur service pour la production des phénomènes, la nature en général et celle des êtres particuliers, ou

¹ Jamblique, *Les Mystères d'Égypte* III 17,141, texte établie et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 123.

par les démons générateurs qui, présidant aux éléments du tout et aux corps particuliers, aux animaux et à tout ce qui est dans le monde, amènent les phénomènes sans difficulté comme il semble bon au dieu. Ces démons révèlent symboliquement l'intention du dieu. »¹

Ce type de mantique, qui fait appel aux signes des dieux, perçues par des divers intermédiaires, peut obtenir des résultats plus ou moins importants en fonction de la capacité de l'homme d'interpréter les signes ou les symboles (σύμβολα – *sýmbola*), sans atteindre, pourtant, une connaissance (γνώσις – *gnósis*) réelle, la seule qui garantit une prévision correcte (ἀψευδής – *apseudés*), sans aucun doute, de l'avenir. Mais elle exprime la meilleure performance que peut atteindre la mantique humaine. Tous les autres, qui font appel exclusivement aux facultés psychiques et intellectuelles des hommes arrivent tout au plus aux résultats relatifs, incertains, douteuses, sinon même faux et mystificateurs.

b. La mantique fondée sur la connaissance théorique et pratique commune

Par exemple, il y a une science humaine de prévoir l'avenir dans l'art de la navigation (κυβερνητική τέχνη – *kybernetiké téchne*) et dans la médecine (ιατρική τέχνη – *iatriké téchne*), dont les spécialistes peuvent anticiper l'évolution du temps probable, d'une maladie (νόσημα – *nósema*) ou d'une guérison, parce qu'ils font des analogies et des déductions en tenant compte de la connaissance donnée par leur métier et de leur expérience antérieure. Il ne s'agit pas ici d'interpréter les signes des dieux, mais seulement de «lire» les signes de la nature (φύσις – *fýsis*) ou du corps (σῶμα – *sóma*), et ces prévisions sont toujours assez problématiques, car elle n'est pas fondée sur une connaissance réelle, de leurs causes (αἰτίαι – *aitíai*).

«...par suite, même si les arts comme la navigation ou la médecine comporte la science de prévoir l'avenir, celle-ci n'a rien de commun avec la prescience divine ; car ils calculent l'avenir par analogie et sur des vraisemblances, conjecturent d'après des signes et encore pas toujours dignes de foi ni liés d'une façon constante à ce qu'ils annoncent et dont les signes sont les indices. Au contraire, la providence divine pour l'avenir est précédée d'une connaissance sûre, d'une foi inébranlable à

¹ *Ibid.*, III 15,135, p. 119.

partir des causes, d'une compréhension indissolublement liée de tous les phénomènes entre eux, d'une reconnaissance, qui demeure toujours identique, de toutes choses comme présentes et déterminées.»¹

Ainsi, puisque la connaissance humaine du monde est par définition précaire, car elle est obtenue grâce à des capacités cognitives humaines limitées, elle ne peut pas réaliser de performances remarquables dans la prospective ou la divination de l'avenir (τοῦ μέλλοντος μαντεία-*toú méllontos manteía*).

c. La mantique par intuition naturelle

Une autre méthode humaine de connaître les événements futurs est par l'intuition (ἐπιβολή – *epibolé*) naturelle, qui est une qualité spéciale, innée de certains individus. Celle-ci est, en fait, une prémonition ou un pressentiment apparentée à la préperception naturelle des animaux qui, à cause de l'acuité de leur sens, peuvent sentir des changements qui se déroulent dans les endroits éloignés de leur place mais qui vont produire bientôt des effets là-bas.² En tout cas, ces prémonitions n'expriment pas la capacité humaine de saisir la soi-disant sympathie universelle des choses (συμπάθεια τοῦ παντός – *sympátheia toú pantós*), qui permettrait à celles-ci de transmettre des informations entre eux. Tout au plus, elles peuvent saisir, dans une manière obscure et par hasard, des signes ou des images de la connaissance divine, d'où elles empruntent la plus grande partie de leur performance divinatoire. Mais ces prémonitions sont aveugles, sans aucune précision et aléatoires, parce que l'interprétation qu'elles donnent aux signes divins est déroutant, atteignant ainsi seulement des simulacres de la vérité (φαντάσματα τοῦ ἀληθοῦς – *fantásmata toú alethoús*). Cela signifie que les données naturelles de l'homme ne le qualifient en aucune manière pour la réalisation d'une divinité de qualité, qui est le privilège des êtres surnaturels.

«Si telle est l'œuvre divine réellement divinatoire, qui ne rougirait de présenter la nature sans pensée, qui n'achève pas les êtres qui viennent à l'existence, comme si elle produisait en nous une disposition à la divination et y déposait à un degré plus ou moins grand cette aptitude ?

¹ *Ibid.*, III 26, 163, p. 136.

² *Ibid.*, III 26, 162, p. 135.

Là où les hommes, en effet, ont reçu de la nature des amorces de leur perfection propre, certaines aptitudes précèdent même la nature; mais là où aucune œuvre humaine ne sert de but et où la fin ne dépend pas de nous, tandis qu'un bien divin plus ancien que notre nature nous est préalablement attribué, on ne saurait jamais supposer un don naturel; car c'est de ce dont les perfections existent que se produisent les préparations imparfaites. Ces deux dispositions sont humaines; mais ce qui n'existe pas en nous comme hommes ne tiendra jamais de la nature une préparation; d'une mantique divine il n'y a donc aucun germe en nous de par la nature;»¹

Il est donc possible d'atteindre une science divinatoire (τὸ μέλλον μάθησις – *tó méllon máthesis*) humaine, fondée sur l'intuition, l'analogie (ἀναλογία – *analogía*) et probabilité, sur la capacité d'évaluation, d'estimation et de déduction à partir d'une situation donnée et en utilisant diverses connaissances obtenues précédemment, mais celle-ci n'a aucune précision. Cependant, en dépit de leurs grandes imperfections, ces formes de la mantique humaine présentées auparavant sont capables d'anticiper en quelque sorte les événements futurs, mais, la plupart du temps, leurs réalisations sont dues à l'aide reçue, sous une forme ou une autre, par les dieux.

1.2. La fausse mantique

a. La mantique par la fausse invocation des dieux

Mais il y a des autres formes de la divination qui ne font qu'induire en erreur les hommes, en leur offrant des fausses prévisions. Celles-ci n'ont aucun fondement cognitif réel mais elles sont trompeuses et entièrement nuisibles. Jamblique nous dit qu'elles sont des «mensonges» (ψευδολογίαι – *pseudologíai*), réalisées par les imposteurs, qui veulent nous convaincre qu'ils sont en relations avec les dieux, mais qui ne sont capables d'apprendre et de pratiquer l'art d'entrer en contact avec ceux-ci, c'est-à-dire la théurgie.

«Cette espèce, ceux qui en mésusent la rendent difficile à comprendre en un seul propos: ce qui est sous la main et affleure fâcheusement dans la plupart des hommes, qui use de mensonge et de fraude insupportables, n'admet la présence d'aucune dieux absolument, produit à l'encontre des dieux un mouvement de l'âme et tire d'eux une apparition obscure et

¹ *Ibid.*, III 27, 165-166, pp. 137-138.

imaginée, qui, par suite de la faiblesse de la puissance, a coutume d'être parfois troublée par les souffles des mauvais démons. (...) Car certaines négligent toute la doctrine de la contemplation opérante en matière d'évocatrice et d'épopte, dédaignent l'ordre de la théurgie, la sainte et longue persévérance dans les exercices, repoussent les lois, les prières et les autres rites pour juger suffisant de « se tenir debout sur les caractères», ils croient commander l'entrée d'un esprit ; or, que pourrait-il résulter de là qui soit beau ou parfait?»¹

Egalement trompeuses ($\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ – *pseudeis*) et nocives sont les songes ($\delta\acute{\nu}\epsilon\iota\omicron\iota$ – *oneiroi*) qui nous avons pendant notre sommeil ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\nu\omicron\varsigma$ – *hýpnos*), bien qu'ils sont considérés par la foule, en vertu de son ignorance, comme des songes envoyés par les dieux, pour nous révéler l'avenir. Mais, en réalité, ces songes surgissent des capacités limitées de l'âme ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ – *psyché*) humaine, par ce qu'elles ne sont que des échos de notre activité diurne, de nos désirs, de nos préoccupations, qui s'offrent comme une matière brute pour notre imagination ($\tau\omicron$ $\phi\alpha\nu\tau\alpha\varsigma\tau\iota\kappa\omicron\nu$ – *tó fantastikón*), qui se joue avec elles de son bon gré. En conséquence, ces songes nous informent sur l'avenir très rarement, seulement par hasard, le plus souvent elles sont trompeuses.²

b. La mantique basée sur les capacités humaines naturelles

Les deux formes de la divination présentées plus haut, bien qu'elles se réalisent à l'entremise des forces humaines, prétendent faire appel aux dieux. Mais il y a des autres qui s'arrogent un pouvoir réel de connaître l'avenir sans aucun aide de la part de dieux, ou qui même ont l'illusion de subordonner les forces divines aux eux. En ce sens, Jamblique nous présente plusieurs points de vue évoqués par Porphyre dans son *Lettre à Anébon*, qui mettent en évidence quelques capacités de notre âme et de notre corps qui peut jouer le rôle des causes réelles pour une divination humaine efficace. Mais, en ce qui le concerne, Jamblique se propose de rejeter tous ces points de vue comme vraiment inconsistants.

Par exemple, une de ces positions théoriques affirme que l'âme humaine peut réaliser avec succès une activité de divination le moment où elle est accaparée par les passions, qui la troublent et la mettent en

¹ *Ibid.*, III 13, 129-131, pp. 116-117.

² *Ibid.*, III 2, 102-103, pp. 99-100.

mouvement, l'obligeant de sortir de soi, le transportant dans l'extase (ἔκστασις – *ékstasis*) ou dans le délire «divine» (θεϊας παράλλαξις – *theías parállaxis*) pour voir avec acuité les événements futures. Les passions peuvent être déclenchées par des divers sons et mélodies, par des mouvements de danse mais aussi par des autres moyens physiques capables de toucher l'âme et de l'influencer.¹ Mais Jamblique fait valoir que la passion (πάθος – *páthos*) est une faculté inférieure par rapport à l'intellect (νοῦς – *noús*) et à la raison (διάνοια – *diánoia*), donc que ses performances sont inférieures aux résultats de ceux-là ; en outre, la passion ne peut pas atteindre l'avenir, parce qu'elle reste toujours dans le présent (ἐν τῷ παρόντι – *en tó parónti*).

«Si en effet « une passion de l'âme est constituée sa cause », quelle homme de sens pourrait assigner à un état instable de stupeur une prescience ferme et stable? Ou pourquoi donc l'âme, quand elle raisonne sainement et est invariable selon ses puissances les meilleures, celles de l'intellect et de la pensée, ignore-t-elle ce qui sera, tandis que dans la passion des mouvements désordonnés et tumultueux elle atteint l'avenir ? Pourquoi donc la passion est-elle propre à la contemplation des êtres? Pourquoi n'est-ce pas plutôt un obstacle à une observation plus vraie? Davantage, si les choses du monde étaient constituées par des passions, la production des passions semblables comporterait une certaine affinité avec elles ; mais si elles s'accomplissent par des principes rationnels et par les idées, autre sera leur prescience, affranchie de toute passion. De plus, la passion ne sent que le présent et ce qui existe déjà, tandis que la prescience s'empare même de ce qui n'est pas encore ; savoir d'avance est donc autre chose que subir.»²

Des autres théories soutiennent que l'extase ou le délire, qui sont identifiés avec l'enthousiasme (ἐνθουσιασμός – *enthousiasmós*) de l'âme, peuvent être provoquée par les diverses affections du corps, donc par les maladies (νοσήματα – *nosémata*), comme l'ivresse (μέθη – *méthe*), la mélancolie (μελαγχολία – *melancholía*) ou la folie (μανία – *manía*), qui, affaiblissant le corps et lui imprimant une agitation comparable à la rage, permettent à l'âme de sortir de son état normal pour passer dans un autre, exceptionnel. Mais Jamblique riposte fermement à cette idée, parce que la divination demande une plénitude des forces, pas de faiblesse,

¹ *Ibid.*, III 9, 117-118, pp. 108-109.

² *Ibid.*, III 24, 156-157, p. 132.

tandis que les maladies conduisent à une dégradation de la puissance.¹ Par conséquent, le philosophe fait distinction entre l'extase supérieure, qui est le véritable enthousiasme, par ce qu'il élève l'âme vers le divin, et l'extase inférieure, produit par les conditions précaires de la vie humaine et par les simples forces de l'homme, qui dirige l'âme vers les réalités dégradées. Donc ces forces humaines affaiblies ne peuvent pas du tout connaître l'avenir.²

c. La mantique par la fausse subordination des dieux

Enfin, une autre forme très influente de la mantique humaine est celle pratiquée par les sorciers. Ceux-ci peuvent subordonner à leur volonté quelques forces cosmiques périphériques, de nature physique, qui se mêlent à la matière pour l'influencer d'une manière ou d'autre. À l'aide de ces forces et de la matière, les sorciers produisent des images qui sont considérées comme images des dieux, capables soit de produire des effets dans l'univers sensible, soit de révéler la vérité (ἀλήθεια – *alétheia*) sur l'avenir. En réalité, ces images sont des simples simulacres (εἰδωλα – *eidola*) éphémères, comme les ombres ou la fumée, faites de la matière, qui est périssable, sans aucune similitude avec la nature éternelle des dieux, donc elles sont des mensonges, qui nous offrent seulement une vision trompeuse sur l'avenir.³

Mais les sorciers prétendent qu'ils peuvent provoquer l'apparition des dieux mêmes, et, parfois, ils réussissent de provoquer seulement l'apparition des *daimons* (δαίμονες-*daïmones*), auxquels ils sont en communion et qui ne sont pas toujours des esprits bienveillants et purs (ἄχραντα πνεύματα – *áchranta pneúmata*), mais, tout au contraire, malveillants (κακά πνεύματα – *kaká pneúmata*). D'ailleurs, ces esprits maléfiques et passionnels apparaissent à la place des dieux à ceux qui ne respectent pas les règles du culte, les assujettissent, dégradant leur personnalité, leur demandant à faire des sacrilèges, et éloignent définitivement la possibilité de réaliser une divination authentique.

« Ceux-là donc, comme ils sont pleins de passions et de malice, attirent à eux, par connaturalité, les esprits pervers et sont excités par eux à toute malice ; et ils s'accroissent mutuellement, comme un cercle qui joint la fin

¹ *Ibid.*, III 25, 159, pp. 133-134.

² *Ibid.*, III 25, 158-159, p. 133.

³ *Ibid.*, III 28-30, pp. 138-142.

au commencement et rend en échange la même alternance. Ainsi, les chutes sacrilèges de l'impiété, qui dans le désordre s'approchent des opérations sacrées, dans le désordre tentent qui s'y présentent et tantôt, à ce qu'il semble, font fêter un dieu à la place d'un autre, tantôt introduisent à la place des dieux des démons pervers, qu'ils appellent «antidieux».¹

Cette succincte présentation par Jamblique des principaux types de la mantique humaine pratiqués dans son temps nous démontre que, pour lui, cette mantique est imparfaite. Elle atteint des performances modestes dans certains cas, mais dans d'autres elle est totalement mystificatrice. Donc elle est bien insatisfaisante pour être utilisée comme un instrument efficace de connaître l'avenir.

2. L'origine et la nature de la mantique authentique

La cause de l'incapacité de la mantique humaine d'atteindre son but déclaré est même son origine (ἀρχή – *arché*) : elle est une mantique éminemment *humaine*. « Mais rien de ce qui est façonné par l'art des hommes n'est sincère, ni pur ».² Or, la véritable divination s'appuie sur ce qui est pur (καθάρως – *katharós*), intangible, immuable (ἄτρεπτος – *átrepτος*), impassible (ἀπαθής-*apathés*) et, en outre, elle est réalisée par celui qui est de cette manière. En conséquence, elle n'est pas un acte naturel, mais surnaturel, effectué par les dieux.

«...la prescience (...) ce n'est pas chose qui appartienne au devenir, ni qui agisse comme un changement physique ; ce n'est pas non plus un artifice inventé comme un expédient utile à la conduite de la vie ; et d'une manière générale ce n'est pas une œuvre humaine, mais divine, surnaturelle, envoyée du haut du ciel ; inengendrée et éternelle, elle a une priorité d'excellence fondée sur sa propre nature. Voici donc l'antidote suprême contre toutes les difficultés de ce genre : connaître le principe de la divination, comment elle ne part pas des corps ni des passions corporelles, ni de quelque nature et des puissances naturelles, ni de la disposition humaine et des habitudes qui s'y rattachent, ni non plus d'un art d'acquisition extrinsèque qui s'occupe de quelque aspect de l'existence ; toute sa force remonte aux dieux et vient des dieux».³

¹ *Ibid.*, III 31, 176-177, pp. 144-145.

² *Ibid.*, III 29, 171, p. 141.

³ *Ibid.*, III 1, 100, p. 98.

Donc, pour Jamblique, la vraie divination est, en fait, une mantique exclusivement *divine*, ainsi que toutes les autres formes, *humaines*, largement pratiquées par les gens, ne sont que, dans le meilleur cas, imparfaites et relatives, mais, le plus souvent, faux ou *pseudo*-divinations.

3. La mantique sacrée ou divine

Ce statut de la mantique comme une activité sacrée (ἱερά ἐνέργεια – *hierá enérgeia*) ou œuvre divine (θεῖον ἔργον – *theíon érgon*) est déterminé par la manière de concevoir l'univers par Jamblique et les néoplatoniciens en général : comme un vaste système dans lequel toutes les choses sont dans une étroite liaison et subordonnées aux lois universelles. Son principe (ἀρχή – *arché*) est le suivant : la connaissance de la cause et de l'essence (οὐσία – *ousía*) du devenir (τὸ γιγνόμενον – *tó gignómenon*) nous conduit à la connaissance de l'avenir.¹ Donc, la possibilité de faire des prévisions sur l'avenir est accordée seulement aux êtres qui détiennent la connaissance des causes universelles, des essences des choses et de l'ensemble des relations entre les choses. Ces êtres sont les dieux, car seulement ceux-ci détiennent toute la science des existences. Par conséquent, leur force divinatrice est infinie. Mais les dieux ne gardent pas cette force seulement pour eux-mêmes, tout au contraire : ils l'offrent à tous les autres êtres qui sont capables de participer (μετέχω – *metécho*) au divin, sans, toutefois, qu'ils perdent la moindre partie de celle-ci.

«Si nous nous sommes correctement exprimé là-dessus, la puissance divinatoire des dieux n'est limitée, à la façon d'une partie, par aucune lieu, par aucun corps humain particulier, par aucune âme retenue dans une seule espèce d'êtres partiel, mais, étant séparée et invisible, elle est tout entière partout à la disposition de ceux qui peuvent y participer, elle éclaire du dehors et remplit toutes choses, elle traverse tous les éléments, embrasse la terre, l'air, le feu, l'eau et ne laisse privé d'elle aucun des vivants ni des êtres gouvernés par la nature mais donne aux uns plus, aux autres moins de sa présence; elle-même, cependant, qui est antérieure à l'ensemble des êtres, est capable, par son caractère séparé, de tout remplir, dans la mesure où chaque chose peut y avoir part.»²

¹ *Ibid.*, III 1, 102, p. 99.

² *Ibid.*, III 12, 129, p. 115.

Cette puissance divinatrice est accordée aussi à tous les hommes qui s'approchent de dieux en respectant les règles et les étapes précises du culte théurgique, qui sont établies aussi par les dieux. En outre, le théurge (θεουργός – *theourgós*) sait que pendant les pratiques divinatoires l'initiative réelle appartient aux dieux, et que l'officiant du culte participe seulement aux eux, jouant un rôle plutôt passif, d'instrument (ὄργανον – *órganon*) pour les dieux.¹ Mais à cause de sa structure complexe, intellectuelle et spirituelle, l'homme peut participer à la force divinatrice ou à la prescience (πρόγνωσις – *prógnosis*) divine d'une manière progressive et de plus en plus profonde. Sur tous les niveaux, son capacité divinatrice est obtenue et développée à la suite de la connaissance de la vérité sur les diverses couches de la réalité.

D'ailleurs Jamblique nous parle de quelques activités privilégiées de prédire l'avenir dans lesquelles sont mises en évidence la force active des dieux et la possibilité de l'homme d'évoluer dans sa connaissance et dans sa capacité divinatoire. Il s'agit des songes situés entre la veille et le sommeil ou dans l'état de réveil, les seuls qui sont transmis par les dieux ; l'enthousiasme mantique et la théophorie ; la divination par les oracles ; la divination par la lumière. Tous ces activités sont des formes de la mantique divine, parce qu'elles expriment la volonté des dieux, leur force divinatrice et l'évidence avec laquelle ils transmettent aux hommes leur science sur les essences (οὐσίαι-*ousíai*) des choses et sur le destin de celles-ci dans l'avenir.

3.1. Les songes divinatoires

Par exemple, à l'aide des songes, l'âme parvient premièrement à la connaissance de toutes les causes des choses du monde sensible, pouvant réaliser ainsi des prédictions sur tous les phénomènes de l'univers ou du cosmos (κόσμος – *kósmos*); mais sur un autre niveau de la contemplation (θεωρία – *theoría*) et de l'union avec les dieux, l'âme peut obtenir la vérité sur les êtres intelligibles (τὰ νοητὰ - *tá noetaí*), ce qui lui permet d'exercer la divination dans le domaine de l'intelligible; enfin, sur le dernier niveau, qui l'approche dans la plus grande mesure, par connaissance et par force, de la condition divine, l'âme devient capable pas seulement de la divination complète dans le temps, mais elle

¹ *Ibid.*, III 17, 139-140, p. 122.

participe aussi à la providence divine (θεία πρόνοια – *theía prónoia*), en vertu de quoi elle peut améliorer (ἐπανόρθωσις – *epanóρθosis*) beaucoup l'organisation de la vie humaine.

« Si, d'autre part, elle [l'âme] fait remonter les discours des êtres en devenir aux dieux leurs auteurs, elle tire de ceux-ci une force et une connaissance par analogie de ce qui était ou sera, elle étend sa considération à toute la durée et examine les œuvres de ce qui arrive dans le temps, elle participe à l'ordre des dieux, à leur providence, au succès convenable ; elle soigne les corps malades, dispose au mieux ce qui va de travers et en désordre chez les hommes, livre souvent des inventions d'arts, des distributions de droits, des dispositions légales. C'est ainsi que, dans les sanctuaires d'Asclépios, les maladies sont arrêtées par les songes divins ; grâce à l'ordre des apparitions nocturnes, la science médicale s'est constituée à partir des songes sacrés. Toute l'armée d'Alexandre fut sauvée, alors qu'elle allait périr la nuit totalement, parce que Dionysos apparut en songe et indiqua la délivrance des maux incurables. »¹

En fait, uniquement pendant les rêves divins (θείοι ὄνειροι – *theíoi óneiroi*), prémonitoires, notre âme vit sa vie authentique qui est une vie à part du corps, strictement intellectuelle (νοερόν – *noerón*), et qui fait de l'homme un être pareillement aux dieux et capable de réaliser des actes divinatoires parfaits (τέλειαι – *téleiai*).

3.2. L'enthousiasme divin

Une autre façon de parvenir à une connaissance correcte de l'avenir est réalisée par les gens inspirés par les dieux et qui sont ainsi accaparés par l'enthousiasme divin. Ces gens sont appelés «théophores» (θεφόροι – *thefóroi*), c'est-à-dire «transporteurs» des dieux, et leur relation avec le divin s'accomplit par l'entremise de l'âme ou également de l'âme et du corps, étant mise en pratique de diverses manières: soit par participation (μετουσία – *metousía*) à la force du dieu, soit par communion (κοινωνία – *koinonía*), soit par union (ἔνωσις – *hénosis*) avec le dieu.²

Dans ces états toutes spéciales, les hommes ne sont plus eux-mêmes, mais une expression des qualités et de la volonté des dieux. Ils abandonnent leur simple vie humaine et leur personnalité limitée, pour

¹ *Ibid.*, III 3, 107-108, pp. 102-103.

² *Ibid.*, III 5, 111, pp. 104-105.

vivre sur un tout autre niveau de la réalité : surhumain, divin. C'est par cela qu'ils sont capables des performances physiques et intellectuelles exceptionnelles, qui provoquent l'étonnement et l'admiration de tout le monde, et, le plus important, ils peuvent prédire sans aucune erreur l'avenir. Mais, au fond, ils ne sont que des instruments pour les dieux, les seuls qui possèdent vraiment la science de l'avenir, ainsi que la moindre déviation de l'âme humaine par rapport à la volonté divine corrompt la vérité de la prédiction.

«Mais on aurait tort d'attribuer l'enthousiasme à l'âme ou à quelqu'une de ses puissances, à l'intellect ou à quelqu'une de ses puissances ou activités, ou à une faiblesse physique ou à l'absence de celle-ci, et on n'aurait pas raison de supposer qu'il en va ainsi ; car la théophorie n'est pas œuvre humaine ni ne tient toute son efficacité de parties ou d'activités de l'homme ; celles-ci sont supposées comme sujets d'une autre nature, et le dieu s'en sert comme d'instruments; mais il accomplit par lui-même toute l'œuvre de la divination, et sans mélange, détaché du reste, sans que l'âme ou le corps se meuvent tant soit peu, il agit par lui-même. C'est pourquoi aussi les oracles qui se rendent comme je le dis ne comportent pas d'erreur. Mais lorsque l'âme prend l'initiative ou se meut pendant la divination, ou que le corps intervient et déränge l'harmonie divine, les oracles se font troubles et erronés, et l'enthousiasme n'est plus vrai ni authentiquement divin.»¹

Nous devons donc examiner soigneusement la qualité des manifestations théophoriques, car seulement celles qui sont authentiques ont le privilège de conduire la divination à des résultats infaillibles.

3.3. La mantique par les oracles

Les autres formes de la mantique divine nous conduisent par des voies spécifiques vers des performances semblables. Ainsi, la divination par les oracles (τὰ μαντεῖα – *tá manteía*), largement répandue dans le monde antique, présuppose premièrement l'existence des places spéciales (sources, grottes, sanctuaires, etc.) qui peuvent recevoir et augmenter la présence (παρουσία – *parousía*) des dieux, qui, d'ailleurs, est répandue, d'une manière ou d'autre, partout dans l'univers. En outre, elle exige des personnes spécialisées, avec des inclinations naturelles vers la communion avec le divin, mais qui sont aussi capables

¹ *Ibid.*, III 7, 114-115, p. 107.

d'apprendre et de pratiquer l'art d'être possédées par celui-ci. En fait, ces personnes, nommées par Jamblique prophètes (προφῆται – *profétai*), sont des prêtres subordonnés à l'un ou à l'autre dieu, avec la présence duquel ils sont familiarisés tout le temps.

Le cadre environnemental soigneusement aménagé aide le prêtre d'obtenir l'état privilégiée de l'harmonie avec le dieu, ainsi que les divers rituels préparatoires pour les actes de divination purifient (καθαρίζω – *katharizo*) son âme, le rendant digne de recevoir pleinement le dieu, qui le saisit entièrement pour parler et se manifester par lui. Dans ces conditions, évidemment que nous avons affaire avec une mantique divine, ainsi que le prêtre tombé dans la transe fait des prédictions tout vraies sur l'avenir.

«Que la prophétesse de Delphes rende aux hommes ses oracles grâce à un souffle subtil, igné, exhalé de quelque fissure par le gouffre, ou qu'elle prophétise assise dans le sanctuaire sur un siège de bronze à trois pieds ou encore sur le siège à quatre pieds consacré au dieu, de toute manière elle se livre ainsi au souffle divin et est illuminée par le rayon de feu divin. Et quand le feu qui montre de gouffre, serré et abondant, l'enveloppe en cercle de toutes parts, elle est remplie par lui de clarté divine ; quand elle est installée sur le siège du dieu, elle s'accorde à sa puissance divinatrice stable ; et par suite des deux préparations, elle devient la chose du dieu. Alors le dieu l'assiste et l'illumine séparément, étant autre que le feu, que le souffle, que le siège particulier et que tous les préparatifs naturels ou sacrés qui se manifestent en ce lieu.»¹

L'exemple de l'oracle (τό μαντεῖον – *tó manteíon*) de Delphes nous montre que Jamblique accorde une très grande crédibilité aux célèbres oracles du monde antique, qu'il considère exemplaires pour l'exercice de la divination sacrée, dans laquelle l'officiant est pleinement inspiré par les dieux.

3.4. La photagogie

L'inspiration (ἐπίπνοια – *epíпноia*) des prêtres ou des théurges dans l'acte de la divination s'exprime le meilleur dans le concept de l'illumination divine (θεῖας ἑλλαμψις – *theías éllampsis*). De cette cause Jamblique fait de la « photagogie » (φωτὸς ἀγωγή – *photós agogé*), c'est-à-dire le rituel de captation de la lumière des dieux en vue de prédire

¹ *Ibid.*, III 11, 126-127, pp. 113-114.

l'avenir, une forme distincte de la mantique divine. Celle-ci présuppose que le théurge, par l'entremise des formules magiques et des gestes symboliques soit capable d'attirer la lumière divine et de la faire éclater sur des divers supports matériels: l'eau (ὕδωρ – *hýdor*), l'air (ἀήρ – *aér*), les murs (τοιῖχοι – *toíchoi*), le ciel, les astres, mais aussi dans l'obscurité la plus profonde (σκότος – *skótos*). A son tour, cette lumière pénètre l'âme du théurge, préparant ainsi l'arrivée du dieu là-bas.

L'homme illuminé abandonne son rationalité du moment qu'il n'est plus conscient de soi et de tout autre chose, il ne pense plus avec sa pensée humaine, mais, sous le direct guidage du dieu, met au travail son imagination, qui devient capable d'accéder aux nombreuses images divines (φαντασίαι θεῖαι – *fantasíai theíai*), très signifiantes, révélatrices de la vérité sur les événements futurs. Mais celui qui nous offre cette connaissance authentique sur l'avenir c'est le dieu, pas l'homme, qui n'est que son serviteur, la voie de transmission, ainsi que cette forme de la mantique c'est vraiment une forme divine, pas humaine.

«Il peut y avoir beaucoup d'autres façons d'amener la lumière ; mais toutes se ramènent à une seule, à l'illumination de la clarté, quels que soient les lieux ou les instruments de l'illumination. Ainsi, puisque cette mantique se fait de l'extérieure et seule ne possède rien qui ne serve le vouloir et l'intelligence des dieux, qu'elle a, souverain privilège, une lumière sainte qui rayonne et resplendit soit du haut de l'éther, soit de l'air, de la lune, de soleil ou d'une autre sphère céleste, de toute cela il ressort qu'une pareil mode de mantique est autonome, primordial et digne des dieux.»¹

Cependant, bien que l'homme ne soit qu'un instrument de la divination, dont le sujet authentique est le dieu, les actes concrets de divination se déroulent dans un contexte éminemment humain, de sorte que l'homme en est un élément indispensable. Cela signifie que la divination a lieu principalement à la suite du désir de l'homme de connaître l'avenir, et à son avantage. De plus, puisque Jamblique admet que les dieux offrent avec la plus grande générosité leur pouvoir divin et que les êtres intelligents peuvent y participer, on peut parler d'une véritable collaboration entre l'homme et le dieu dans la pratique de la divination sacrée.

¹ *Ibid.*, III 14, 134, pp. 118-119.

3.5. La mantique sacrée – forme supérieure de la théurgie

On voit que pendant les actes de la mantique divine nous sommes unis aux dieux parce qu'elle nous révèle les causes des choses sensibles et intelligibles et leur vérité profonde, nous dévoile les pensées et les dispositions des dieux qui mettent en mouvement tout l'univers, nous permettant de connaître les événements futurs, et nous rend sages, divins. Mais ce type de divination sacrée, pure, divine, ne survient que dans la théurgie. Nous savons que celle-ci est une pratique de culte qui mélange l'activité intellectuelle avec des rituels précises, qui font use des symboles cachés, dont la signification est connue seulement par les dieux¹.

Le but final de la théurgie est l'union du théurge avec la divinité, et, de ce point de vue, la mantique authentique est le couronnement de la théurgie. Mais le moment où nous sommes identiques avec les dieux, nous obtenons tout le bien (τὸ ἀγαθόν – *tó agathón*) qu'on peut concevoir et tout le bonheur (ἡδονή - *hedoné*), ainsi que, en dernière instance, la mise réelle de la mantique divine pratiquée par les hommes est non celle de connaître l'avenir, mais de s'élever vers les dieux pour obtenir la perfection divine (θεϊας παντέλεια – *theías pantéleia*) et de se réjouir de la meilleure vie possible : totalement libérée de matérialité et de fatalité, dessus de toute mauvaise, pleinement bonne et heureuse. Il va de soi qu'un être capable d'une pareille vie divine possède une connaissance universelle et absolue, qui lui permet aussi de prédire l'avenir.

«Seule donc la mantique divine, en nous unissant aux dieux, nous communique vraiment leur vie, et comme elle participe à la prescience et aux intellections divines, nous rend nous aussi véritablement divins ; c'est elle qui nous procure authentiquement le bien, parce que l'intelligence bienheureuse des dieux est remplie de tous les biens; il n'est donc pas vrai, comme tu te le figures, « que les détenteurs de cette mantique aient la prescience sans le bonheur », – car boniforme est toute la prescience divine, – et l'on ne peut dire « qu'il prévoient l'avenir sans bien savoir en user » ; en réalité, avec la prescience ils reçoivent le bien en soi et l'ordre vrai et convenable; et ils s'y adjoint l'utile. Les dieux, en effet, livrent aussi le pouvoir de se prémunir contre les fléaux menaçants de la nature;»²

¹ *Ibid.*, VII 4, 254-256, pp. 191-192.

² *Ibid.*, X 4, 289, p. 212.

Mais la plupart des formes communes de la divination pratiquée à son époque étaient très éloignées de cet idéal de la perfection humaine proposé par Jamblique, bien que la meilleure catégorie d'eux puisse atteindre parfois quelques résultats remarquables. Il s'agit, comme nous avons vu plus haut, des actes de divination qui font appel aux dieux, interprétant assez correctement ($\alpha\psi\epsilon\upsilon\delta\omega\varsigma$ – *apseudós*) les signes envoyés par ceux-ci partout dans l'univers. En échange, tous les pratiques divinatrices qui s'appuient seulement sur les capacités psychiques et intellectuelles des hommes sont imparfaites, relatives, problématiques, bien qu'elles capturent, d'une manière aveugle, quelque chose de la mantique divine. Enfin, la mantique humaine manifeste aussi des formes totalement fausses et trompeuses, les unes qui prétendent sans fondement qu'elles font appel aux dieux, les autres qui proclament avec beaucoup d'orgueil la capacité exclusivement humaine de prédire l'avenir.

Conclusion

Préoccupé d'un model éthique et ontologique de l'homme qui vise son accomplissement dans la perfection divine, Jamblique fait une critique des principales formes humaines de la divination, en vue de décrire, par opposition à eux, la forme authentique, théurgique de la divination, la seule capable, à son avis, d'élever l'homme vers le divin et de l'unir avec celui-ci. En outre, le but de cette démarche de Jamblique, dans une époque (les III^{ème} et IV^{ème} siècles de notre ère) qui assistait aux luttes physiques et théoriques très dures entre les chrétiens et les païens, était aussi de justifier la force religieuse de quelques pratiques traditionnelles grecs du culte des dieux, capables de s'intégrer dans le corps de la théurgie et d'exprimer celle-ci d'une manière parfaite. Cette approche de Jamblique est un exemple de la façon dont les philosophes réinterprètent diverses pratiques culturelles, auxquelles ils confèrent des significations inédites pour légitimer celles-ci d'une perspective théorique supérieure.

DESPRE IDEEA INVARIABILITĂȚII LEGILOR NATURALE LA COMTE ȘI MILL¹

Constantin STOENESCU²

Abstract: *My aim in this paper is to argue that the philosophical positivist project developed by Comte have to be connected with the ideas of explanation by laws and of natural laws invariability. Mill worked with the same concept about the invariability of natural laws but in a different philosophical framework structured around a phenomenalist epistemology. My thesis is that the idea of laws invariability could be elucidated by philosophical analysis in relation with the concepts of induction, cause and uniformity of nature. Moreover, I think that there were already proposed three different interpretations in philosophical literature: the first, called by me „the standard interpretation” is based on the so called primacy of induction as a source of knowledge, the second tries to reveal the presuppositions which support the positivist project, namely, the uniformity of nature principle, and the third considers the millian project as an attempt to naturalize the epistemological approach of induction. Anyway, I think that whatever interpretation we accept the epistemological profit was that together with Mill we have reached the distinction between empiric regularities, causal laws and the general principle of nature uniformity.*

Keywords: *Comte, Mill, positivism, invariability of natural laws, cause, induction, uniformity of nature.*

Ideea invariabilității legilor naturale în tradiția pozitivistă

Tema influențelor filosofice ale lui Comte asupra lui Mill este deschisă spre câteva interpretări standard în context pozitivist, de la teza unității metodologice a științei la problema posibilității sociologiei ca știință. În acest studiu îmi propun să realizez o reconstrucție istorică și o analiză teoretică a modului în care Comte definește conceptul de lege invariantă a naturii și a felului în care Mill preia acest concept și îl utilizează sistematic în cercetările sale de tip metodologic.

Reconstrucția istorică propusă este una de tip hermeneutic, în sensul unei încercări de recuperare a perspectivei originare din care lucrau cei doi

¹ Acest studiu a fost scris în cadrul proiectului PN-III-P4-ID-PCE-2016-0473, PNCDI III, finanțat de CNCS-UEFISCDI.

² University of Bucharest, Romania.

într-un context problematic specific epistemologic, iar analiza conceptului de lege a naturii se configurează prin includerea și raportarea sa la problema generală a structurii științei teoretice, cu accent pe rolul explicației și al predicției. În acest sens, pentru a contura o discuție exploratorie, cu caracter euristic în raport cu miza teoretică a acestui studiu, preiau distincția propusă de von Wright între două tradiții metodologice cu privire la condițiile unei bune explicații științifice, cea aristotelică și cea galileeană.¹ Dacă explicația aristotelică are drept scop dezvăluirea cauzelor ultime, explicația galileeană încorporează limbajul cauzalist, dar presupune subsumarea fenomenelor la anumite legi generale cu caracter invariabil.

Auguste Comte și John Stuart Mill pot fi văzuți drept continuatori ai tradiției galileene.² Într-un scurt comentariu cu caracter istoric cu privire la constituirea filosofiei pozitive, Comte însuși consideră că prin preceptele lui Bacon, concepția lui Descartes și descoperirile lui Galilei știința a intrat în stadiul pozitiv.³ Comte corelează problema capacității predictive a științei cu aspecte privind întemeierea cunoașterii pozitive pe legi invariabile. În celebrul său *Discurs asupra spiritului pozitiv*, Comte va defini principiul fundamental al filosofiei pozitive:

„Adevăratul spirit pozitiv constă mai ales în a vedea pentru a prevedea (*voir pour prévoir*), în a studia ceea ce este spre a conchide asupra a ceea ce va fi, potrivit dogmei generale a invariabilității legilor naturale.”⁴

Mill reia formula întrebuințată de Comte potrivit căreia fondatorii filosofiei pozitive sunt Bacon, Descartes și Galilei, apoi enunță principiul pozitivist și îl explică în detaliu, punând în relație în discursul său importanța previziunii, a cunoașterii succesiunii fenomenelor și a puterii practice asupra lor:

„...cunoașterea pe care umanitatea a căutat-o, încă de la începuturi, a fost aceea de care era cea mai mare nevoie, anume previziunea : „A ști pentru a prevedea.” Când au căutat cauza, au făcut-o în principal pentru a controla efectul, ori, dacă acesta era incontrollabil, pentru a face previziuni și a-și

¹ Vezi Von Wright, 1995, Cap. I.

² Această teză propusă de von Wright privind influența științei moderne asupra filosofiei lui Comte și Mill nu reprezintă o ipoteză de lucru originală, ci este, în opinia mea, un loc comun al oricărei interpretări istorice de la Taine la Nagel. Vezi Taine, 1864; Nagel, 1950.

³ Comte, 1926, Lecția I, secțiunea 5.

⁴ Comte, 1999, p. 26.

adapta comportamentul potrivit acestora. Acum, toate previziunile asupra fenomenelor și puterea asupra lor depind de cunoașterea succesiunii lor și nu de vreo noțiune pe care ne-am fi putut-o forma pornind de la originea sau de la natura lor ascunsă. Prevedem un fapt sau un eveniment cu ajutorul faptelor care sunt semne ale lui, deoarece experiența ne arată că acestea sunt anterioare. Producem un fapt, cu excepția propriilor contracții musculare, cu ajutorul unui alt fapt, pentru că experiența ne-a arătat că după acesta urmează celălalt. Prin urmare, toate previziunile și orice acțiune inteligentă sunt posibile numai în măsura în care oamenii au încercat cu succes să stabilească succesiunea fenomenelor. Nici un fel de previziune și nici un fel de cunoaștere care este putere practică nu pot fi obținute prin vreun alt mijloc.”¹

După Comte, așa cum am subliniat mai sus, chiar natura filosofiei pozitive este determinată de preocuparea pentru formularea de predicții și explicații pe baza așa-numitei dogme generale a invariabilității legilor naturale. Este important de remarcat faptul că filosoful francez trasează o distincție clară între explicația prin legi și explicația prin cauze, inclusiv cu scopul de a propune eliminarea celei de-a doua ca urmare a unei critici întemeiată pe motive filosofice puternice. Comte precizează că filosofia pozitivă privește fenomenele drept manifestări ale legilor naturale invariabile, scopul cercetării fiind de a descoperi aceste legi și de a le reduce la cel mai mic număr posibil. În același timp, Comte consideră că o cercetare asupra cauzelor, fie prime, fie finale, este lipsită de sens deoarece acestea rămân inaccesibile prin observație². Cercetarea cauzelor este asociată de Comte cu stadiul metafizic³, pre-positivist, în dezvoltarea spiritului omenesc, iar trecerea la stadiul pozitiv duce la asumarea de către legile generale a rolului epistemologic atribuit anterior cauzelor. Drept urmare, Comte accentuează cu precauție că o explicație pozitivă nu

¹ Mill, 1969, p. 266.

² Vezi Comte, 1926, Lecția I, secțiunea 4, pp. 26-28.

³ În *Discurs*, Comte subliniază acest contrast dintre spiritul științific și stadiul metafizic al căutării cauzelor esențiale: „Printr-un contrast care azi trebuie să ni se pară inexplicabil, dar care, în fond, era atunci în deplină armonie cu adevărata situație inițială a inteligenței noastre, într-o vreme în care spiritul uman era sub nivelul celor mai simple probleme științifice, el căuta cu aviditate, și într-un mod aproape exclusiv, originea tuturor lucrurilor, cauzele esențiale, fie ele prime, sau finale, ale diverselor fenomene care îl frapau, ca și modul lor fundamental de a se produce, căuta, într-un cuvânt, cunoștințele absolute.” (Comte, 1999, p. 12)

dezvăluie cauzele generatoare ale fenomenelor pentru că tot ce putem face este „să analizăm cu exactitate împrejurările producerii lor și să le grupăm unele cu altele prin relații normale de succesiune și de asemănare”¹. Modelul unei bune explicații științifice îl reprezintă fizica lui Newton, caz în care pe baza legii gravitației putem explica și putem face predicții cu privire la o diversitate de fenomene observabile. Altfel spus, în termenii lui Comte, explicația pozitivă a unui fapt nu presupune nimic altceva decât stabilirea unei relații între diverse fenomene particulare și un singur fapt general, așa cum ar fi, de exemplu, cel al gravitației.² Iar aceste fapte generale sunt subordonate unor legi generale.

Mill dezvoltă până la cele mai mici detalii o concepție despre explicația științifică prin care se află în relație de continuitate cu principalele teze metodologice ale lui Auguste Comte și, în același timp, încearcă să recupereze și conceptul de cauzalitate într-un context pozitivist, curățat de reminiscențele de tip metafizic. Drept urmare, după Mill, o bună explicație este în același timp o explicație bazată pe legi și o explicație cauzală:

„Se consideră că un fapt individual este explicat prin stabilirea cauzei sale, adică prin enunțarea legii sau a legilor de cauzare, în raport cu care producerea sa este o consecință. (...) Și, într-o manieră asemănătoare, se consideră că o lege sau o uniformitate a naturii este explicată atunci când sunt indicate o altă lege sau alte legi în raport cu care legea însăși este doar un caz și din care ea ar putea fi dedusă.”³

Cadrul epistemologic în care Mill își elaborează concepția despre explicația științifică este acela specific unei teorii fenomenaliste a cunoașterii într-un sens mult mai pronunțat decât Comte. Desigur, concepția despre explicație va fi modelată potrivit acestor angajamente epistemologice fenomenaliste în cadrul a ceea ce Mill numește, cu o expresie generală și angajantă epistemologic, „filosofia experienței”. Din perspectivă epistemologică, Mill nu este un gânditor deloc original, ci continuă o tradiție care își găsisse sursele la Locke, Berkeley și Hume.⁴ De aceea, o

¹ Comte, 1926, Lecția I, secțiunea 4, p. 28.

² Vezi Comte, 1926, Lecția I, secțiunea 2, p. 10.

³ Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul XII, Secțiunea 1, p. 464.

⁴ Această interpretare istorică este propusă între alții și de Nagel, 1950, p. XV. Voi considera reconstrucția istorică propusă de Nagel drept una reprezentativă pentru ceea ce numesc în acest studiu „perspectiva standard”.

descifrare a epistemologiei lui Mill trebuie înțeleasă mai degrabă în contextul polemic al dezbaterilor cu câțiva dintre contemporanii săi, de la Comte la Whewell și Hamilton, fiind vorba nu doar de o critică a sistemelor filosofice, ci și de alte dispute filosofice la ordinea zilei, așa cum ar fi o critică a ordinii sociale.¹

Aceleași exigențe pozitiviste sunt exprimate și de Mill în discuția sa din *Sistem de logică* despre posibilitatea unei științe a naturii umane. Astfel, după ce remarcă imposibilitatea cunoașterii tuturor cauzelor comportamentului omenesc, de unde dificultatea de a face predicții la fel de precise ca în astronomie,² Mill susține că și în cazul științelor sociale, în limite practice și ale unei aproximări a adevărului, sunt posibile verificări ale predicțiilor astfel încât, în cele din urmă, să putem corela deductiv legile empirice cu legi generale. Drept urmare, în aceste limite, vom putea stabili acele legi universale ale naturii umane pe care se bazează toate celelalte enunțuri cu caracter de generalitate.³

De la „filosofie pozitivă” a lui Comte la „pozitivismul empirist” al lui Mill – o reconstrucție epistemologică

Pozitivismul lui Comte poate fi caracterizat drept un realism naiv, apropiat de intuițiile simțului comun și de o înțelegere empirist-observațională a cunoașterii. Această poziție îl apropie intuitiv de anumite susțineri filosofice specifice unei atitudini pozitiviste, dar îl lipsește de forța unei analize consecvente, conceptuale și principiale, care să îi permită rezolvarea problemelor sesizate intuitiv și enunțate într-o manieră generalistă. Excepție face o inovație teoretică importantă care va avea

¹ Vezi Nagel, 1950, pp. xvi-xvii.

² Mill precizează: „Dacă am putea calcula orice caracteristică așa cum calculăm, pe baza datelor disponibile, orbita unei planete, atunci știința noastră a naturii umane ar fi perfectă din punct de vedere teoretic. Totuși, întrucât niciodată nu sunt disponibile toate datele, nici deosebit de precise pentru diferitele cazuri, noi nu putem să facem niciodată predicții pozitive, nici să stabilim propoziții universale.” (Mill, 1974, Cartea VI, Cap. III, Secțiunea 2, p. 847)

³ Mill precizează: „Se poate spune că există o știință a Naturii Umane în măsura în care adevărurile aproximative, care compun o cunoaștere practică a umanității, pot fi expuse drept corolare ale legilor universale ale naturii umane pe care ele se sprijină.” (Mill, 1974, Cartea VI, Cap. III, Secțiunea 2, p. 848).

consecințe în analiza structurii teoriei științifice, și anume, discuția despre ceea ce Comte numește „fapt general”.

Așadar, este neîndoielnică opțiunea lui Comte pentru o perspectivă realistă, bazată pe ipoteza că lumea externă există independent de noi și că faptele pot fi observate în succesiunea sau simultaneitatea lor, cunoscute prin observație, iar relațiile dintre ele descrise matematic. Dar își asumă oare pozitivismul schițat de Comte și o epistemologie empiristă? În literatura de critică istorică a fost formulată părerea că Auguste Comte lucrează cel puțin în mod implicit cu un criteriu empirist al semnificației cognitive.¹ Ar fi un criteriu al unui empirist naiv, bazat pe aserțiunea că întrucât știința se ocupă de fapte observate, iar o propoziție care nu poate fi redusă la o simplă descriere a faptului, special sau general, potrivit terminologiei lui Comte, nu poate avea un sens inteligibil. După Lewisohn, Comte anticipează criteriul pozitivist al semnificației cognitive prin cerința ca o propoziție să se afle într-o anumită relație cu anumite trăsături ale lumii empirice, dar nu definește natura faptelor care reprezintă fundamentul empiric al acestor propoziții, ceea ce face ca principiul de semnificație să rămână neprecizat și încărcat de vaguitate.

În al doilea rând, s-a observat că cerința de a abandona, deoarece este inutilă, căutarea cauzelor, fie ele primare sau finale, este urmată de formularea principiului potrivit căruia filosofia pozitivă trebuie să se dedice cercetării relațiilor invariabile care constituie legile tuturor evenimentelor observabile. Așa cum am arătat, Comte formulează principiul pozitivist potrivit căruia orice fenomen trebuie să fie subiect al unei legi naturale invariabile. Totuși, observă același Lewisohn,² pentru a clasifica două fenomene ca fiind explicabile prin aceeași lege, trebuie să stabilim că ele sunt asemănătoare în privința aspectului sub care legea respectivă li se aplică ambelor, aspect pe care Comte îl lasă nelămurit. Așadar, Comte nu ajunge până la rezolvarea epistemologică a problemei cunoașterii lumii fenomenale prin subsumarea faptelor observate la legi generale invariabile.

Mill reconstruiește filosofia pozitivă a lui Comte chiar din această perspectivă și îi redă astfel dimensiunea epistemologică absentă. Altfel spus, Mill propune o interpretare epistemologică a filosofiei pozitive a lui Comte:

¹ Vezi Lewisohn, 1987, pp. 271-272.

² Lewisohn, 1987, p. 272.

„După domnul Comte, doctrina fundamentală a unei filosofii veritabile și caracteristica prin care el definește Filosofia Pozitivă este următoarea: nu avem nicio altă cunoaștere în afară de aceea a fenomenelor și această cunoaștere a fenomenelor este relativă, nu absolută. Noi nu cunoaștem esența, nici modul real al genezei unui fapt, ci numai relațiile sale cu alte fapte în privința succesiunii și a asemănării. Aceste relații sunt constante, adică un lucru este același în aceleași împrejurări. Asemănările constante care leagă împreună fenomenele și succesiunile constante care le corelează ca antecedent și consecvent sunt numite legile lor. Legile fenomenelor sunt tot ceea ce cunoaștem. Natura lor esențială și cauzele lor ultime, eficiente sau finale, nu ne sunt cunoscute și sunt de nepătruns pentru noi.”¹

Acest fragment rezumă doctrina pozitivistă a lui Comte și clarifică aspectele ei epistemologice. Filosofia pozitivă s-a bazat pe următoarele principii care au forma unor delimitări sceptice:

1. Nu putem cunoaște cauzele esențiale, fie ele ultime, eficiente sau finale, ci numai fenomenele observabile.

2. Nu putem cunoaște cauzele reale ale genezei fenomenelor, ci numai relațiile constante de succesiune și asemănare dintre ele.

3. Prin urmare, nu putem aspira la o cunoaștere absolută în sens tradițional metafizic, ci doar la o cunoaștere relativă. Nu cunoaștem esențele lucrurilor, ci doar relațiile dintre ele, astfel încât un lucru este același dacă împrejurările sunt aceleași. Identitatea fenomenală se stabilește relațional, ca raport constant între fenomene.

4. Toate aceste relații și raporturi constante dintre fenomene, care le corelează ca antecedent și consecvent, sunt exprimate prin legi invariabile.

După părerea lui Mill, atacul lui Comte asupra utilizării conceptului de cauză este înșă viciat de faptul că, în cele din urmă, el admite cercetarea cauzelor, în sensul în care un fapt fizic poate fi cauza altuia, dar, din cauza obiecțiilor sale față de utilizarea conceptului de „cauză”, Comte se privează de posibilitatea de a deosebi între legile succesiunii și acțiunea cauzelor. Mill consideră că legile ultime, nederivabile, sunt legi cauzale, așa că nu poate fi de acord cu viziunea lui Comte asupra legilor invariabile ca simple relații de succesiune. Comte nu recunoaște că legea (principiul) universală a cauzalității stă la baza concluziilor logicii inductive. Mill sugerează că respingerea de către Comte a conceptului de cauzalitate ar putea fi motivul pentru care el ignoră cercetarea condițiilor întemeierii și se concentrează

¹ Mill, 1969, pp. 265-266.

asupra metodelor de cercetare. Mai mult decât atât, ambiguitatea poziției lui Comte este sporită și de faptul că deși neagă posibilitatea cunoașterii cauzelor esențiale și a substanțelor ultime, el folosește un limbaj care presupune un angajament ontologic privind existența lor.

Cred că semnificativ în această privință este un comentariu istoric făcut de Mill în același eseu despre Comte. Astfel, Mill remarcă faptul că idealul cunoașterii esențelor ascunse ale lucrurilor a fost asumat încă din stadiile timpurii ale gândirii omenești, pe când pe când convingerea că singura cunoaștere care ne este accesibilă este cunoașterea succesiunii și a coexistenței fenomenelor s-a format mult mai târziu:

„Adevărata doctrină nu a fost văzută cu claritate deplină nici măcar de Bacon, deși ea este rezultatul spre care tind toate speculațiile sale; și cu atât mai puțin a fost ea văzută de Descartes. Ea a fost însă intuită cu o corectitudine considerabilă de către Newton. Probabil că ea a fost concepută pentru întâia oară în întreaga ei generalitate de către Hume, cel care a mers un pas mai departe decât Comte, susținând nu doar că singurele cauze care pot fi cunoscute ale fenomenelor sunt alte fenomene, antecesorii lor invariabili, ci și că nu există nici un alt gen de cauze: cauza, așa cum o interpretează el, înseamnă antecedentul invariabil. Aceasta este singura parte a doctrinei lui Hume care a fost contestată de marele său adversar, Kant, cel care, susținând cu aceeași tărie ca și Comte că nu cunoaștem nimic despre Lucrurile în sine, despre Noumena, despre Substanțele reale sau Cauzele reale, totuși, a susținut categoric existența lor. Dar nici domnul Comte nu a pus-o la îndoială, dimpotrivă, întregul său limbaj o presupune.”¹

Acest fragment este relevant nu doar din punct de vedere istoric, în sensul stabilirii influențelor și a delimitărilor, ci și în privința fixării înțeleșului pe care Mill îl acorda filosofiei pozitive în raport cu filosofia tradițională și tradiția de cercetare științifică. Din perspectiva tezei pe care o susțin cu privire la diferența de accent metodologic și de abordare epistemică a problemei cunoașterii prin experiență și a cunoașterii în general, cred că în fragmentul citat este sugerată cheia interpretării în registru diferit a filosofiilor lui Comte și Mill: acesta din urmă îl recuperează parțial pe Hume, doar în privința unei orientări epistemologice fenomenaliste, pentru că, într-un fel, nici Mill nu va merge ca un filosof empirist consecvent până la ultimele consecințe, adică până la scepticism. Voi reveni asupra acestui ultim aspect legat de întrebarea „Cât

¹ Mill, 1969, pp. 266-267.

de departe ajunge Mill în asumarea consecințelor la care ne duce angajamentul față de presuposițiile unei filosofii empiriste?”.

O lectură atentă a textului *Cursului* lui Comte scoate la iveală încă o corelație între abordarea epistemologică și orientarea metodologică. Astfel, Comte lucrează cu o distincție demnă de a fi luată în seamă, cu consecințe semnificative, între metode aplicabile științelor organice și metode aplicabile științelor anorganice, distincție care, în planul discuției despre științele sociale, are urmări asupra viziunii privind metodele aplicabile științelor sociale. Distincția se bazează pe deosebirea dintre fenomene organice și fenomene anorganice. În cazul fenomenelor anorganice, interacțiunile dintre elemente separate la nivelul întregului sau al totalității nu sunt importante din punct de vedere epistemologic, pot fi neglijate întrucât nu au consecințe asupra rezultatului final al cercetării. Aceste elemente sunt fie direct observabile în mod izolat fie sunt cunoscute mai bine decât întregii din care fac parte. În cazul fenomenelor organice însă, ordinea cercetării trebuie inversată deoarece întregii sunt mai bine cunoscuți și mai accesibili decât unitățile în care subiectul este spart prin analiză. Organismul depinde de mediul extern, de unde necesitatea de a lua în considerare ansamblul.¹ Comte își asumă acest principiu explicativ în discuția din *Curs* despre științele abstracte și susține că în biologie, care precede sociologia în ierarhia științelor, organismele sunt mai bine cunoscute decât părțile lor. Comte aplică acest principiu metodologic în cercetarea societății.

Acest punct de vedere al lui Comte este explicat de Lewisohn prin opțiunea sa epistemologică pentru realismul naiv. De aceea, Comte ar crede că științele se ocupă de entități date nemijlocit în experiență, iar nu de constructe artificiale concepute de cercetător. Aceasta l-ar duce pe Comte la teoria definirii faptelor sociale ca fapte generale. Un argument în favoarea unei asemenea abordări bazată pe fapte generale în științele sociale este acela că cercetarea statistică se face în termeni sociali și nu individuali. Astfel, în științele sociale se consideră că regularitățile statistice pot fi explicate în termenii trăsăturilor situației sociale ca întreg, motiv pentru care nu putem și nici nu încercăm să sesizăm conexiuni cauzale între cazurile individuale. Se pare că A. J. Quetelet, un contemporan al lui Comte, ar fi avut această idee, însă Comte a considerat că informația statistică nu

¹ Pentru asemenea teoretizări vezi și Comte, 1926, iar pentru distincția dintre metode vezi Comte, 1911, p. 239.

îndeplinește standardele cerute de metoda pozitivă. Mill recunoaște importanța datelor statistice în știința socială, dar nu este de acord cu teza lui Comte după care asemenea informații statistice se referă numai la fapte sociale sau generale care nu ar putea primi o explicație în termeni individuali.

Mill dezvoltă punctul său de vedere în capitolul „Lămuriri suplimentare privind știința istoriei”.¹ Mill supune criticii teza controvesată potrivit căreia filosofii ar putea detecta o lege generală într-o serie colectivă de fenomene sociale. Prima obiecție constă în menționare doctrinei liberului arbitru pe baza căreia se neagă posibilitatea unei legi a unei cauzalități invariabile pentru domeniul fenomenelor care au legătură cu voința umană. Nu putem face previziuni în acest domeniu și nu putem reduce o serie de fenomene, după ce s-au petrecut, la o regularitate. Tot ce putem susține, afirmă Mill, este doar că acțiunile oamenilor sunt rezultatul cumulat al unor legi generale privind natura umană și al anumitor împrejurări.²

La nivel colectiv putem verifica cu ajutorul statisticii măsura în care faptele istorice se corelează cu legi uniforme. Mill susține că prin analiză statistică putem observa anumite regularități ce pot fi descrise matematic, astfel încât ceea ce la nivel individual pare a fi rezultatul unui capriciu și complet nesigur, să poată fi integrat într-o serie statistică suficient de mare din punct de vedere numeric, ceea ce ar duce, în anumite limite, la posibilitatea unor previziuni. Acesta ar fi cazul unor fenomene sociale precum crimele sau sinuciderile.³

Desigur, regularitățile observate la nivelul masei de oameni vor fi puse în relație cu împrejurările cu rol cauzal în care fenomenele se produc. După Mill, orice acțiune omenească este rezultatul a două serii de cauze. Pe

¹ Mill, 1974, Cartea VI, cap. 11, „Additional Elucidation of the Science of History”, pp. 931-942.

² Vezi Mill, 1974, Cartea a VI-a, Capitolul 11, Secțiunea 1, p. 932.

³ Aceste sugestii ale lui Comte și Mill cu privire la faptul social ca fapt general și rolul analizei statistice vor fi dezvoltate de Durkheim în cunoscuta sa lucrare despre sinucidere în care introduce și noțiunea de „tip social”. Durkheim deosebește între diverse tipuri de sinucidere: egoistă, altruistă, anomică și fatalistă. De asemenea, analizează rata sinuciderilor în funcție de statutul social și concluzionează că aceasta este, de regulă, mai mare în cazul bărbaților decât al femeilor, al celor singuri decât al celor ce au o familie, al celor fără copii decât al celor cu copii, al protestanților comparativ cu al catolicilor. (Vezi Durkheim, 1993)

de o parte, avem împrejurările la nivel de comunitate în sens larg, așa cum ar fi o țară și locuitorii ei, caz în care luăm în considerare influențele morale, educaționale, economice și toate celelalte, valabile pentru întregul grup. Pe de altă parte, avem alte influențe care au un caracter individual, așa cum ar fi temperamentul sau obișnuințele. În principiu, admite Mill, dacă am avea o cunoaștere exhaustivă a tuturor acestor împrejurări și intervalul de timp luat în considerare ar fi unul suficient de lung, atunci am putea elimina întâmplarea sau hazardul. După Mill, dacă am avea posibilitatea unei asemenea cunoașteri exhaustive, atunci, „putem fi siguri, dacă acțiunile umane sunt guvernate de legi invariabile, că rezultatul obținut ar fi ceva semănător unei cantități constante.”¹ Dar lucrurile nu stau așa în realitate, pentru că nu putem lua în considerare toate combinațiile de cauze parțiale, toată dinamica influențelor, ceea ce înseamnă că nu putem vorbi despre invariabilitate în sens matematic.

Așadar, faptele istorice și faptele produse ca urmare a manifestării voinței libere, comparativ cu faptele mecanice sau chimice, sunt prin natura lor mai complexe și mai instabile. Invariabilitatea matematică la nivelul legilor uniforme ale faptelor istorice ar fi echivalentă logic cu fatalismul. Dar realitatea ne contrazice. Totuși, deși nu putem ajunge la o cunoaștere predictivă asemănătoare științelor naturii, putem folosi cel puțin regularitățile statistice drept instrumente practice în politicile sociale, în actul guvernării. Mill remarcă: „Oricât de universale ar putea fi legile dezvoltării sociale, ele nu pot fi mai universale și mai riguroase decât acelea ale acțiunilor fizice ale naturii; totuși, oamenii le vor putea transforma în instrumente ale proiectării și măsura în care acționează astfel face diferența principală dintre sălbatici și cei mai civilizați oameni.”²

În fine, teza posibilității identificării unor legi generale ale istoriei ar trebui armonizată și cu rolul pe care îl au marile personalități istorice, sarcină teoretică ce se dovedește imposibil de îndeplinit în condițiile în care încercăm să gândim istoria în termenii uniformității. Apariția marilor personalități nu poate fi prezisă. După Mill, în cazul proceselor istorice, pe parcursul desfășurării lor, sunt posibile diverse combinații întâmplătoare ale unor factori și împrejurări de mare diversitate, încât previziunile sunt imposibil de făcut. Tot ceea ce se poate face este formularea unei explicații istorice, valabilă pentru un anumit eveniment istoric, în sensul luării în

¹ Mill, 1974, Cartea a VI-a, Capitolul 11, Secțiunea 1, p. 933.

² Mill, 1974, Cartea a VI-a, Capitolul 11, Secțiunea 3, p. 936.

considerare a cauzalității care l-a generat. Mill conchide: „Ce poate face știința este acest lucru. Ea poate urmări în istoria trecută cauzele generale care au adus umanitatea în acel stadiu preliminar, când au apărut oamenii mari, oferindu-le posibilitatea să o influențeze.”¹

Cum s-ar corela atunci teza pozitivistă a traducerii oricărui enunț cu semnificație cognitivă într-un enunț despre observații actuale sau posibile cu această teză a statutului diferit al faptelor particulare și, respectiv, generale? În opinia lui Comte, faptele formează o serie sau un continuum în funcție de gradul lor de generalitate, de la cele mai simple fapte particulare la întregii sociali ca fapte generale. Lewisohn oferă o interpretare comparativă bazându-se pe considerații ale lui Cassirer: „Pentru Comte, experiența nu este, așa cum este pentru Mill, suma observațiilor particulare date împreună în experiența umană prin legile asociației și extinsă prin inferența inductivă de la particular la particular. Pentru Comte, cunoașterea este corelată cu o ordine determinată, cu o structură logică, care înseamnă mai mult decât doar determinarea ordinii în care științele s-au dezvoltat. Pozitivismul presupune utilizarea metodei adecvate stadiului de dezvoltare; aplicațiile practice ale științei sunt determinate de *pattern*-ul teoretic.”²

Inducție, cauzalitate, invarianță

Valoarea inducției și interpretarea standard a proiectului pozitivist

Pozitivismul lui Comte este asociat în mod tradițional cu teza primatului inducției ca sursă a cunoașterii. Interpretarea standard este aceea că prin observarea faptelor sesizăm anumite succesiuni și asemănări care ne permit stabilirea regularităților ce sunt exprimate prin așa-numitele legi invariante ale naturii. Comte asociază această concepție cu teza negării posibilității cunoașterii cauzelor în sens aristotelic. De aici au rezultat anumite ambiguități interpretative cu privire la statutul noțiunii de cauză

¹ Mill, 1974, Cartea a VI-a, Capitolul 11, Secțiunea 3, p. 939.

² Lewisohn, 1987, p. 273. Vezi și Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge*, New Haven, 1950, pp. 7-8. Cassirer elaborează și o distincție cu caracter general între o tradiție substanțialistă și alta relațională sau funcționalistă în istoria filosofiei. Desigur, pozitivismul este o expresie unei abordări relaționale. Comte respinge teza existenței unor cauze ascunse care ar urma să fie cunoscute și reduce cunoașterea doar la domeniul relațiilor de succesiune și asemănare, legile invariante fiind definite pe baza unor asemenea relații. Vezi și Cassirer, 1923.

în teoria pozitivistă a cunoașterii propusă de Comte. Totuși, preluarea de către Mill a tezei primatului inducției este un dat istoric și ceea ce rămâne de făcut este stabilirea diferențelor ce rezultă din cadrul filosofic specific în care filosoful britanic dezvoltă proiectul lui Comte. În primul rând, pentru Mill explicația prin subsumare la legi nu înseamnă a elimina a explicației cauzale. Așadar, respingerea cauzalității în sens aristotelic nu echivalează cu eliminarea cauzelor din explicația științifică a fenomenelor observabile. Mai degrabă, așa susține că Mill înlocuiește conceptul substanțialist al cauzalității cu unul relațional.

Care este valoarea epistemică a inducției? Viziunea lui Comte este una foarte apropiată de simțul comun sau realismul naiv: metoda științei trebuie să fie inducția în sensul că pornim de la fapte observate și nu avem o altă cale de a ajunge la o cunoaștere a lumii externe. Comte nu dezvoltă însă o discuție despre analiza logică și epistemologică a inducției. Acest lucru îl va face Mill în cadrul unei analize destul de laborioase care ia în considerare nu doar conținuturile minții noastre, ci și expresia lor lingvistică. Mill susține că o analiză a înțeleșului propozițiilor dezvoltă că orice propoziție, cu excepția celor analitice care au înțeleș doar prin raportare la termenii care le compun, asertează fie simpla existență, fie relații de coexistență, de succesiune, de asemănare, ori de cauzalitate. Desigur, întrucât relația de implicație logică este între propoziții, nu între lucruri, rezultă că stabilirea unor relații logice între propoziții nu înseamnă și enunțarea unor adevăruri despre lume. De aceea, trebuie să avem un temei empiric pe baza căruia să putem trece inferențial de la premise la concluzie atunci când formulăm raționamente cu primvire la lume. După Mill, fundamentul unui raționament inductiv este dat de adevăruri de experiență de genul „două lucruri care coexistă fiecare în parte în mod constant cu al treilea vor coexista unul cu altul”. Drept urmare, inferențele prin care cunoașterea este extinsă dincolo de experiența senzorială imediată nu pot fi decât inductive. Mill își asumă sarcina teoretică de a explica pe baza căror principii este posibil să extindem cunoașterea. În consecință, în continuarea proiectului schițat de Comte, Mill dezvoltă o teorie a inducției și stabilește condițiile logice ale unui asemenea demers inductiv.

Din punct de vedere istoric este evident că o reconstrucție trebuie să ia în considerare locul logicii aristotelice în filosofia tradițională. În acest sens, comparativ cu locul logicii aristotelice în filosofia tradițională, se poate susține că Mill dă inducției locul pe care în logica tradițională îl avea silogismul. Mill își propune să formuleze un set de reguli abstracte, reguli

logice, analoage regulilor silogismului, cu ajutorul cărora inferențele inductive ar putea fi testate și stabilite concluziv drept valide sau nu. Desigur, acest proiect este controlat de principiul potrivit căruia o idee este validă dacă are o origine acceptabilă epistemologic, adică provine din experiență. Proiectul lui Mill are de la bun început această natură duală, logică și epistemologică, ceea ce va duce la dileme care se regăsesc în spațiul teoretic al diferenței dintre reguli de validitate și probleme de drept, pe de o parte, și probleme de fapt sau originea și sursele cunoașterii, pe de altă parte.

Drept urmare, dacă în proiectul epistemologic propus de Comte nu se pune problema unei întemeieri logice a aserțiunilor bazate pe experiență, originea observațională fiind o garanție a validității, în cazul lui Mill, tocmai pentru că încearcă să meargă mai departe și să ofere ceea ce lipsea, adică o analiză în contextul întemeierii și nu doar în acela al genezei, ajungem în încurcătură deoarece Mill încearcă să rezolve simultan probleme ce aparțin ambelor contexte argumentative fără a deosebi riguros între ele. Altfel spus, Mill nu deosebește în mod clar între problema regulilor descoperirii și problema criteriilor generale de validitate.¹ Astfel, pe de o parte, el susține că dacă descoperirile sunt făcute prin observație și experiment, fără deducție, atunci metodele pe care le expune vor fi metode ale descoperirii. Pe de altă parte, el susține că metodele sale sunt reguli și modele (tot așa cum, după Aristotel, sunt silogismele și regulile lor pentru raționamentele corespunzătoare), cărora trebuie să li se conformeze argumentele inductive. Altfel, aceste argumente sunt concluzive numai în măsura în care urmează aceste reguli.² Această dublă angajare a lui Mill în direcții opuse are consecințe asupra clarității și consistenței analizei pe care o întreprinde. Avem aici o încurcătură semnalată de criticii din generația lui Nagel: metodele au nevoie de idei care să le ghideze, ele însele nu sunt suficiente pentru a extinde cercetarea; dar dacă avem deja ideile și teoriile, dacă orice observație este încărcată teoretic, așa cum remarcau în epocă cei ce se ocupau de aceste probleme, de la Popper la Hanson, atunci înseamnă că metoda experimentală nu este atât de folositoare și de fertilă pe cât

¹ Preiau această teză de la Nagel, 1950, p. xxxix. Opinia acestuia este exemplară pentru felul în care reprezentanții empirismului logic îl vor recepta pe Mill.

² Mill, 1974, Cartea III, Capitolul IX, Secțiunea 6, p. 430. În acest paragraf Mill răspunde obiecțiilor lui Whewell față de canoanele inducției și arată că situația este asemănătoare criticii silogismului.

credeam, în sensul că nu doar experiența este sursa primară a conținuturilor cognitive.

Obiecția tehnică și specifică a lui Nagel este că Mill nu a trasat o distincție între inferență ca proces și inferență ca produs întemeiat.¹ Desigur, Nagel avea în vedere discuțiile purtate de reprezentanții empirismului logic despre corectitudinea logică a teoriilor, caz în care se analizau coerența și consistența logică a acestora, precum și corectitudinea pașilor logici deductivi prin care propoziții cuantificate existențial erau prinse în relații de derivare cu alte propoziții de generalitate superioară, și, respectiv, testarea, verificarea și controlul empiric al teoriilor științifice prin derivări explicative sau predictive.

Ca întotdeauna însă, lucrurile sunt mai complicate. La o lectură atentă se poate constata că Mill lucrează cu distincția dintre proces și produs, chiar o gândește explicit, în lucrarea sa despre Hamilton. În apărarea silogismului de acuzația de *petitio principii*, Mill îi dă lui Hamilton următorul răspuns: „Silogismul nu este forma în care raționăm în mod necesar, ci un test al raționării: o formă în care putem traduce orice raționament, cu efectul sesizării tuturor aspectelor pe care le presupune orice inferență neîntemeiată.”² Altfel spus, revenind la distincțiile dintre probleme de fapt și probleme de drept și dintre contextul descoperirii și contextul justificării, admitem că procesul real de raționare este diferit de schemele pe baza cărora stabilim validitatea acestui proces. Atunci, ce susține de fapt Mill? În opinia sa, ca filosof inductivist, orice inferență reală este de la particular la particular, adică pornim de la faptul că un obiect posedă un anumit atribut și conchidem că el posedă și un alt atribut. Când facem analiza unei inferențe inductive vom avea însă nevoie de un suport logic pe baza căruia să identificăm anumite garanții privind validitatea unei asemenea extinderi a cunoașterii noastre. De aceea, vom avea nevoie de reguli, în cele din urmă de o metodă, de ceea ce ne propune Mill, adică așa numitele canoane ale inducției. Tot așa, dacă luăm în considerare silogistica aristotelică, analiza logică a silogismului nu scoate la iveală felul în care sunt trase anumite concluzii din premise, ci o structură în acord cu care ar trebui să fie făcute inferențele de tip silogistic și chiar sunt făcute în realitate. După Nagel, dacă Mill s-ar fi folosit de aceste distincții în discuția sa despre canoanele inducției, el ar fi evitat multe critici și ar fi contribuit la

¹ Vezi Nagel, 1950, pp. xxxix-xl.

² Mill, 1979, p. 487.

progresul cercetării și al teoriei logice. Interpretarea propozițiilor generale ca având funcția de principii care ghidează inferențele ar fi fost o idee care ar fi schimbat filosofia empiristă.¹ Altfel spus, Mill ar fi realizat în analiza logică a raționamentului inductiv ceea ce a realizat Aristotel în legătură cu raționamentul silogistic.

Aceasta este interpretarea standard din perspectiva empirismului logic asupra logicii inductive al lui Mill. Nucleul ei teoretic îl constituie sesizarea confuziei dintre inducție ca proces și ca produs. Dar, așa cum am văzut, în lucrarea despre Hamilton găsim câteva considerații despre silogism care permit o schimbare de perspectivă, ceea ce Nagel face în cele din urmă prin evaluarea logicii inductive propuse de Mill în lumina cercetării experimentale. Astfel, dacă interpretăm canoanele inducției potrivit discuției de mai sus despre silogism, atunci ele ar putea fi considerate drept încercări de a formula principii pentru verificarea adecvării cercetării științifice a legilor cauzale.

Așadar, efectul unei asemenea schimbări de perspectivă este, în primă instanță, unul de declasificare a lui Mill, ca să zicem așa, în sensul că el nu ne oferă de fapt o logică inductivă, deși își fixează această țintă teroretică, ci doar niște modele de raționare pe baza cărora evaluăm cercetările empirice care au drept scop scoaterea la iveală a anumit relații de tip causal între fenomenele observabile. Cred că am putea susține cu îndreptățire că Mill, deși nu și-a realizat „visul romantic” al elaborării unei logici inductive, a adus în discuție o problemă nouă, și anume, problema adecvării empirice a teoriilor și a încrederii relative pe care subiectul cunoscător o poate avea în rezultatele unei cercetări empirice. Or, dacă această distincție între adecvarea unei cercetări cauzale și încrederea relativă în rezultatele obținute este acceptabilă, atunci va avea sens să fixăm un nou obiectiv pentru logica inductivă și să reconsiderăm contribuția lui Mill din această perspectivă. Dar dacă are sens să deosebim între cercetările cauzale pe temeiul adecvării și al încrederii relative, iar dacă sarcina logicii inductive ar fi aceea de a oferi criterii pentru a face aceste distincții, atunci contribuția lui Mill poate fi luată în seamă. Canoanele inducției, chiar dacă sunt expresia unei viziuni idealizate asupra cercetării experimentale, ne-ar permite să stabilim dacă o dovadă empirică este adecvată în raport cu o cercetare care își propune să stabilească un adevăr empiric cu privire la relațiile dintre fenomene. În acest sens, Mill ar continua în mod consecvent

¹ Nagel, 1950, p. xl.

programul lui Comte, cu mențiunea că relațiile sesizabile nu sunt doar de succesiune și asemănare, ci și de cauzalitate, ceea ce ar însemna că putem progresa în cunoașterea ordinii cauzale invariante a fenomenelor observabile.

Dar în acest efort de cunoaștere putem obține rezultatele dorite numai dacă suntem călăuziți de logica inductivă, susține Mill. În principiu, este posibil să stabilim în mod definitiv și pe deplin asigurați din punct de vedere logic, pe baza unui număr relativ mic de date de observație, legile cauzale care guvernează invariabil și necondiționat succesiunea fenomenelor. De aceea, principala miză a logicii inductive, în plus față de proiectul lui Comte, constă în identificarea acelor criterii pe baza cărora putem deosebi între inducții incorecte și inducții legitime. Bunăoară, ce este în neregulă cu generalizarea inductivă potrivit căreia „Toate lebedele sunt albe”? De ce o asemenea concluzie este greșită în ciuda faptului că observațiile pe care ea se bazează au fost corecte? Și de ce avem încredere în judecata exprimată de un chimist care anunță că a descoperit structura chimică a unui nou element și, eventual, o nouă proprietate a acestuia? Avem aici problema epistemologică fundamentală a inducției, exprimată de Mill astfel:

„De ce, în anumite cazuri, este suficientă o singură instanță pentru o inducție completă, în timp ce în altele, nenumărate instanțe aflate în concordanță, cunoascute sau presupuse fără nici o excepție, ne duc atât de puțin în direcția stabilirii unei propoziții universale?”¹

Răspunsul la această întrebare constă în rezolvarea problemei inducției. După Mill, în unele cazuri ne dăm asentimentul față de o concluzie care are valoare universală relativ la un anumit domeniu de fenomene observabile tocmai pentru că inferența de la cazul observat, adică de la o propoziție singulară, la propoziția universală are ca temei o lege generală a naturii. Astfel, în cazul observării lebedelor albe, nimic nu ne împiedică să credem căundeva, într-o regiune necunoscută până acum, există lebede de altă culoare, de exemplu, lebede negre, pe când în cazul elementului chimic este vorba despre descoperirea unei relații necesare între proprietatea observabilă și structura internă a acestuia. Altfel spus, numai în măsura în care inferența inductivă are ca suport o lege invariabilă

¹ Mill, 1974, Cartea III, Capitolul III, Secțiunea 3, p. 314.

avem garanții că și cazurile necunoscute încă vor fi asemănătoare celor deja cunoscute. Altfel, inferența inductivă nu se susține.

În consecință, principiul uniformității naturii este asumat tacit în orice inferență inductivă. Mill, tot dintr-o perspectivă realist naivă prin care îl continua pe Comte, susține că acest principiu este întemeiat și garantat prin observarea cursului real al naturii, adică prin considerarea fluxului fenomenal al experienței. Circularitatea presupusă într-un asemenea raționament este evidentă: principiul uniformității naturii, considerat drept premisă majoră a tuturor inferențelor inductive, nu poate fi întemeiat altfel decât prin generalizare inductivă. Din perspectiva unei analize istorice surprinde pretenția lui Mill că putem ajunge la o certitudine finală și completă cu privire la legile naturii în condițiile în care avem la dispoziție analiza făcută de Hume asupra fundamentelor certitudinii și ale inducției. Oare analiza lui Hume nu i-a fost familiară sau a ignorat-o în mod voit? Este o întrebare care revine ori de câte ori analiza argumentelor lui Mill ne duce într-un orizont istoric.

Mill surprinde prin forma extrem de tare, maximală, pe care o dă tezei sale empiriste cu privire la sursele cunoașterii. El susține că orice raționament, inclusiv cel silogistic, are o bază inductivă și că orice adevăr, inclusiv adevărurile necesare ale matematicii, are un fundament inductiv. Așadar, inducția este fundamentul cunoașterii inferențiale în sensul că reprezintă baza tuturor formelor inferențiale și a principiilor inferenței.

În *A System of Logic* sunt pasaje în care argumentează că întreaga cunoaștere este inductivă, în sensul că raționamentul inductiv ar trebui să fie construit întotdeauna ca inferență de la un particular la alt particular.¹ Cum să interpretăm această susținere? Să fie suficientă doar o abordare prudentă a terminologiei sale?

Mill pare să creadă că generalizările universale sunt simple conjuncții de propoziții particulare. Astfel, propoziția universală „Toate metalele se dilată sub influența căldurii” ar fi conjuncție de forma: *a* este metal și *a* se dilată sub influența căldurii, *b* este metal și *b* se dilată sub influența căldurii, *c* este metal și *c* se dilată sub influența căldurii, și așa mai departe, până când luăm în considerare toate bucățile de metal (prezente, trecute și viitoare) din univers. Desigur, din punct de vedere logic avem problema dacă propozițiile care exprimă generalizări universale pot fi traduse în conjuncții de propoziții particulare. Traducerea nu este încheiată

¹ Mill, 1974, Cartea a II-a, Capitolul al III-lea, Secțiunea 4, p. 193.

până nu adăugăm clauza „și acestea sunt toate metalele care există”, ceea ce presupunere adăugarea unei alte generalizări. În concluzie, teza lui Mill că raționamentele inductive sunt întotdeauna raționamente de la propoziții particulare la propoziții particulare este cel puțin neinteligibilă dacă vom considera că generalizările empirice sunt ele însele enunțuri complexe despre particulare. Mill nu sesizează această dificultatea în teoria sa a inducției.

Inducție, principiul uniformității și cauzalitate

Comte susține că tot ce putem cunoaște prin observarea faptelor sunt relațiile de succesiune și de asemănare dintre fenomene. Mill merge mai departe și își propune să găsească o cale inductivă de trecere la un alt nivel al realității, acela al ordinii cauzale a fenomenelor. Drept urmare, Mill este preocupat de elaborarea metodelor pe baza cărora putem descoperi conexiunea cauzală. Deși aceste metode par să treacă mai departe de inducția prin simplă enumerare, raționamentele utilizate au caracterul unor entimeme și se sprijină în cele din urmă pe inducția prin enumerare.¹

Fumerton elaborează o interpretare a teoriei lui Mill despre cauzalitate în care sunt luate în considerare presuposițiile epistemologice ale unei asemenea abordări în care ideea de regularitate este inerentă. Interpretarea propusă de Fumerton are la bază următoarea teză: „Așa cum avem nevoie să înțelegem cum gândește Mill conținutul aserțiunilor despre obiectele fizice pentru a înțelege cum gândește modul în care am putea întemeia opiniile despre lumea fizică, tot așa trebuie să înțelegem cum gândește Mill conținutul aserțiunilor cauzale pentru a înțelege concepția sa epistemologică despre cum să descoperim adevărurile cauzale.”²

Asemenea lui Hume, Mill pornește de la o versiune a tezei regularității cauzalității. Mill oferă o formulare a acestei teze prin care unifică principiul uniformității naturii și principiul cauzalității: „Date fiind anumite fapte, alte fapte se petrec întotdeauna și, așa cum credem, vor continua să se succedă. Antecedentul invariabil este denumit cauză, consecventul invariabil este denumit efect. Universalitatea legii cauzalității constă în aceea că fiecare consecvent este conectat în acest mod cu un

¹ Vezi Fumerton, 2017, p. 201.

² Fumerton, 2017, p. 202. Pentru discuții privind cauzalitatea la Mill vezi Ducasse, 1960, Ducheyne, 2008, Mackie, 1974, Randall, 1965.

anumit antecedent sau un set de antecedenti.”¹ Mill adaugă și că cel mai adesea relația este între un singur antecedent și un consecvent. Desigur, sunt și situații în care consecventul este corelat cu un set de antecedenti, caz în care selectăm un antecedent drept cauză și îi considerăm pe ceilalți drept condiții.

Să considerăm un caz exemplar. Să presupunem că luăm drept cauză a incendierii casei mele faptul că a fost lovită de un fulger. Dar fulgerul ca atare a fost doar o parte a complexului de condiții. Altele au fost prezența oxigenului, absența unui hidrant, ș.a.m.d. și toate împreună au fost cauza completă a incendierii casei. Nu este ușor să indicăm regulile informale care ne ghidează să alegem cauza dintr-o mulțime de variabile. Teoria cauzalității bazată pe ideea de regularitate se confruntă cu dificultăți în înțelegerea lanțului causal în lipsa unor criterii pe baza cărora să deosebim între simpla succesiune și relația causală autentică. Tocmai de aceea Mill elaborează metodele sale ca reguli ale procesului inductiv. Pentru a avea garanții epistemice ale validității acestor metode, Mill are nevoie de un suport teoretic pe care îl găsește în teoria cauzalității.

Dar care este relația dintre canoanele inducției și cauzalitate? Desigur, cea mai plauzibilă ipoteză este aceea că metodele sale presupun doar o teorie generală a cauzalității, nu mai mult, adică o teorie a cauzalității bazată pe regularitate. Ca și teoria bazată pe regularitate și teoria generală susține că aserțiunile cauzale presupun regularități între tipuri de evenimente. Spre deosebire însă de teoria bazată pe regularități, teoria generală lasă deschisă problema dacă legile relevante pot invoca ele însele noțiunea tare de conexiune necesară.²

Metodele introduse de Mill nu sunt noi, găsim la Hume³ anticipări ale lor, atunci când discută despre regulile pe baza cărora putem face aprecieri cu privire la relația dintre cauze și efecte, dar canoanele propuse de Mill sunt mai clare, mai cuprinzătoare și pot fi considerate o primă încercare de teoretizare în epistemologia cauzalității. Nu este scopul acestui studiu de a discuta în detaliu despre cele patru metode ale inducției, metoda diferenței, metoda concordanței, metoda rămășițelor și metoda variațiilor concomitente. Ceea ce ne interesează este structura unui

¹ Mill, 1974, Cartea III, Cap. 5, Secțiunea 2, p. 327.

² Vezi Fumerton, 2017, p. 202.

³ Vezi Hume, *Treatise*, 1988, pp. 173-175.

asemenea raționament inductiv și identificarea presupuzițiilor pe care el se bazează.

Structura inferențială a raționamentelor inductive folosite de Mill în descrierea celor patru metode de descoperire a conexiunilor cauzale este întemeiată, în afară de asumarea principului trecerii inferențiale de la particular la particular, pe o procedură filosofică generală, analogia. Printr-un raționament prin analogie trecem de la premise care descriu proprietăți particulare ale cazurilor observate la o concluzie care are caracterul unei proiecții, adică extinde cel puțin una dintre proprietăți la cazuri neobservate încă și care seamănă cu cele deja observate în privința alte proprietăți deja observate. De unde rezultă că se poate susține că, prin structura sa, inducția este un raționament prin analogie: dacă două lucruri seamănă unul cu altul în mai multe privințe și este adevărat că unul dintre cele două lucruri are o anumită proprietate, atunci va fi adevărat că și celălalt lucru are acea proprietate.¹

Dar asemenea inferențe inductive bazate pe analogie nu au întotdeauna succes, adică sunt posibile situații în care, deși premisele sunt adevărate, concluziile nu sunt. Altfel spus, concluziile nu se dovedesc întotdeauna adevărate, chiar dacă premisele sunt adevărate. Drept urmare, cum explicăm această deficiență? Care este diferența dintre cazurile în care aplicarea raționamentului prin analogie are succes, adică duce la concluzii adevărate, și acele cazuri în care proiecția asemănărilor de la premise la concluzie eșuează? Așadar, care este diferența dintre inducțiile care au succes și analogiile care eșuează?

Răspunsul lui Mill duce la punerea în relație a inducției cu legile cauzale ale naturii.² Legile naturii nu înseamnă nimic altceva decât exprimarea unor uniformități. După Mill, orice generalizare inductivă bine întemeiată este fie o lege a naturii fie rezultatul legilor naturii în sensul că dacă aceste legi ar fi cunoscute, generalizările inductive ar fi predicții făcute pe baza lor.³ Altfel spus, proiecția inductivă are succes dacă inferența corespunde unei regularități, adică este susținută de o lege a naturii.

De aceea, pentru a ști dacă inducțiile sunt întemeiate, trebuie să descoperim legile naturii sau uniformitățile din natură (după Mill⁴,

¹ Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 20, Secțiunea 2, p. 555.

² Godden, 2017, p. 183.

³ Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 4, Secțiunea 1, p. 318.

⁴ Mill, *idem*.

expresiile „lege a naturii” și „uniformitate” sunt sinonime, sunt rezultate ale inducției). În acest sens, scopul logicii inductive coincide cu acela al științelor naturii. Metodele inductive propuse de Mill, centrate pe descoperirea legilor invariabile, nu sunt nimic altceva decât instrumente pentru a atinge acest scop. Mill oferă o metaforă epistemologică pentru a înțelege relația dintre legile naturii ca produs al efortului de cunoaștere al subiectului epistemic și modul în care ele sunt constitutive realității: regularitățile din natură sunt prinse într-o țesătură complexă a diverselor fire, iar ceea ce facem noi prin enunțarea legilor invariabile nu este nimic altceva decât o încercare de a izola unele fire pentru a înțelege realitatea, adică acea țesătură complexă, amestecată. În acest sens, regulile inducției ne sunt de folos dacă ne împiedică să încurcăm aceste fire ale țesăturii complexe.¹

În sistematizarea propusă de Godden, canoanele inducției prescriu serii sau secvențe de observații controlate care permit izolarea aspectelor particulare ale fenomenelor corelate, precum și (1) excluderea aspectelor care nu sunt cauze, pentru că ele pot lipsi fără ca fenomenul să lipsească (metoda concordanței) sau (2) identificarea aspectelor cauzale, pentru că dacă doar ele lipsesc fenomenul nu se mai produce (metoda diferenței). Celelalte metode nu adaugă nimic în plus în ordinea cunoașterii invarianților.²

În concluzie, teza lui Mill este că o inducție de succes urmează legile naturii. Dacă pe baza observației și experimentului putem trage concluzii cu privire la un caz nou, atunci o putem face pentru un număr nedefinit de cazuri asemănătoare. Dacă avem garanții că inducția de la un particular la altul este corectă, atunci este permisă și generalizarea inductivă.

Inducție, cauzalitate și principiul uniformității

Dar care este fundamentul inducției? Mill afirmă că acesta este un principiu fundamental, o axiomă generală, o propoziție sau un fapt universal care este temeiul sau garantul epistemologic al tuturor inferențelor bazate pe experiență, și anume, principiul uniformității: cursul naturii este uniform, universul este guvernat de legi generale invariabile.³

¹ Vezi Mill, *idem*.

² Godden, 2017, p. 183.

³ Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul. 3, Secțiunea 1, p. 306-307.

Acceptarea de către noi a principiului uniformității este asigurată de experiență sau, altfel spus, experiența este garanția acceptării acestuia. Mill precizează: „Adevărul că orice fapt care are un început are o cauză este coextensiv cu experiența umană.”¹ Mill adaugă că regularitatea generală, principiul uniformității, rezultă din coexistența regularităților parțiale, adică legile naturii. Uniformitatea naturii este ea însăși un fapt complex, alcătuit din totalitatea uniformităților exprimate de legile naturii.²

De unde rezultă că principiul uniformității însuși se bazează pe inducție. Cunoașterea legilor generale nu ne poate fi dată pe altă cale decât prin inducție. Drept urmare, principiul uniformității își are fundamentul în experiență și în inducție, asemenea oricărei alte aserțiuni generale. Acest principiu are rolul de premisă majoră ultimă a tuturor inducțiilor, la fel ca într-un silogism, adică nu contribuie la demonstrație, dar este o condiție pentru ca demonstrația să poată fi dusă până la capăt.

Cum comentăm această poziționare teoretică a lui Mill care urmează în mod consecvent principiile unei viziuni pozitivistice asupra relației dintre cunoaștere și experiență, așa cum sugerase Comte? Cum interpretăm privilegiul epistemologic pe care Mill îl acordă principiului uniformității?

În literatura de specialitate s-au conturat mai multe poziții.

Interpretarea dominantă este aceea că Mill nu a luat în considerare consecințele sceptice ale unei asemenea fundamentări, considerată vicioasă, a inducției. Skorupski³ și Scarre⁴ sunt doi dintre exponenții unui asemenea punct de vedere.

Unii consideră că motivul principal a fost acela că Mill nu a cunoscut contribuțiile lui Hume. Scarre⁵ susține că nu a existat un interes pentru problema sceptică a inducției mai înainte de apariția în anul 1874 a ediției Green și Grose a operei lui Hume, dată la care Mill era mort. Ducheyne și McCaskey susțin chiar că problema lui Hume a fost luată în seamă abia după apariția lucrării lui Keynes, *Treatise on Probability* în anul 1921.

O lectură atentă a *Logicii* scoate însă la iveală referiri explicite la problema scepticismului. Mill ia în considerare argumentul general potrivit

¹ Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 3, Secțiunea 1, p. 325.

² Vezi Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 4, Secțiunea 1, p. 315.

³ Skorupski, 1994, p. 100.

⁴ Scarre, 1998, p. 116.

⁵ Scarre 1998, p. 117.

căruia experiența noastră de până la un anumit moment, de exemplu, de până acum, nu ne garantează că în viitor lucrurile se vor desfășura la fel. Argumentul este pus de Mill pe seama lui Ward, Reid, Stewart și constă în aceea că cunoașterea prin experiență a trecutului și prezentului nu ne spune nimic cu privire la viitor. Mill consideră că Priestley a dat deja răspunsul: nu avem o experiență a ceea ce este viitorul în prezent, dar avem o experiență bogată a ceea ce a fost viitor.¹

Alți autori iau în considerare o interpretare teoretică, nu istorică. Teza care are din ce în ce mai mulți aderenți este aceea că Mill naturalizează inducția. Macleod² consideră că Mill, departe de a neglija problema inducției, oferă o teză naturalistă, adică o soluție kantiană în sensul că ia inducția drept dată în facultățile noastre comune de raționare. Godden³ susține că Mill ar fi crezut că o combinație între empirism și naturalism este suficientă pentru rezolvarea problemei inducției. Naturalismul lui Mill ia în considerare inducția spontană, iar empirismul ne ajută să construim inducția științifică.

Mill consideră că raționamentul de la un caz particular la alt caz particular este cel dintâi și cel mai natural mod în care raționăm în mod obișnuit. Mill arată că în mod natural adăugăm inducției spontane încredere. Situația epistemologică în care ne aflăm este descrisă de Mill astfel: „Dacă inducția prin simplă enumerare nu ar fi validă, nici un proces bazat pe ea nu ar fi valid. Ar fi ca și cum nu am avea nici un fel de încredere în telescop dacă nu am avea încredere în ochii noștri. Dar deși este un proces valid, el este failibil.”⁴

Așadar, observă Godden, naturalismul naiv din miezul logicii lui Mill constă în încrederea în inducție și în asumarea responsabilității epistemice pentru utilizarea ei ca un mijloc de cunoaștere.⁵ Inducția este baza întemeierii și ce avem de făcut este să precizăm normele folosirii ei. Procedeele riguroase folosite de știință nu sunt nimic altceva decât îmbunătățiri ale capacităților spontane ale intelectului omenesc.⁶ De aceea,

¹ Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 21, Secțiunea 4, p. 577.

² Vezi Macleod, 2014.

³ Vezi Godden, 2017, paragraful „Spontaneous Inference: Mill’s Naturalization of Induction”, pp. 185-186.

⁴ Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 21, Secțiunea 2, pp. 567-568.

⁵ Godden, 2017, p. 185.

⁶ Vezi Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 4, Secțiunea 2, p. 318.

tot ce avem de spus în favoarea inducției este să urmărim istoria ei, evoluția de la spontaneitate la rigurozitate. Așa cum remarcă Mill, atunci când vorbim despre corectitudinea inducției presupunem că deja au fost făcute inducții. Altfel, ar fi imposibil să elaborăm o metodă științifică a inducției sau un test al corectitudinii inducției.¹

O interpretare istorică diferită este oferită de Fumerton.² Acesta susține că Mill, asemenea lui Hume, crede că există un singur drum pe care putem merge mai departe dacă pornim de la fundamentele empirice și acest drum constă în utilizarea inducției prin enumerare. Dacă vrem să stabilim că un eveniment Y va urma întotdeauna după un eveniment X , atunci trebuie să stabilim că X este urmat invariabil de Y . Desigur, poziția lui Mill este mai radicală decât a lui Hume deoarece susține că și adevărurile necesare care pot fi cunoscute a priori sunt, de fapt, cunoscute prin raționamente inductive.

Mill nu ar fi doar un continuator al lui Hume în privința evaluării posibilităților epistemice ale unui empirism consecvent, ci chiar ar fi conștient că trebuie să răspundă obiecțiilor posibile ale unui sceptic. Așa cum am precizat deja mai sus, în *System of Logic*, Cartea III, Capitolul 3, paragraful 1, Mill sugerează că ori de câte ori raționăm inductiv noi luăm ca axiomă principiul că viitorul va semăna cu trecutul sau că natura este uniformă în aspectele ei importante. În acest sens, surprinzător, Mill sugerează că dacă luăm această asumție drept o premisă implicită, atunci putem transforma raționamentele inductive în raționamente silogistice valide deductiv.³ Este evident că Mill dorea să sugereze că principiul uniformității are rolul unei premise majore care asigură validitate lanțului inferențial.

Asemenea lui Hume, Mill își pune problema posibilității unei teorii empiriste consecvente a cunoașterii, care să nu apeleze la alte mijloace precum intuiția sau rațiunea. Ca urmare, Mill este constrâns să ofere o întemeiere inductivă a inducției. Dacă vrem să știm de ce ar trebui să credem că avem motive temeinice și suficiente pentru a susține că un raționament inductiv ne duce spre adevăr, tot ce vom putea susține în interiorul unei teorii empiriste riguroase este că inducția ne-a dus până acum, de regulă, spre adevăr. Știm însă că încă Hume era sceptic cu privire

¹ Vezi Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 4, Secțiunea 2, p. 319.

² Fumerton, 2017, p. 195.

³ Vezi Mill, 1974, Cartea a III-a, Capitolul 3, Secțiunea 1, p. 308.

la un asemenea demers. După Fumerton, Mill se află în aceeași situație în care îi găsim în prezent pe unii epistemologi externaliști contemporani atunci când își pun întrebarea cheie cu privire la cunoașterea principiilor epistemice fundamentale. Unele teorii actuale susțin că dacă ne formăm opiniile într-un mod demn de încredere, atunci opiniile generate vor fi justificate chiar prin modul formării lor. Altfel spus, nu avem nevoie de un motiv suplimentar pentru a crede că procesul este unul demn de încredere. Dacă și Mill ar împărtăși acest punct de vedere, atunci el nu ar trebui să-și pună întrebări cu privire la inducție și memorie ca surse care generează opinii întemeiate. Dar o face, de unde rezultă că Mill nu este un asemenea externalist. Mai degrabă, Mill este un fundaționalist clasic care crede că fundamentele cunoașterii empirice sunt limitate la ceea ce știm despre propriile experiențe subiective, iar singurul nostru instrument epistemic este inducția.¹

Un deznodământ concluziv

Teza pe care am analizat-o în detaliu, de sus în jos și de jos în sus, întrând în țesătura complexă a inducției, cauzalității și principiului uniformității într-un cadru epistemologic fenomenalist, poate fi exprimată simplificat prin aserțiunea că, de fapt, Comte nu ajunge la recunoașterea necesității unei perspective logice asupra structurii relaționale a succesiunilor și asemănărilor fenomenale tocmai pentru că fie nu a înțeles rolul jucat de conceptul de cauzalitate în explicația științifică fie a fost o victimă a propriul său proiect epistemologic bazat pe respingerea cauzalității în sens aristotelic, esențialist.

Dacă ar fi să sistematizăm rezultatul la care ajunge Mill în analiza relației dintre cauzalitate, inducție și lege invariantă, atunci am putea spune că pasul înainte făcut de acesta constă în trasarea clară a unei distincții între trei tipuri de legi inductive²:

(a) Legi empirice. Aceste legi exprimă uniformități de coexistență și succesiune, invariabile în funcție de condiții locale, valabile la un domeniu limitat. Aceste ar fi simplele regularități empirice.

(b) Legi cauzale autentice („ultime”). Aceste legi sunt valabile pentru un domeniu de cercetare extins, se referă la secvențe necondiționate

¹ Vezi Fumerton, 2017, p. 196.

² Vezi Scharff, 1995, p. 63 și urm., Scarre, 1989, pp. 89-90.

și, în acest sens, au caracterul unor generalizări empirice cu valabilitate universală.

(c) Legea cauzării universale sau principiul uniformității naturii.

De remarcat statutul special al lui (c), problema relației dintre (a) și (b) și o anumită neclaritate cu privire la statutul legilor teoretice. Sunt acestea din urmă de nivelul (b) și dacă sunt, atunci cum explicăm necesitatea și contrafactualismul lor? Se pare că cel mai bun răspuns este că aici avem o problemă care îi scapă complet lui Mill.¹

În schimb, analiza relației dintre nivelurile (a) și (b) îl duce pe Mill la configurarea unui model teoretic surprinzător care anticipează modelul standard al legilor de acoperire sau nomologico-deductiv.² În ciuda angajamentelor sale inductiviste, Mill susține că legile de tipul (a) sunt

¹ Totuși, Mill explică exact în acești termeni, ai celor trei tipuri de legi, diferența dintre teoria sa a cauzalității și aceea a lui Comte: „Nu vede nicio diferență între unele generalizări precum legile lui Kepler și altele precum teoria gravitației. Nu reușește să perceapă distincția reală dintre legi ale succesiunii și coexistenței, pe care gânditori ai unei alte școli le numesc Legi ale Fenomenelor, și acele legi pe care tot aceștia le numesc Acțiunea Cauzelor: primele sunt ilustrate de succesiunea dintre zi și noapte, iar celelalte de mișcarea de rotație a Pământului, care produce această succesiune. (Mill, 1969, p. 293) Ziua și noaptea sunt în succesiune invariabilă, însă una nu este cauza celeilalte. De ce? „Pentru că succesiunea lor, deși invariabilă în experiența noastră, nu este una necondiționată: acele fapte se succed unul altuia doar pentru că prezența și absența Soarelui se succed la rândul lor; dacă această alternanță a Soarelui ar înceta, atunci am putea avea fie zi, fie noapte neurmă de nimic altceva. Există, așadar, două feluri de uniformități ale succesiunilor, una necondiționată, cealaltă condiționată de prima: legile cauzării, respectiv alte succesiuni care depind de acele legi. Toate legile ultime sunt legi ale cauzării și singura lege universală, dincolo de cele matematice, este legea cauzării universale, și anume legea că fiecare fenomen are o cauză fenomenală; adică un fenomen altul decât el sau o combinație de fenomene, al cărei consecvent el este în mod necondiționat și invariabil. Pe universalitatea acestei legi se întemeiază și posibilitatea unui canon al Inducției. O propoziție generală, obținută inductiv, este demonstrată ca adevărată doar dacă instanțele pe care ea se bazează sunt în așa fel încât, dacă ele au fost corect observate, atunci falsitatea generalizării ar fi inconsistentă cu caracterul constant al cauzării; cu universalitatea faptului că fenomenele naturale se produc în acord cu legi invariabile ale succesiunii.” (Mill, 1969, p. 293)

² Pentru o asemenea apreciere asupra lui Mill vezi, de exemplu, Wilson, 2008, pp. 203-204.

explicate prin legi de tipul (b) în mod deductiv.¹ Mill consideră că orice știință autentică trebuie să ofere explicații cauzale, că orice eveniment este explicat prin deducerea unei descrieri a evenimentului din premise care includ legile generale și condițiile antecedente. Aceste exigențe ar fi valabile nu doar pentru științele exacte ale naturii, ci și pentru științele morale și psihologie. Așadar, analiza relațiilor dintre nivelurile diverselor tipuri de legi deschide spre o interpretare alternativă a modelului inductivist propus de Mill. Nu este însă aici locul unei analize de detaliu, doar semnez problema și potențialul ei interpretativ pentru a lăsa cercetarea ei pe seama unui alt studiu.

Bibliografie

CASSIRER, Ernst, 1923, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, traducere de W. C. și M. C. Swabey, Open Court, Chicago.

CASSIRER, Ernst, 1950, *The Problem of Knowledge*, Yale University Press, New Haven.

COMTE, Auguste, 1926, *Cours de philosophie positive*, Librairie Garnier Frères, Paris.

COMTE, Auguste, 1911, „Philosophical Considerations on the Sciences and Men of Science”, *Early Essays on Social Philosophy*, ed. Frederic Harrison, London, pp. 218-275.

COMTE, Auguste, 1999, *Discurs asupra spiritului pozitiv*, Editura Științifică, București, traducere de Leonard Gavrilu.

DUCASSE, C. J., 1960, „John Stuart Mill's System of Logic”, în *Theories of Scientific Method: The Renaissance through the Nineteenth Century*, editor E. Madden, University of Washington Press, Seattle, pp. 218-232.

DUCHEYNE, S., 2008, „J. S. Mill's Canons of Induction: From True Causes to Provisional Ones”, *History and Philosophy of Logic*, 29, pp. 351-376.

DUCHEYNE, S., J. McCaskey, 2014, „The Sources of Mill's View of Ratiocination and Induction”, în *Mill's A System of Logic. Critical Appraisals*, editor Antis Loizides, Routledge, New York, London, pp. 63-82.

DURKHEIM, Émile, 1993, *Despre sinucidere*, Editura Institutul European, Iași, traducere Mihaela Calcan.

FUMERTON, Richard, 2017, „Mill's Epistemology”, în *A Companion to Mill*, editori Christopher Macleod, Dale E. Miller, Wiley Blackwell, pp. 192-206.

¹ Nota Mill este categoric în această privință: „Spunem că un fapt trebuie explicat prin indicarea cauzei, adică, prin enunțarea legii sau a legilor cauzale în raport cu care producerea faptului este o instanță... În mod asemănător, o lege sau uniformitate a naturii trebuie să fie explicată, date fiind alte legi, arătând că legea însăși este un caz și că poate fi dedusă din acestea.” (Mill, 1974, p. 464)

Godden, David, 2017, „Mill on Logic”, în *A Companion to Mill*, editori Christopher Macleod, Dale E. Miller, Wiley Blackwell, pp. 175-191.

Hume, D., 1988, *A Treatise of Human Nature*.

LEWISOHN, D., 1987, „Mill and Comte on the Methods of Social Sciences”, în John Cunningham Wood, (editor), *John Stuart Mill: Critical Assessments*, Croom Helm, London, Sydney, Dover.

Mackie, J. L., 1974, *The Cement of the Universe*, Oxford University Press, Oxford.

MACLEOD, Christopher, 2014, „Mill on the Epistemology of Reasons: A Comparison with Kant”, în *Mill's A System of Logic. Critical Appraisals*, editor Antis Loizides, Routledge, New York, London, pp. 151-169.

MILL, John Stuart, 1974, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, editor J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.

MILL, John Stuart, 1969, „August Comte and Positivism”, în *Essays on Ethics, Religion and Society*, editor J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.

MILL, John Stuart, 1979, *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical questions Discussed in his Writings*, editor J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.

NAGEL, Ernest, 1950, „Introduction”, în volumul *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*, Hafner Publishing Co., New York, pp. xv-xlvi.

RANDALL, J. L. 1965, „John Stuart Mill and the Working-Out of Empiricism”, *Journal of the History of Ideas*, 26, pp. 59-88.

SCARRE, G., 1989, *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Kluwer, London.

SCARRE, G., 1998, „Mill on Induction and Scientific Method”, în *The Cambridge Companion to Mill*, editor John Skorupski, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 112-138.

SCHARFF, Robert C., 1995, *Comte after Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge.

SKORUPSKI, John, 1989, *John Stuart Mill*, Routledge, New York.

SKORUPSKI, John, 1994, „J. S. Mill, Logic and Metaphysics”, în *The Nineteenth Century, : Routledge History of Philosophy*, vol. 7, editor C. Ten, Routledge, New York, pp. 98-121.

TAINE, Hippolyte, 1864, *Le positivisme anglaise. Etude sur Stuart Mill*, Baillièere, Paris. (trad în lb. Engleză de T. D. Haye, *English Positivism: A Study on John Stuart Mill*, apărut în 1873, Williams and Norgate, London).

VON WRIGHT, Georg Henrik, 1995, *Explicație și înțelegere*, Editura Humanitas, București, traducere de Mihai D. Vasile.

ZERO ET INFINI DE BERGSON ET NEANT

Kiyokazu NAKATOMI¹

Abstract: In „Creative Evolution,” Bergson denied the notion of nothingness. In his book, nothingness is only a notion of abstract error as a square circle. More still something is missing or nothing, another exists. But he implicitly approached and supported my principle of nothingness and love in „Introduction to Metaphysics”, which sums up the essence of his philosophy. We note even more that he used the dialectic of the thesis and the antithesis when he explained the zero and the infinite. According to Bergson’s philosophy, dialectics is secondary meaning as the relaxation of intuition for intuition. What is the meaning of the change of direction? This is the proof that intuition and dialectic are simultaneously inseparable from my point of view and similar to the relation of nothingness and the infinite. The explanation of zero and infinity recalls Pascal’s idea in philosophical history. I want to explain the zero and the infinite, the nothingness of Pascal and explore the ‚center of inner creation’ (center of the universe) proposed by Kitarō Nishida.

Keywords: Zero, Infinity, Nothingness, empiricism, rationalism, cone, Husserl, conscious flow, Ingarden, an understanding of the dialectic of Bergson, Pascal, principle of nothingness and love, central point of interior creation.

I. Zéro et Infini

Dans “Introduction à la métaphysique”², l’empirisme atteint zéro et le rationalisme atteint l’infini. Ces concepts sont assez semblables à ‘l’échec de l’ontologie phénoménologique’ exposé dans mon livre “Philosophie du néant et de l’amour”³.

Dans sa publication, Bergson ne discute pas la phénoménologie de Husserl, mais il écrit que l’empirisme se ferme au néant et le rationalisme va à l’infini. C’est la technique que le ‘néant comme réalité’ réalise. Comme

¹ Lycée Préfectoral de Kujukuri – Chiba, Japon.

² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, 91^e édition, PUF, 1938.

³ Kiyokazu Nakatomi, *Philosophie du néant et de l’amour*, Hokuju Company, Tokyo, 2002, version japonaise, Lambert Academic Publishing, 2016, Saarbrücken, Allemagne, version anglaise.

Bergson et moi avons perçu le 'néant comme réalité', des phrases similaires sont écrites. Ensuite, je traite de cet extrait de l'œuvre de Bergson.

"Je vois ici entre l'empirisme et le rationalisme cette seule différence que le premier, cherchant l'unité du moi dans les interstices, en quelque sorte, des états psychologiques, est amené à combler les interstices avec d'autres états, et ainsi de suite indéfiniment, de sorte que le moi, resserré dans un intervalle qui va toujours se rétrécissant, tend vers Zéro à mesure qu'on pousse plus loin l'analyse, tandis que le rationalisme, faisant du moi le lieu où les états se logent, est en présence d'un espace vide qu'on n'a aucune raison d'arrêter ici plutôt que là, qui dépasse chacune des limites successives qu'on prétend lui assigner, qui va toujours s'élargissant et qui tend à se perdre, non plus dans Zéro, mais dans l'Infini."¹

Selon Bergson, une caractéristique de l'empirisme philosophique est de déplacer l'analyse dès que les objets sont fournis par l'intuition primitive. Ensuite, l'analyse augmente indéfiniment les points de vue pour les objets. A ce moment-là, c'est la notion qui explique les points de vue. Les sciences croient que si l'homme compose tous ces points de vue, il pourrait reconstituer les premiers objets. L'analyse de cette notion empirique est de subdiviser. Nous subdivisons le monde perceptif à l'infini. Et bien, l'état réel de la condition mentale est la durée et le flux de la conscience qui est au-delà des mots (la conscience du néant au-delà des mots, le néant comme la réalité). Si l'homme analyse ce courant de conscience par les sciences et l'empirisme, il parvient à faire face au néant au-delà de l'expression. Bergson a démontré le néant, la liberté comme la pure durée dans son livre "*Essai sur les données immédiates de la conscience*" (1889). Quelle conclusion pouvons-nous atteindre par le travail de la physique ? Si l'homme cherche l'ultime de la matière, il fait face au monde de l'atome, de l'électron et des particules. Là, l'homme peut reconnaître le flou, le néant qu'il ne peut définir parfaitement par la fonction du principe d'incertitude. Si l'homme continue avec l'empirisme, il fait face au zéro et au néant.

Que diriez-vous du cas du rationalisme ? C'est la même chose que l'empirisme. Il estime l'état d'esprit comme des morceaux de soi. Alors l'homme considère le soi des combinaisons. Ce travail est identique à l'empirisme. Le rationalisme s'efforce de combiner les pièces et de s'intégrer lui-même et le monde. C'est la 'constitution mondiale' kantienne

¹ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., pp. 195-196.

dans la phénoménologie de Husserl. Et bien, le monde autour de nous s'étend infiniment. Bergson a appelé l'extension comme 'qui continue à s'étendre et tend à être perdu, pas dans Zéro cette fois, mais dans l'Infini'. Par conséquent, la possibilité de la constitution mondiale continue indéfiniment. Sur le chemin, le travail est pressé et échoue par les nombreuses notions et connexions complexes. L'échec est symbolisé par l'échec de l'ontologie phénoménologique de Heidegger et les expressions répétées et difficiles de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Par exemple, 'l'explication du champ existant transcendantal comme soi transcendantal, phénomènes noématiques, idéalisme transcendantal et sujet mutuel monadologique', 'la transcendance du monde objectif comme plus haute transcendance pour la première transcendance'¹.

Le rationalisme cherche la description pour l'ouverture du monde et la constitution du monde infini. Ensuite, cela échoue.

Cet échec de l'empirisme et du rationalisme est exactement le même que celui de la phénoménologie. La phénoménologie a une signification de 'epoke' (arrêt du juge). Le monde qui est ouvert par 'epoke' est le monde de l'expérience pure et le flux de la conscience est exactement le même que la pure durée de Bergson. Lorsque Husserl connaissait la pure durée à travers l'étudiant polonais en Allemagne, Roman Wittold Ingarden (1893-1970), il était surpris de la similitude de son flux conscient et de la pure durée de Bergson.

"Le dialogue académique entre Husserl et moi a été autour de mes thèmes principaux importants par diverse raisons. On est préoccupé par quelques problèmes de mon papier sur Bergson. D'autre part, un autre thème était quelques problèmes sur l'idéalisme de Husserl. Les problèmes du premier groupe comprenaient le problème du temps plein et constitué et le problème de la constitution du temps dans la conscience 'intérieure' fondamentale. C'est une distinction de Bergson entre la pure durée et le temps et une opposition entre l'intuition et l'intelligence. Quand j'ai parlé avec Husserl, il a admis que la pure durée est la similitude avec la durée fondamentale expérimentée..."

Note pour les lecteurs

Après ce temps, j'ai lu mon texte de thèse en 1917, il a attentivement entendu ma description de la pure durée de Bergson. A ce moment donné, il a crié :

¹ Edmund Husserl, '*Méditations cartésiennes*' Brentano Husserl, Les grands livres du monde, Chuōkōronsha, Tokyo, 1976, p. 174-178.

“Parfaitement, comme si j’étais Bergson.”

Mais après dix ans, je connaissais le type de papier “Lecture de Phénoménologie de la conscience du temps intérieur”. Mais je parlerai de ce point plus tard”¹.

Le monde de l’époque proposé par Husserl est le monde vivant qui inclut l’expérience avant le jugement de la perception et de la notion et le monde vivant qui n’est pas analysé par la notion avant le jugement de sujet-objet. C’est très suggestif et fertile, semblable à la pure expérience de Kitarō Nishida. Nous appelons cela un monde libre qui exclut toutes les idoles et tous les dogmes. Par conséquent, la phénoménologie contrôlait massivement la philosophie européenne au 20^e siècle. Le monde d’époque est le monde vivant qui est auparavant divisé par l’empirisme et le rationalisme. Mais l’homme échoue en utilisant les descriptions et la constitution mondiale excessivement.

L’homme a utilisé des notions, puis le monde a été divisé par l’empirisme et le rationalisme. Les descriptions du monde perceptif et la description constitutive du monde transcendantal par Kant sont divisées. Noesis et Noema semblent être fraîches en philosophie et exprimer la profondeur de la philosophie par l’origine de la Grèce. Surtout, la phénoménologie devient populaire au Japon. Il y a peu de critiques. Ils ont besoin de beaucoup de courage et doivent proposer la philosophie alternative. Ce n’est pas facile.

Mais ces Noesis et Noema étaient des notions erronées de confusion comme si elles avaient inquiété Nishida à un moment donné. Elles ont échoué dans l’aporie du dualisme. Bien que Nishida ait reçu la réputation de leader de la phénoménologie dans “Le Système des Universels dans la Conscience de soi”², il a perdu son propre chemin à cause de cette réussite malheureusement. Finalement, il a trouvé sa vraie voie juste avant de prendre sa retraite de l’Université de Kyoto. Bien qu’il transcende le sujet et l’objet par l’époque, il a échoué dans le dualisme du sujet et de l’objet par

¹ Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, herausgegeben von Roman Ingarden, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, No. 25, 1968, pp.121-122, *Husserl Letters, 1915-1938, De Husserl à Ingarden*: traduction en japonais, traduit par Kozo Kuwano et Marito Sato, Serika Publishing Company, 1995, pp. 179-181. La traduction des portions des textes allemands de Husserl a été réalisée par l’auteur.

² Kitarō Nishida, *Livres complets* No. 5, Iwanami Shoten.

l'introduction excessive de Noesis et Noema. Nous pouvons comprendre facilement la complexité, quand nous voyons les échantillons de "*Méditations cartésiennes*". Le mot inventé par Husserl invoquait l'inflation des notions et faisait face à la théorie de la non-existence et au néant de l'échelle infinie. Les phénoménologistes sont à perte. C'est l'échec de la phénoménologie. Bergson ne discute pas de la phénoménologie, mais il la traite comme une aporie de l'empirisme et du rationalisme. C'est comme une prophétie de la conclusion de la phénoménologie.

Selon l'étude de Victor Farias¹, le neuvième Congrès Mondial de Philosophie se tint à Paris en 1937. Bergson fut alors président d'honneur et Heidegger fut vice-président en Allemagne. Comme Heidegger voulait être le leader, mais a échoué à le devenir il a perdu son honneur. Il était mécontent et absent du congrès. D'autre part, comme Husserl était juif, il était exclu par discrimination de race. Si une telle discrimination ne s'était pas produite, un dialogue entre Bergson et Husserl se serait réalisé. Cela aurait probablement été fructueux.

De plus, Bergson a clairement expliqué le Zéro et l'Infini avec un cône.

"Présentez-moi un cône solide, je vois sans peine comment il se rétrécit vers le sommet et tend à se confondre avec un point mathématique, comment aussi il s'élargit à sa base en un cercle indéfiniment grandissant. Mais ni le point, ni le cercle, ni la juxtaposition des deux sur un plan ne me donneront la moindre idée d'un cône. Ainsi pour la multiplicité et l'unité de la vie psychologique. Ainsi pour le Zéro et l'Infini vers lesquels empirisme et rationalisme acheminent la personnalité."²

Bergson intuite et observe le cône solidement et totalement d'un coup. Grâce à une telle méthode, l'homme peut facilement comprendre la tendance vers le sommet, c'est-à-dire le zéro, et la tendance vers le cercle, c'est-à-dire la base qui croit à l'infini. Mais si l'homme persiste dans la juxtaposition d'un point sur un plan, il ne peut pas comprendre le cône. La direction de l'empirisme est zéro et la direction du rationalisme est l'infini. L'homme ne peut comprendre le cône seulement par l'empirisme ou seulement par le rationalisme. La vraie reconnaissance du cône dépend de

¹ Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987, version française, pp.261-267, traduit par Yū Yamamoto, Nagoya University Press, version japonaise, 1990, Nagoya, pp. 285-291.

² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p.198.

l'intuition totale qui inclut l'empirisme et le rationalisme. De plus, il y a une description du mot négatif qui est la base de la constitution de la notion. Comme il montre la fonction du néant comme mot négatif, il est très intéressant de mon point de vue.

“Les concepts, comme nous le montrerons ailleurs, vont d'ordinaire par couples et représentent les deux contraires. Il n'est guère de réalité concrète sur laquelle on ne puisse prendre à la fois les deux vues opposées et qui ne se subsume, par conséquent, aux deux concepts antagonistes. De là une thèse et une antithèse qu'on chercherait en vain à réconcilier logiquement, pour la raison très simple que jamais, avec des concepts ou points de vue, on ne fera une chose. Mais de l'objet, saisi par intuition, on passe sans peine, dans bien des cas, aux deux concepts contraires ; et comme, par là, on voit sortir de la réalité la thèse et l'antithèse, on saisit du même coup comment cette thèse et cette antithèse s'opposent et comment elles se réconcilient.”¹

Ici, la chose la plus importante est que “la thèse et l'antithèse sont perçues comme émergeant de la réalité”. L'existence de la thèse et de l'antithèse prouve l'existence de la différence. Si l'homme indique la différence, il doit admettre la fonction du néant comme mot négatif. Le néant (無 : Mu en Japonais) est ‘non-chose’ et ‘rien’. Bergson admet ‘le néant comme réalité’ et plus loin ‘le néant comme mot négatif’ qui est ‘le néant comme racine du vide’ (空 : Kū en Japonais “*Philosophie du néant et de l'amour*”, Chapitre 2). Sa théorie soutient implicitement mon point de vue philosophique.

Le mot négatif est dérivé de la réalité (mouvement de la pensée). La philosophie de Bergson est en accord avec ma philosophie, logiquement et pré-logiquement. Ici, nous devrions rechercher la compréhension de la dialectique par Bergson, je souhaite approfondir cette recherche.

II. Dialectique de Bergson

Bergson décrit la dialectique dans “*L'évolution créatrice*” (1907). Là il a admis la signification comme secondaire et l'a définie comme ‘relaxation de l'intuition’. La description est la suivante.

“La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse. A vrai dire, les deux démarches sont de sens contraires : le même effort, par lequel on lie des idées à des idées, fait

¹ *Idem.*

évanouir l'intuition que les idées se proposaient d'emmagasiner. Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le mouvement, en poussant maintenant les concepts les uns derrière les autres. Mais bien vite il sent qu'il a perdu pied ; un nouveau contact devient nécessaire ; il faudra défaire la plus grande partie de ce qu'on avait fait. En résumé, la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même. Mais par la dialectique, - qui n'est qu'une détente de l'intuition, - bien des accords différents sont possibles, et il n'y a pourtant qu'une vérité."¹

Selon Bergson, la méthode de l'intuition vient en premier. Comme l'intuition est une méthode de reconnaissance que n'importe quel organisme possède, Bergson a défini l'intuition comme la première méthode de reconnaissance et la dialectique comme secondaire dans "*L'évolution créatrice*". L'intuition est l'origine de notre pensée. De l'intuition, nous constituons la notion. L'un est la thèse et l'autre antithèse. Ce sont des notions. En utilisant les notions, nous pouvons communiquer les uns avec les autres. Au lieu de la propagation et de la communication, nous perdons la vie de l'intuition et elle disparaît. La dialectique porte l'accord de notre pensée mais les images vivantes disparaissent. La dialectique est donc la 'relaxation de l'intuition' et une méthode inférieure par la philosophie de Bergson. Bien, maintenant nous avons prouvé l'inséparable du Zéro et de l'Infini. Le Zéro et l'Infini dépendent de l'intuition et de la notion. De mon point de vue, l'intuition et la dialectique sont inséparables. Dans la description ci-dessus, Bergson perd la fonction du mot négatif du néant. Quand nous reconnaissons le monde, nous jugeons beaucoup de choses par la fonction du mot négatif. Nous utilisons le mot du néant qui est <non, rien, ne pas> et n'adoptons que les notions dont nous avons besoin. Par le degré des besoins, nous les prenons et les soulignons. Sur le chemin, différentes méthodes reconnaissables apparaissent. Il existe d'autres méthodes de reconnaissance philosophique, par exemple la méthode critique de Kant ou la méthode phénoménologique de Husserl. Ma théorie de la fonction de l'intuition et du mot négatif du néant est la base de toutes les méthodes de reconnaissance.

¹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, 142^e édition, 1907, p. 239.

III. Comparaison du Zéro et du Néant de Pascal

Naturellement, cette méthode développée supra, qui explique la co-existence de Zéro (Néant) et de l'Infini, me rappelle le Néant et l'Infini de Pascal. Dans les œuvres de Pascal, l'homme est le milieu entre le néant et l'infini. Ici, nous pouvons reconnaître la relation avec la dialectique. Mais selon sa pensée, cette opposition du néant et de l'infini est surmontée d'un seul coup, cela devient deux infinis. (Reportez-vous à "*Philosophie du néant et de l'amour*", Chapitre 3, Néant de Pascal). L'un est l'infini vers le minimum et l'autre est l'infini vers le maximum. Alors les deux infinis s'unissent. Cette unité est la fameuse 'coïncidence de l'opposé' (*coincidentia oppositorum*) de Nicolaus Cusanus¹ dans la philosophie traditionnelle.

D'abord, Pascal a distingué la différence entre le néant et l'infini du point de vue du mathématicien et du physicien. En mathématiques, le néant est nul (0) et l'infini est le signe de ∞ . Dans la théorie des mathématiques, ces signes sont distingués, mais dans le monde du principe du néant qui transcende la logique mathématique, la distinction du néant et de l'infini disparaît. La vérité mathématique n'est établie que par la demande pratique et comme c'est pratique, c'est la vérité. Par exemple, une ligne est une ligne parfaite dans nos pensées mais en réalité une ligne courbe par la déformation de l'espace. Par conséquent, les lignes parallèles sont des lignes parallèles parfaites seulement dans notre pensée. Vraiment, les lignes parallèles sont courbées et traversées par la chaîne de l'espace. Encore plus, nous faisons une équation et calculons en utilisant les nombres 0~9. C'est le système décimal. Nous utilisons ce système à cause de la commodité qui dépend de nos dix doigts. Les ordinateurs utilisent un système binaire. Un ordinateur n'a besoin que de 0 et 1, et on n'a pas besoin des autres chiffres (2~9). Strictement parlant, la vérité mathématique n'est pas absolue. Au contraire, le principe du néant n'est pas restreint par la vérité pratique. Par conséquent, le principe du néant transcende la vérité mathématique. Dans le principe du néant, le néant et l'infini sont inséparables. On peut dire que la relation est dialectique et mutuellement interdépendante. Probablement humain signifie un homme et une femme, le néant et l'infini sont basés sur l'hypothèse de leur réciprocité. L'homme peut comprendre facilement que l'univers infini inclut le néant comme le

¹ Nicolaus Cusanus (1401-1464) était un philosophe allemand, théologien, mathématicien et cardinal. Son livre célèbre était *De docta ignorantia* (De la docte ignorance), 1440.

manque d'absence et la disparition des choses, d'autre part l'univers infini est né du néant comme le manque de tout. Le néant engendre l'infini et l'infini enveloppe le néant. Une approche du principe du néant par Pascal est acceptée par Bergson. Penser à un cône vu obliquement d'en haut nous permet d'imaginer la naissance et l'expansion de l'univers. Le sommet comme Zéro (Néant) est un point particulier et la base du cône est l'univers en expansion. Cela aide à la compréhension de l'univers. Vraiment, le cône serait la sphère en expansion. Ici, une question intéressante naîtrait. "Où est le centre (point particulier) de l'univers ?". Comme le néant et l'infini sont inséparables, l'homme ne peut déterminer le point nulle part. Il y aurait beaucoup de points au centre de la terre ou de la lune et à la surface de Mars. Mais cette explication est très vague. Du point de vue de la physique et de l'astronomie, les scientifiques ont proposé dans une certaine mesure l'image du centre de notre galaxie. De plus, nous pouvons présumer de la position de notre terre par rapport à la forme de la galaxie. Mais comme ces images ne sont pas dessinées par l'observation et la vue d'un oiseau, elles ne sont pas absolues. Celles-ci sont reliées entre elles par les parties. Le groupe des galaxies n'a pas d'ordre spécifique. Après tout, l'univers est illimité. Nous pouvons dire seulement que la définition du centre de l'univers est notre être. En un sens, nous sommes le centre de l'univers. Selon Kitarō Nishida, il s'appelle 'le point centre de la création intérieure'¹. Ici, la théorie de la relativité d'Einstein est utilisée. La théorie de la relativité est 'la négation de l'absolu' dans les phénomènes physiques et 'le néant comme l'absence d'existencia' de mes fonctions théoriques.

IV. Conclusion

Comme les choses ne sont pas absolues et ne sont pas indépendantes, elles dépendent de la relation des autres choses. Si l'homme recherche l'univers, il rencontre le néant. Alors la rencontre du néant continue à l'infini – l'éternité – l'être transcendantal (Dieu) – Amour. Le principe du néant et de l'amour fonctionne.

¹ Kitarō Nishida, *Livres complets* No.2, Iwanami Shoten, p. 227.

THE AESTHETIC EXPERIENCE IN THE AGE OF NEW MEDIA ART

Kateryna SHEVCHUK¹

Abstract: *The article is devoted to philosophical analysis of changes in the contemporary aesthetics. The author pays attention to the aesthetical experiences of new media art. The main features of new media art, relations between traditional aesthetical theory and the modern aesthetics, the specific of experience of media art, and the functioning of beauty are considered. It is also analyzed the similarity between interactive experience and the traditional aesthetic experience.*

Keywords: *aesthetical theory, new media art, aesthetic experience, interactive experience, intentionality*

I. Introduction

One of the most important aspects of the modern aesthetics deals with the specific form of art which is often called as a new media art. There are many famous philosophers (for example, Jean-François Lyotard, Paul Virilio, Wolfgang Iser), who pay attention to the changes of aesthetics and formation of the aesthetics of new media. Problems of media aesthetics grow on the edge of traditional aesthetics and media theory and are related to the need to reinterpret such concepts as media, technique, creativity, imagery, perception, as well as the introduction of new concepts – virtuality, interactivity, immersion, etc. Moreover, it is very important to establish the methodological connections between the philosophical aesthetics and the theory of media. As Krystyna Wilkoszewska argues, the lack of consciousness of the philosophical and aesthetic tradition of media experts often leads to excessive enthusiasm and superficial conclusions, whereas for the philosophers, the sphere of new media is a kind of challenge, since their theoretical views could be limited to classical tradition of thinking and directed to unique works of art, masterpieces².

In the sphere of aesthetics of new media, there are few fundamental issues which need to be explained: 1) the concept of art in the media

¹ Rivne State University of Humanities, Ukraine.

² Wilkoszewska K. (2000). Nowe inspiracje w estetyce drugiej połowy XX wieku, in: *Estetyki filozoficzne XX wieku*, ed. K. Wilkoszewska. Kraków: Universitas, p. 287.

culture; 2) the being status of the art of new media; 3) the aesthetical perception and values in the time of media culture.

The first problem is connected to the fundamental comprehension of the art. Sometimes we can hear about the birth of the “new type” of art. The philosophers try to explain this new type by using the concepts of traditional aesthetics as philosophy of art. However, they understand the necessity to transform the traditional aesthetics. For example, if we are talking about the author, we should emphasize the essential difference between the creative process in which the machine with artificial intelligence participates. Therefore, the process of art creation is usually called the generating. The philosophers pay attention to the changes in the imagination and the essence of art.

The second problem concerns the ontological background of the art of new media. Such background is called immaterial because the media art represents in the virtual reality. For example, the works of electronic art (electronic graphics, satellite art, Internet art), as well as video sculpture, try to establish a specific contact with the recipient. The process of perception of electronic art is defined as “interactivity” as new kind of contact with images. Interactivity is completely two-sided communication between human being and machine. It means that images of this type not only make the viewer to the reaction but also react to the behavior of the recipient. Such images are possible only in the area of *high tech*.

The separate set of the issues of aesthetics of the new media deals with the aesthetical perception. The attention to the problem of *aisthesis* is a necessity of the aesthetics from the late 20th century since the electronic media are operating the speed of light, offering the image of a new generation and making the changes of the entire apparatus of human perception. It is difficult to predict the strength, size, and consequences of these changes. The global nature of these changes indicates that not only images are changing, but also vision and observation. The changes relate to the order of perception, which, on the one hand, is consistent with the linearity of rational thinking, and from another image of the media lose its mimetic property. However, images that arise in the environment of electronic abstraction, appear as a result of not an abstract thought, but the apparatus of sensitivity, which should correspond to the new situation. When in 1985, J.-P. Lyotard organized a multimedia exhibition, he understood the complexity of this situation and set the task for the artists of creating new sensitivity. He tried

to prepare the masses to communicate with phenomena that were produced by the new technologies.

The aim of the present article is to analyze the main changes in the aesthetics under the influence of new media and to show their consequences for understanding the specificity of aesthetic perception.

II. The Conditions of the Contemporary Aesthetics

First of all, we need to pay attention to the fundamental changes in the sphere of aesthetics, which are evident from the 20th century. Since its beginning, aesthetics, as a philosophy of art, sought to be the theoretical foundations of artistic creativity, tried to adequately comprehend artistic phenomena and to justify metamorphoses in the field of artistic practice, which was always focused on the creation of something completely new and original. At the same time, the changes in art, which oriented for the pursuit of novelty, were occurred mainly internally in the sphere of aesthetics, within the classical understanding of the basic principles of figurative creation. Instead, the last decade of the 19th and early 20th centuries were marked by striking transformations of artistic practice that did not fit into the framework of classical aesthetics based on the ideals of the Enlightenment. At the beginning of the 20th century, these processes only intensified and radicalized. At that time there were many artistic phenomena that could not be described by using the classical aesthetic categories. For example, the creators of artistic actions neglected traditional aesthetic values in favor of the implementation of their opposites. The artists paid more attention to “disgusting” things, that provoked, shocked and invoked strong and intense (mostly with a minus sign) experience in recipients. As a result of the exhaustion of the aesthetic paradigm in art, the final break of the new artistic practice and the principles of philosophical aesthetics took place.

The work, which in 1917 launched a true aesthetic revolution, was the “Fountain” by Marcel Duchamp. He deliberately sought to challenge the art critics, so his first *ready-made* caused a radical undermining of the foundations of philosophical aesthetics, which were formed in Immanuel Kant’s *The Critique of Judgement*. In other words, all the classical ideas about form and content, as well as the role of the artist and the recipient in art, were broken in one instant. In addition, an end to the notion of art as an exclusively noble cause was put down. So now everything could be art.

Moreover, the boundary between the artist and the recipient was erased and the artwork could be created not only by the artist but also by the viewer. Thus, the relativization of all key aesthetic categories took place at that time. It became clear that the work of art does not have the inherent truth which deals with beauty. The aesthetic system of concepts and ideas was perceived as relative and conditional.

The traditional notion that the source of aesthetical qualities is only “true” works of art (masterpieces) was changed to the idea that the art can have another solutions and forms which are no less reasonable. For aesthetics as a philosophy (or even science) of art, it was a rather significant challenge. Therefore, the aesthetic problem that arose at that time, had the ontological (the status of the new forms of art) and axiological (the relativism of values) foundations. The artistic phenomena of the 20th century caused a special aesthetic experience and needed to comprehend the possibility of their aesthetic assessment. Thus, aesthetic theory faced two problems: 1) confrontation of classical aesthetics with the phenomena of avant-garde and neo-avant-garde; 2) the need to determine the ability of anaesthetic theory to adequately assess the new artistic phenomena.

If by the middle of the 20th century the question of identity of aesthetics was posed within the framework of philosophy of art, then at the end of the second half of the same century, the most important problem was the discovery of a new form of aesthetics that would go beyond the boundaries of classic forms of art, and even philosophical conceptions. The deep crisis of the model of aesthetics, which protects the autonomy and aesthetic status of art, took place in the middle of the 20th century. An attempt to overcome this crisis is evident in 1970-1980s. At this time, new philosophical theories of art were proposed (Arthur Danto, George Dickie, Joseph Margolis) that devoid of normative and essentials character. However, it is noticeable that this crisis does not lead to decline, but to the development of aesthetics. Welsch argues that we are experiencing a boom of aesthetics today, we live in times of continuous aestheticization – from the culture of consumption through individual stylization to the development of large cities and the whole reality¹.

The transformation of the subject of modern aesthetics requires the transformation of traditional concepts. For example, in the second half of

¹ Welsch W. (1997). *Aesthetics Beyond Aesthetics: Towards a New Form of the Discipline. Literature and aesthetics*, Vol. 7. p. 8.

the 20th century, Lyotard wrote about the widening of the boundaries of aesthetics and the need for the transformation of its traditional concepts. He argued that *mimesis* is changed by the creative imagination, which is the only criterion that determines the right to creativity. In modern art, there is a transition from experience to experiment. We can also find the refusal from the traditional categories such as “artists” and “recipient”. Lyotard has the belief that creation is always a creation for someone – and according to communicative activity, the product itself produces its recipients. In this way, he proposes a kind of communicative situation as a background for the aesthetical experience. The artist and the recipient are able to communicate through the work of art – they become equal partners in a communicative situation, in which the artwork does not accent its metaphysical connotations but becomes the pure narrative¹.

For the aesthetical experience in modern times, the emotional shake that appears in an aesthetic situation and supported by intellectual pleasure or negative emotional experience is important². Therefore, it is no coincidence that postmodern aesthetics is characterized by theories that focus their interest not on the aesthetic values of art, but on its cognitive, communicative or ideological functions (for example, N. Goodman, A. Danto, U. Eco, etc.) or on issues of understanding and interpreting the work of art (for example, different versions of hermeneutics and interpretation theory).

Aesthetics did not escape from the popular in the 20th century research strategy which was represented by the prefix “re-”: restructuring, reconstruction, revision, etc. Moreover, aesthetics subjected to deconstructive and reconstructive operations faced the problem of determining its identity as a discipline of knowledge. This problem is complicated since it concerns not only the internal transformations of aesthetics but also the whole context of culture, which also seeks its own identity in its different manifestations (art, science, religion, politics).

The changes in aesthetics are still evident if we refer to the philosophical hermeneutics (Hans-Georg Gadamer). It proposes two ideas

¹ Lyotard J. F. (1989). Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation: Contribution to an Idea of Postmodernity, in: *The Lyotard Reader*, ed. Andrew Benjamin, Oxford, p. 190.

² Dziemidok B. (2002). *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*. Warszawa: PWN, p. 305

that are important for the new media art: 1) play as a form of being of the art; 2) contemporaneity of the artwork.

Gadamer does not accept the autonomy of aesthetical sphere of culture because the context of an artwork is ignored. Art cannot be excluded from the world in which it arose, and the art experience (an aesthetic experience) cannot be separated from our own life and our world.

Within the philosophical hermeneutics, the art is comprehended through the play. This conception is useful for analysis of aesthetical experience in case of the new art because the contemporary art often demonstrates the situation of the game with the recipient. The game for Gadamer is a way of being an artwork. But the product of art is not the subject or object of the game, so the simple subject-object relation is overcome here. With the help of the game self-presentation of a work of art is carried out. Gadamer writes: "When we speak of play in reference to the experience of art, this means neither the orientation nor even the state of mind of the creator or of those enjoying the work of art, nor the freedom of a subjectivity engaged in play, but the mode of being of the work of art itself"¹. The game in which the work of art is represented implies that we are dealing with experiences that change the person who is experiencing it. According to Gadamer, play itself contains its own, even sacred, seriousness. Also, he adds that all purposive relations that determine active and caring existence have not simply disappeared, but are curiously suspended in playing. Therefore, the player feels and knows that play has priority before his consciousness. In other words, we perceive the game as a reality that exceeds us. So, the play transforms the experience of the player.

The work of art should be understood as an ontological event. The game realizes this possibility because it assumes that we lose control over the perception of the work of art, fully subjected to the process of the game. The work of art presented is not only the world of its creator. He exists as something self-sufficient. Transformation of the work of art into self-sufficiency involves the assertion of truth. The structure of the work of art does not exist beyond interpretation and cannot be an abstraction. The relation of structure to the world is provided by interpretation. But this relation does not connect with the author's world, but it deals with the world of the interpreter.

¹ Gadamer H.-G. (2004). *Truth and Method*, London: Continuum, p. 102.

Since the work of art is connected with the world of the interpreter, the important feature of its ontological structure is contemporaneity. As Gadamer writes, “‘contemporaneity’ belongs to the being of the work of art. It constitutes the essence of ‘being present.’ This is not the simultaneity of aesthetic consciousness, for that simply means that several objects of aesthetic experience (Erlebnis) are all held in consciousness at the same time – all indifferently, with the same claim to validity. ‘Contemporaneity,’ on the other hand, means that in its presentation this particular thing that presents itself to us achieves full presence, however, remote its origin may be. Thus contemporaneity is not a mode of givenness.”¹ Also, he adds that “contemporaneity” is a task for our consciousness. So, we can get to the essence of being of artwork by interpretation and feeling of the presence. Through presenting in the process of interpretation, the work of art acquires presence (contemporaneity).

III. The Essence of New Media

In order to understand the specifics of the aesthetics of new media, it is worth considering the essence of the new media and identifying their special features that affect the art. The emergence of the new generation of the Internet, outlined by the concept of Web 2.0 (Tim O’Reilly²), led to a discussion of new opportunities for creating a culture and unknown to this time measurements of human existence. New media characterized by numerical representation, modularity, automation, variability, and transcoding, which make possible to create the hypermedia through convergence processes and discovering the new dimensions of culture. In assessments of these cultural transformations, we can observe quite contradictory positions. On the one hand, the creation of new media and cultural phenomena that accompany this process are perceived as a qualitatively new state of society and culture (known lawyer and cyber activist Lawrence Lessig, for example, argues about the transition from the culture of R/O, “read/only” to the R/W culture, “read/write” characterized by openness and lack of distinctiveness between the creator of cultural

¹ *Ibid*, p. 123.

² O’Reilly T. (2005). *What Is Web 2.0*. <http://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-20.html>

products and their consumer¹). On the other hand, new media, the information society and cyberculture are criticized (for example, Slavoj Žižek draws attention to the fact that the interactivity of new media, which often connected with hope that it will enable the participation of a large number of people in the creation of culture, always favors interpassivity when the subject allegedly passes his action to the media, transforming only into means of symbolic registration²).

In general, a kind of informationalism is established in culture, which can be described as a new paradigm that begins to dominate over the industrialism by virtue of the fact that intangible goods gain greater value than material, as well as through greater productivity in the cultivation of cultural goods and the realization of power. Manuel Castells presented the concept of informationalism, defining it as a technological paradigm based on increasing human capabilities in processing information through the use of parallel revolutions – the revolution in microelectronics and the revolution in genetic engineering³. Castels distinguishes a number of features of modern information technology, such as accumulation of knowledge, more and more complicated processes of information processing, the fetishization of technology, the ability to instantly connect all with all. In general, the consequence of the adoption of informationalism for culture is that it changes the essence, organization, and development of cultural phenomena.

The new media are characterized by the «information culture» parallel to the visual culture. The manifestation of such kind of culture is a way of presenting objects and cultural places, examples of interaction with them and with devices that broadcast them, for example, with different forms of screens.

Cultural objects of new media, which include works of art transferred to the virtual space or created using computers in cyberspace, are subject to the rules and logic of the functioning of devices in the digital paradigm.

¹ Lessig L. (2008). *Remix: Making Art and Commerce Thrive in the Hybrid Economy*. London: Bloomsbury, pp. 28-31.

² Žižek S. (2007). *How to Read Lacan*. New York: W W. Norton & Company, Inc, pp. 22-39.

³ Castells M. (2004). *Informationalism, Networks, and the Network Society: a Theoretical Blueprint*. <https://annenberg.usc.edu/sites/default/files/2015/04/28/Informationalism%20and%20the%20Network%20Society.pdf>

The production of new media is massive. All this leads to the gap between the objects of art and production products since artists often realize the commercial orders. As a result, new standards and new arrangements arise, and the “language” of new media appears.

Objects of multimedia art seek to represent objects of reality that are historically contained in other cultural phenomena. However, this representation is always one-dimensional, because it selects some features of real objects, while others are missed. Interfaces are a specific representation, since they selectively organize processes of perception and ordering of the presented world. Thus, these representations are simulations, forms of creation and management of illusions, telecommunications and information in itself, because they are products of computer technologies and influenced to change the language of culture¹.

The main characteristic of new media is their cultural transcoding. They have a dual structure: the computer level (programming) and the cultural level (phenomena of communicative culture). Cultural transcoding consists in the possibility of translating some cultural meanings into others.

Cultural and computer levels affect each other. As I. Fiut states, the result of such mutual influence is the process of re-medialization. All technological innovation in the communication process is transformed by a person in a specific way when it corresponds to a human natural manner of perception. This process should help the successful communication in the field of culture².

The mutual influence of these two levels in the process of transcoding consists in embedding from both levels one element to the other, resulting in a new culture that is a mixture of the traditional human meanings and the new logic of information technologies. This influence causes significant changes in the conditions for the creation and perception of objects of new media, including artistic objects. In the process of interacting with digital media objects, the user can create and transform objects, manipulate, control and manage them, as well as the entire context of the network.

Moreover, the technology of new media functions as a perfectly implemented utopia of the ideal society of unique individuals. The new

¹ Ostrowicki M. (2006). *Wirtualne realis. Estetyka w epoce elektroniki*. Kraków: Universitas, pp. 74-81.

² See: Fiut I. (2007). *Estetyka przeżycia interaktywnego*, in: *Wizjeire-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, ed. K. Wilkoszewska. Kraków: Universitas, pp. 555-568.

media assures that the choice of their users is unique and not programmed in advance.

Thus, on the technical side, interactivity is the user's choice of elements of the object to be covered or the ways of their development. The possibilities of developing interactive user actions are closely related to the interactive human-computer interface, which means that each object that appears on the monitor is, to a large extent, interactive. Since the computer became the object of mass use, the interface became a kind of filter and began to function as a code through which cultural narratives appeared in the media. However, this code can change the narrative and make the dominant its own logic, ideology, and model of the world¹.

Thus, the art of new media experiences double influence: on the one hand, media are endowed with the function of human communicative instruments, and on the other hand, the form of a narrative created by media can be altered by the action of media (or even hypermedia) logic. All of this determines the specifics of aesthetic experience in the conditions of informationalism.

IV. The Aesthetic Experience of New Media Art

Aesthetical experience is a key concept for understanding any kind of art. As Gadamer writes, "Since aesthetic experience, as was said above, is an exemplary instance of the meaning of the concept *Erlebnis* [experience – K. S.], it is clear that the concept of *Erlebnis* is a determining feature of the foundation of art. The work of art is understood as the consummation of the symbolic representation of life, and towards this consummation every experience already tends. Hence it is itself marked out as the object of aesthetic experience. For aesthetics, the conclusion follows that so-called *Erlebniskunst* (art based on experience) is art per se"². In case of new media art, we deal with the aesthetical dimension of interactive experience which needs to be explained in details.

The interactive experience in the aesthetic aspect is related to the perception of new media art, i.e. artistic objects in cyberspace. The perception of this kind is called cyber perception. His main difference from the traditional perception is that it is carried out using the interface

¹ *Ibid*, pp. 554-568.

² Gadamer H.-G. (2004). *Truth and Method*, London: Continuum, p. 61.

“human being – computer”. This is important for the intensity and development of the integrity of such experience, which causes that both the creator and the recipient deliberately become interactors¹.

Thus, in the process of communicating with the art of new media, we have the creation of artifacts of aesthetic nature and the conduct of subsequent acts of their cyber-perception before the development of the aesthetic experience of the interactors. In subsequent phases, there is the creation of aesthetic objects that cause the following phases of cyber-perception.

In this part of the article, I will try to analyze the specifics of the aesthetic experience of the art of new media in the perspective of the phenomenological tradition, within which there is its own concept of aesthetics. This tradition of philosophy pays a lot of attention to the problem of aesthetic experience. It is known that the phenomenological tradition, in particular, the aesthetic theory of Roman Ingarden, has developed a method of direct penetration into the process of aesthetic perception, expanding it into phases of observation, knowledge, experience, contemplation, constitution, and concretization. All these phases can be distinguished in the process of aesthetic experience of artistic objects. Roman Ingarden’s model of the process of aesthetic experience can also be used to analyze the aesthetic dimension of an interactive experience in the sphere of new media.

According to R. Ingarden’s theory, aesthetic experiences can have a “two-faced” character and cause the creation of many aesthetic objects, even opposite. Sometimes the whole series of aesthetic objects are generated and specified in the following works. The purpose of this process is to find new forms of aesthetic qualities in harmonious integrity and connection with the mutual modification of those qualities in the following groups of them².

In the case of interactive experiences, which appear as a result of communication of interactors (creators and recipients) with artistic objects in cyberspace, we are dealing with a similar situation. Creation of groups of qualities, in this case, is also connected with the desire to create aesthetic subjects. In the initial phases of the process of contemplation carried out by

¹ See: Wojtowicz E. (2003). Cyberception: Where Art Ends and Technology Begins. *Art Inquiry*, Vol. V (XIV), pp. 77-79.

² Ingarden R. (1966). *Studia estetyki*. T. 1. Warszawa, pp. 121-155.

interactive agents, new dimensions of the qualities of aesthetic values present in interactive objects are opened. As a result, the aesthetic process is built upon experience and can lead to an understanding of these interactive objects as a source of aesthetic objects. Although it can recruit negative forms and reject the possibility of grouping qualities within this artistic object in the form of theaesthetic subject. If to concentrate on the second possible variant of the direction of aesthetic experience, then, according to R. Ingarden, it is possible to lose the basic meaning of aesthetic experience, namely, the formation of aesthetic objects. As a result, there will be a repulsion of the subject (interactor) from recognizing the actual aesthetic values, provided that they are established there at all¹.

Thus, the concept of aesthetic experience presented in phenomenological aesthetics helps to better understand the process of experiencing an interactive nature. We can also distinguish communication with artistic objects of new media users, whose experiences, as a result of the revival of aesthetic interests, are often not aesthetically pleasing, and their experiences do not lead to the full creation of aesthetic objects, based on interactive objects in cyberspace. The constant change and evolution of interfaces in user contacts with artistic objects have the biggest impact on this aesthetic processes. These changes open up to the recipients the various interactive communication with the works of art of new media, i.e., their selection, knowledge, perception, and creation as objects of aesthetic experience.

The Ingarden's concept of the aesthetic experience is so significant theoretical construction that allows us to describe and capture the important moments of the interactive aesthetic experience. It reveals many similar moments, but also many differences between traditional and interactive experiences. In both of these kinds of aesthetic experience, there are some basic stages such as isolation, cognition, experience, contemplation, and specification.

The essential aspect that connects these two forms of aesthetic experience – traditional and interactive – is the question of intentionality. In the traditional experience, it disappears in the stage of cognition. On an interactive basis, it can also disappear when the aesthetic subject is formed. Clarifying the modular and variability of the objects in the network, Leo Manovich writes that automation turns off the intentional processes of

¹ *Ibid*, pp. 151-153.

Internet users. In some extend the automation takes on the functionality of the intentionality, albeit with certain limitations associated with the capabilities of the interface and the software. This, however, does not mean that the stages of contemplation and concretization are absent in the interactive aesthetic experience. These stages are accelerated and intensified, and the automation is continuing the intentionality in the space of the Impression experience, thus allowing the user to quickly and more accurately create and transform the aesthetic object¹. Confirmation could be found in the writings of philosophers (for example, Marshall McLuhan) who claim that media is a continuation of human cognitive capabilities, not only empirically-rational forms of his perception apparatus but also intuitive and emotional perception.

Thus, an interactive aesthetic experience includes the same stages that are typical of the traditional aesthetic experience. However, the difference is in the velocity and duration of the stages of the experience, as well as in the depth of aesthetic qualities in the stage of their recognizing by the subjects of aesthetic process. The interactivity of the experience gives it the intensity and pace. The electronic medium increases its field, which explains the specifics of this type of experience as an extreme case in the fields of the traditional model of aesthetic. In addition, contemplation takes on other forms associated with the pace and diversity of the recognizing of the aesthetic qualities of the human-computer interface in the process of perceiving artistic objects in cyberspace.

V. Conclusion

The art of new media demonstrates new possibilities for the realization of aesthetic experience. One of the main aesthetic values has always been considered beauty. Within the framework of media art, there is a transgression of beauty. Thus, the problem of understanding the various ways of functioning of beauty, its manifestations and embodiment, especially when it comes to the beautiful, which is used in electronic media, is actualized. This is assisted by the following properties of beauty as the satisfaction and desire associated with positive emotional experiences, the ability to transgression or receptivity, which is an expression of the presence of beauty and leads to the fact that the beauty can be “realized”.

¹ See: Manovich L. (2001). *The Language of New Media*. Cambridge: The MIT Press.

In connection with the use of information technology within the framework of the realization of the aesthetic experience, the idealization of the subject occurs. For example, contemporary computer graphics, new methods for creating large-format photographs help aestheticize our everyday lives. Although this is connected with the danger that the messages generated by technological aestheticization, saturated with many elements to please the recipients, often come under the power of a stereotype and a kitsch.

The development of digital media technologies contributes to the leveling of the difference between ways of perceiving different forms of the functioning of beauty. Previously it was believed that the aesthetic experience of nature differs from the perception of art because in the aesthetic knowledge of nature, all feelings are involved, while various types of art involve separate feelings: fine arts – visual senses, music – hearing, cinema – visual and auditory etc. With the advent of digital technologies that create the virtual world, where demolition of any limits is taking place, the participation in the perception of many sensations takes place. This is how the whole aesthetic experience is born, which manifests itself in connection with the basic principles of aesthetics as a philosophy of art.

References

- CASTELLS, M. (2004). *Informationalism, Networks, and the Network Society: a Theoretical Blueprint*. <https://annenberg.usc.edu/sites/default/files/2015/04/28/Informationalism%2C%20Networks%20and%20the%20Network%20Society.pdf>
- DZIEMIDOK, B. (2002). *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*. Warszawa: PWN.
- FIUT, I. (2007). Estetyka przeżycia interaktywnego, in: *Wizje i wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, ed. K. Wilkoszewska. Kraków: Universitas, pp. 555-568.
- GADAMER, H.-G. (2004). *Truth and Method*, London: Continuum.
- INGARDEN, R. (1966). *Studia z estetyki*. T. 1. Warszawa, pp. 121-155.
- LESSIG, L. (2008). *Remix: Making Art and Commerce Thrive in the Hybrid Economy*. London: Bloomsbury.
- LYOTARD, J. F. (1989). Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation: Contribution to an Idea of Postmodernity, in: *The Lyotard Reader*, ed. Andrew Benjamin, Oxford, pp.181-195.
- MANOVICH, L. (2001). *The Language of New Media*. Cambridge: The MIT Press.
- O'RAILLY, T. (2005). *What Is Web 2.0*. <http://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-20.html>

- OSTROWICKI, M. (2006). *Wirtualne realis. Estetyka w epoce elektroniki*. Kraków: Universitas.
- WELSCH, W. (1997). Aesthetics Beyond Aesthetics: Towards a New Form of the Discipline. *Literature and aesthetics*, Vol. 7. p. 8.
- WILKOSZEWSKA, K. (2000). Nowe inspiracje w estetyce drugiej połowy XX wieku, in: *Estetyki filozoficzne XX wieku*, ed. K. Wilkoszewska. Kraków: Universitas, pp. 281-308.
- WOJTOWICZ, E. (2003). Cyberception: Where Art Ends and Technology Begins. *Art Inquiry*, Vol. V (XIV), pp. 71-84.
- ŽIŽEK, S. (2007). *How to Read Lacan*. New York: W W. Norton & Company, Inc.

ICONIC REPRESENTATIONS, POSSIBLE WORLDS, AND SYSTEM K¹

Miguel LÓPEZ-ASTORGA²

Abstract: *Although the mental models theory denies it, precisely based on essential theses of this last framework, it has been argued that a logic of human thought really exists. In particular, it has been raised that the mental models theory has clear links to modal logic and that the logic of human thought should be very akin to a system such as K. In this paper, this idea is further developed paying attention to a work written in 2017 and in which some proponents of the mental models theory seem to reject any possible link in this way.*

Keywords: *mental models; modal logic; possibility; reasoning; system K*

Introduction

Despite at present a very strong cognitive theory explicitly rejects the idea that the human mind is coherent with logic, several works supporting the contrary idea have continued to be written. That theory is the mental models theory (e.g., Johnson-Laird, Khemlani, & Goodwin, 2015), and one of the proposals raising that human thought is logical is, for example, the one that, precisely resorting to basic theses of this last theory, links reasoning to the modal logical system K (e.g., López-Astorga, 2017). In this way, proposals such as this last one do not actually try to undermine the mental models theory. In fact, as said, they adopt essential ideas coming from it. What they really attempt to do is to show that accepting the mental models theory do not imply rejecting any kind of logic.

In this paper, the general framework of the mentioned proposals will be analyzed in a deeper way. This task can be relevant for at least two reasons. On the one hand, those proposals explicitly say that they are only presenting a preliminary draft that should be reviewed in detail in order to check to what extent is viable and can be truly assumed. On the other hand, in a recent work (Khemlani, Hinterecker, & Johnson-Laird, 2017), three

¹ This paper is a result of the Project CONICYT/FONDECYT/REGULAR/FOLIO N° 1180013, "Recuperación de las formas lógicas de los enunciados a partir de un análisis de las posibilidades semánticas a las que hacen referencia", supported by FONDECYT (National Fund for Scientific and Technological Development), Government of Chile.

² Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina", Talca University, Chile.

proponents of the mental models theory appear to clearly reject a direct relationship between modal logic and their theory, and endeavor to argue that the mental models theory is actually an approach of a very different kind, which, obviously, is in contradiction with proposals such as the indicated ones.

Thus, what will be done here is, firstly, to present the general lines of the mental models theory and to explain why some of its adherents consider the theory to be incompatible with modal logic and a system such as K. Secondly, some settings and developments will be indicated for the proposals that relate the mental models theory to that system, the main goal being to give reasons in favor of the idea that the mental models theory is not necessarily absolutely different from modal logic, and that it can be closer to system K than thought. So, the following section begins with a general view of the mental models theory.

The mental models theory and its sets of possibilities

There are really many works describing what the mental models theory is in general (from informative papers such as that of Johnson-Laird, Girotto, & Legrenzi, 1999, to, e.g., all of those cited here until now, including, of course, the one of López-Astorga, 2017). However, to account for how the theory truly works, maybe just a simple example can be illustrative enough, and that example can be that of some issues linked to the conditional.

Following different texts supporting the mental models theory jointly (those cited and, e.g., Johnson-Laird, 2012), it can be said that the theory claims that, when the circumstances are ideal, an individual can note that a conditional such as 'if p, then q' represents, as in classical logic, three possibilities:

[I] Possibility₁ (p & q) & Possibility₂ (not-p & q) & Possibility₃ (not-p & not-q)

Thus, the theory can account for why one might think that the human mind works in a similar manner as classical propositional logic, since, given [I], Modus Ponendo Ponens and Modus Tollendo Tollens are right, and Affirming the Consequent Fallacy and Denying the Antecedent Fallacy are wrong (see, e.g., for an explanation akin to the one offered below, López-

Astorga, 2016). Indeed, as it is well known, the logical form of those four schemata is as follows:

Modus Ponendo Ponens:

$$[\text{II}] \quad [(p \rightarrow q) \wedge p] \vdash q$$

(Where ' \rightarrow ' represents conditional relationship, ' \wedge ' is conjunction, and ' \vdash ' denotes deduction relationship).

Modus Tollendo Tollens:

$$[\text{III}] \quad [(p \rightarrow q) \wedge \neg q] \vdash \neg p$$

(Where ' \neg ' stands for negation).

Affirming the Consequent Fallacy:

$$[\text{IV}] \quad [(p \rightarrow q) \wedge q] \not\vdash p$$

(Where ' $\not\vdash$ ' reveals that the deduction is not valid).

Denying the Antecedent Fallacy:

$$[\text{V}] \quad [(p \rightarrow q) \wedge \neg p] \not\vdash \neg q$$

And, taking into account their structures, it is easy to note that [I] shows that they are correct. [II] is so because, in [I], the premise p is only true in Possibility₁, and, in this last possibility, q is also true. Likewise, [III] is correct too because, in [I], q is false only in Possibility₃, and, in that very possibility, p is false as well. Nevertheless, p cannot be derived from the premises in [IV] because q can be true in two possibilities in [I] (Possibility₁ and Possibility₂), and p has a different truth-value in each of them. And something similar occurs in the case of [V], since p is false, again, in two possibilities in [I] (Possibility₂ and Possibility₃), and the truth-value of q is exactly the opposite in each of those possibilities.

But this is what happens, as said, in ideal conditions. Beyond the fact that people can fall to identify all the possibilities (see, e.g., Oakhill &

Garnham, 1996), semantics and pragmatics can change the possibilities sets (e.g., Quelhas & Johnson-Laird, 2017; Quelhas, Johnson-Laird, & Juhas, 2010), which demonstrates, following the mental models theory, that the human mind has nothing to do with logical forms in a natural way. The example of the conditional can keep being useful in this regard. A priori, this is clearly a conditional sentence:

[VI] “If the workers settle for lower wages then the company may still go bankrupt” (Johnson-Laird & Byrne, 2002, p. 663).

Nonetheless, this sentence, which is considered to be of the type ‘Disabling’ by the mental models theory (e.g., Johnson-Laird & Byrne, 2002, p. 663, Table 4), does not refer to the possibilities indicated in [I]. If it is assumed that *p* refers to the fact that the workers settle for lower wages and *q* denotes the fact that the company goes bankrupt, its actual possibilities set is:

[VII] Possibility₁ (*p* & *q*) & Possibility₂ (*p* & not-*q*) & Possibility₃ (not-*p* & *q*)

As it can be checked, Possibility₃ in [I] is not in the set now, since it is evident that, if workers’ wages continue to be high, the company necessarily has to go bankrupt. However, in the same way, Possibility₂ in [VII] has been added in this case, the reason of that being also clear: it is perfectly possible a scenario in which the wages are lower and, exactly for that, the economic problems of the company disappear. Nevertheless, all of this leads to the fact that [II], [III], [IV], and [V] are not correct now, which in turn reveals obvious predictions under the framework of the mental models theory (for a description of such predictions and hence an account similar to that given below in that way, see, e.g., López-Astorga, 2016). The reasons of this are obvious too:

[II] cannot be accepted because *p* is true in two of the possibilities of [VII] (Possibility₁ and Possibility₂) and, in one of them, *q* is true and, in the other one, *q* is false. [III] is undoubtedly incorrect as well, since, in the only possibility in [VII] in which *q* is false (Possibility₂), *p* is true. In the same way, what happens with [IV] is akin to the case of [II]: *q* is true in two possibilities in [VII] (Possibility₁ and Possibility₃), but the truth-value of *p* is different in each of them. Finally, [V] is also clearly incorrect, as *p* is only false in Possibility₃ in [VII], and, in that same possibility, *q* is not false.

According to the mental models theory, this phenomenon can occur in different ways and cause a same traditional logical connective to have several possibilities sets depending on the thematic content of its variables (see, e.g., in addition to papers such as those cited, Orenes & Johnson-Laird, 2012; Quelhas, Rasga, & Johnson-Laird, 2017). However, at this point, maybe the most important issue can be that, given that the concept of possibility is as important in the theory as shown, although it explicitly rejects logic and logical form (see also, e.g., Johnson-Laird, 2010), it can be thought that some relationships to modal logic can be provided, in particular, for example, as done in proposals such as those mentioned above (e.g., López-Astorga, 2017), to a system such as K. Nevertheless, the mental models theory departs from these ideas with different arguments, some of which are commented on in the next section.

The mental models theory and its rejection of modal logic

Really, it can be stated that several points can differentiate the mental models theory from any kind of logic, one of them being, for example, that its possibilities do not include logical variables, but that they are representations that describe reality in an iconic way (e.g., Johnson-Laird, 2012). Nonetheless, the most relevant points for this paper are, evidently, those that its proponents raise against modal logic. One of them is the one related to the fact that there are truly several modal logics, and not just a modal logic (Khemlani et al., 2017). This point is not actually hard to overcome because, to do that, it can be enough to select or focus on one particular modal system, for example, K (which is what is done in papers such as that of López-Astorga, 2017). However, there is also another point more difficult to address. That is the argument explicitly presented by some of its adherents related to disjunction (Khemlani et al., 2017). According to this argument, people often make inferences with disjunctions that cannot be admitted in any modal logical system. For example, from a sentence such as this one:

[VIII] p or q

Many individuals tend to assume that sentences such as 'p is possible', 'q is possible', and 'p and q are possible' follow. However, as it is well known, no modal logic provides that. In modal logic, it is usually correct that

[IX] $(p \vee q) \not\vdash \diamond p$

(Where ' \vee ' represents disjunction and ' \diamond ' is the symbol of possibility),

[X] $(p \vee q) \not\vdash \diamond q$

And

[XI] $(p \vee q) \not\vdash \diamond(p \wedge q)$

Nevertheless, the mental models theory, on the contrary, does be able to explain why people habitually make deductions with structures akin to those of [IX], [X], and [XI]. As it is shown in many papers such as the ones cited above, the theory proposes that, in ideal circumstances, individuals attribute to inclusive disjunctions possibilities that, in principle, again, match the cases in which that connective is correct in classical logic, that is, they attribute to inclusive disjunctions a set of possibilities such as the following:

[XII] Possibility₁ ($p \ \& \ q$) & Possibility₂ ($p \ \& \ \text{not-}q$) & Possibility₃ ($\text{not-}p \ \& \ q$)

(Note that [XII] and [VII] are exactly identical; they are differentiated here just to make it clear that [VII] refers to a conditional of the type Disabling and [XII] corresponds to an inclusive disjunction).

Thus, Possibility₂ in [XII] allows deriving 'p is possible', Possibility₃ in [XII] enables to infer 'q is possible', and Possibility₁ in [XII] leads to 'p and q are possible' (see Khemlani et al., 2017, for a more detailed account in this regard).

So, the proponents of the mental models theory often claim that facts such as the previous one not only reveal that human reasoning has nothing to do with logic in general, but also that the theory has a machinery sufficient to perfectly capture the real way people think. Nonetheless, it can be thought that arguments such as these ones do not actually apply to frameworks such as that proposed by López-Astorga (2017), which, in addition, can be even set to a larger extent to better account for the human cognitive phenomena. The next section develops these ideas.

Human reasoning and system K

López-Astorga's (2017) proposal is really a proposal of a possible syntax of thought. There have been already theories supporting the idea that a syntax of thought truly exists, for example, the mental logic theory (e.g., Braine & O'Brien, 1998). However, the approach provided by López-Astorga is different from those theories because it proposes that that syntax is related to modal logic, and, in particular, to a system similar to K. As it is known, the work carried out by Kripke (e.g., Kripke, 1959, 1963) led to use the letter 'K' to refer to a very simple axiomatic system of logic whose elements are mainly all of the tautologies of classic propositional logic, Modus Ponendo Ponens, the symbol ' \diamond ', the symbol ' \Box ' (i.e., the symbol standing for necessity), the Necessitation Rule, and the Distribution Axiom. That rule and that axiom are obviously these ones:

Necessitation Rule:

[XIII] If p is a theorem in K, then $\Box p$ is also a theorem of K.

Distribution Axiom :

[XIV] $\Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q)$

In this way, López-Astorga's (2017) framework consists of transforming the possibilities included in the sets of the mental models theory into well-formed formulae of K, the first step being based upon something that that theory explicitly acknowledges (see, e.g., Quelhas, Rasga, & Johnson-Laird, 2017): the fact that the possibilities are conjunctions. Thus, possibilities such as Possibility₁, Possibility₂, and Possibility₃ in [I] can be transformed into (see López-Astorga, 2017, p. 274):

[XV] $(p \wedge q) \ \& \ (\neg p \wedge q) \ \& \ (\neg p \wedge \neg q)$

But, precisely because the three formulae between brackets in [XV] refer to possibilities, the second step is to add to them the symbol ' \diamond ' as their main operator, the final result being (see also López-Astorga, 2017, p. 275):

[XVI] $\diamond(p \wedge q) \ \& \ \diamond(\neg p \wedge q) \ \& \ \diamond(\neg p \wedge \neg q)$

And, after this point, it is already easy to understand why K can also explain why Modus Ponendo Ponens and Modus Tollendo Tollens are correct for a set of formulae such as the one of [XVI], which, as indicated, corresponds to the iconic scenarios of [I] and hence to the conditional as understood in classical logic, and why Affirming the Consequent Fallacy and Denying the Antecedent Fallacy are incorrect for that very set. Indeed, if a formula such as $p \rightarrow q$ leads to formulae such as those of [XVI], then, following the machinery of K (and, in the same way, arguments such as those of López-Astorga, 2017), given p as a premise (which is what happens in the case of Modus Ponendo Ponens), formulae such as these ones can be derived:

$$[XVII] \quad p \rightarrow \neg\Diamond(\neg p \wedge q)$$

$$[XVIII] \quad p \rightarrow \neg\Diamond(\neg p \wedge \neg q)$$

Which leaves as the only possibility the formula $\Diamond(p \wedge q)$ and, therefore, that q is true when p is also so.

However, if the second premise is $\neg q$ (which is what occurs in the case of Modus Tollendo Tollens), the formulae that can be inferred are the following:

$$[XIX] \quad \neg q \rightarrow \neg\Diamond(p \wedge q)$$

$$[XX] \quad \neg q \rightarrow \neg\Diamond(\neg p \wedge q)$$

And, again, only one possibility remains. Now, that is the one corresponding to the formula $\Diamond(\neg p \wedge \neg q)$, which shows that, if q is false, the only possibility is that p is so as well.

As far as Affirming the Consequent Fallacy is concerned, the situation is not exactly the same. Only one formula related to the ones contained in [XVI] can be deduced:

$$[XXI] \quad q \rightarrow \neg\Diamond(\neg p \wedge \neg q)$$

Although that can be considered to be trivial, it can be said that the way [XXI] can be deduced in K is shown by means of formulae [1] and [6] to [9] in López-Astorga (2017). Nevertheless, what is truly interesting here is that, as pointed out, in that very modal system, is not possible to draw similar conditional formulae including the negation of the two first possibilities in [XVI] as their consequents. And this means that, given q as a second premise, the truth-value of p cannot be known, since both $\diamond(p \wedge q)$ and $\diamond(\neg p \wedge q)$ can be true if q is so.

And something similar occurs in the case of Denying the Antecedent Fallacy. In K, clearly, a formula such as the following can be derived:

$$[XXII] \quad \neg p \rightarrow \neg \diamond(p \wedge q)$$

Nonetheless, again, nothing can be claimed with regard to two formulae in [XVI] (in this case, the two last ones). Thus, when $\neg p$ is a second premise, in principle, both $\diamond(\neg p \wedge q)$ and $\diamond(\neg p \wedge \neg q)$ refer to absolutely acceptable possibilities.

But, obviously, this framework allows explaining what occurs when the four previous schemata (i.e., those of Modus Ponendo Ponens, Modus Tollendo Tollens, Affirming the Consequent Fallacy, and Denying the Antecedent Fallacy) are applied to a conditional sentence of the kind Disabling as well. In those cases, paying attention to [VII], it can be said that the formulae to be taken into account are these ones:

$$[XXIII] \quad \diamond(p \wedge q) \ \& \ \diamond(p \wedge \neg q) \ \& \ \diamond(\neg p \wedge q)$$

And, if p were a second premise (Modus Ponendo Ponens), only one formula related to those of [XXIII] could be deduced: [XVII]. So, nothing to clarify could be stated regarding both $\diamond(p \wedge q)$ and $\diamond(p \wedge \neg q)$, and hence regarding the truth-value of q .

On the other hand, if the second premise were $\neg q$ (Modus Tollendo Tollens), again, the formulae that could be derived would be [XIX] and [XX], which would leave as the only possibility the second formula in [XXIII], that is, $\diamond(p \wedge \neg q)$. However, what this would really show is that Modus Tollendo Tollens is not correct in this case, because this last formula describes a possibility in which p is true, and, in Modus Tollendo Tollens, the conclusion should lead to that it is untrue.

Furthermore, if the second premise were q (Affirming the Consequent Fallacy), the situation would not be very different from the one of Modus Ponendo Ponens. Only one possible formula would provide information:

$$[XXIV] \quad q \rightarrow \neg\Diamond(p \wedge \neg q)$$

And, therefore, given that both $\Diamond(p \wedge q)$ and $\Diamond(\neg p \wedge q)$ could be accepted, that information would not be enough to know the truth-value of p (formulae [1] to [5] in López-Astorga, 2017, show how [XXIV] can be inferred in K too).

Finally, the scenario with $\neg p$ as the second premise (Denying the Antecedent Fallacy) would be akin to that of Modus Tollendo Tollens, since two formulae could be drawn: [XXII] and

$$[XXV] \quad \neg p \rightarrow \neg\Diamond(p \wedge \neg q)$$

So, the only possibility would be the one described by $\Diamond(\neg p \wedge q)$. However, that possibility corresponds to a scenario incompatible with Denying the Antecedent Fallacy, as, in this last schema, the conclusion is $\neg q$ and, in that scenario, q is true.

In this way, it can be thought that these arguments, as well as the examples in López-Astorga (2017), clearly reveal that an approach essentially supported by system K has predictions similar to those of the mental models theory and can account for the same phenomena as this last theory. Of course, more examples could be dealt with, but that could be a superfluous task, as both those of this paper and those of López-Astorga show that it is obvious that the framework based on K proposed actually has that potential.

However, what does seem to be necessary is to face some of the objections against modal logic by the mental models theory, especially in Khemlani et al. (2017). As mentioned, one of them is that there is not just one modal logic, but many different modal logics. Nevertheless, as pointed out, the framework described overcomes this objection because it chooses only one specific system of modal logic: as indicated, system K.

Thus, a very much more important point is the objection related to [IX], [X], and [XI]. Nonetheless, its response may also be obvious. The idea

both in López-Astorga's (2017) work and in this paper is not that the expressions in natural language are translated into well-formed formulae in system K. Accordingly, the idea is not that a sentence such as [VIII] in natural language is translated into a formula such as $p \vee q$. The idea is that, as correctly claimed by the mental models theory, people consider the possibilities linked to each sentence, those possibilities, as shown, being the ones that are actually translated into well-formed formulae in K. And this does explain individuals' cognitive behavior. If [VIII] is related to [XII], and [XII] can be transformed into [XXIII] (remember that [VII] and [XII] are really the same set), it is evident that it can be said that 'p is possible' ($\diamond p$), 'q is possible' ($\diamond q$), and 'p and q are possible' ($\diamond[p \wedge q]$) follow from [VIII]. So, the main criticism that the proponents of the mental models theory often raise against modal logic do not appear to apply to proposals such as that of this paper.

But another objection that could be proposed against a framework based on K accounting for human reasoning is that to reach formulae such as [XVII], [XVIII], [XIX], [XX], [XXI], [XXII], [XXIV], or [XXV] requires a large process with several inferential steps (as indicated, in López-Astorga, 2017, the inferential processes for [XXI] and [XXIV] are reproduced, and, as it can be seen in that paper, each of those processes needs five inferential steps). This is not an explicit objection in Khemlani et al. (2017) against modal logic. However, after reviewing the literature on the mental models theory, one might think that a criticism such as this one is consistent with the view that the adherents of the theory habitually have about logic in general, and that, accordingly, it can be raised against the approach based on system K here. Nevertheless, the solution to this problem may be easy too, and, in addition, to bring the mental models theory closer to modal logic.

As it is well known, logic, and hence modal logic, is not purely syntactic systems or calculi. Logic, and hence modal logic, also includes an aspect that, in the linguistic sense of the word, can be said to be the chief aspect in the mental models theory: semantics. In the case of modal logic, and hence a system such as K, that semantics refers, as it is also well known, to possible worlds. This is important because, if the focus is not on syntax, but on semantics, the problem of the long inferences can disappear. It is enough to suppose that, as claimed by the mental models theory, the human mental activity is really more semantic than syntactic, and that, therefore, the real intellectual activity, while it is, as explained, coherent

with K, it actually works resorting more to the semantic aspects of that system than to its syntactic aspects. And this is so because, as shown below, the way the possible worlds semantics of modal logic can be used can be very similar to the general framework of the mental models theory.

The idea would be in this case not to transform the sets of possibilities of the mental models theory directly into syntactic formulae of system K, but into possible worlds or classes of possible worlds. Thus, it could be supposed, for example, that, when people think about the possibilities corresponding to a conditional, that is, about [I], they tend to deem that conditional as true in all of the possible worlds accessible from the current one, that is, they tend to deem this formula as true:

[XXVI] $\Box(p \rightarrow q)$

Actually, this can be absolutely justified in K, since, by [XIII],

[XXVII] $(p \rightarrow q) \rightarrow \Box(p \rightarrow q)$

In this way, to assume a conditional such as 'if p, then q' would lead one to think about all of the possible worlds in which that sentence is true, but just about those possible worlds, and not about other worlds, because the sentence is considered to be necessary. Accordingly, paying attention again to [I], only three classes of possible worlds could be accepted:

[XXVIII] $W_1(p, q); W_2(\neg p, q); W_3(\neg p, \neg q)$

Obviously, in [XXVIII], W_1 represents the set of all of the possible worlds in which p and q are, both of them, true, regardless the truth-value of the other variables in those worlds. W_2 stands for the class of the possible worlds in which p is untrue and q is true, again, regardless the truth-value of the other variables. Finally, W_3 includes all of the possible worlds in which both p and q are untrue, once again, regardless the truth-value of the other variables existing in such worlds. But what is truly relevant now is that all of this enables to offer the previous explanation in a more semantic way. For example, in Modus Ponendo Ponens, to assume p leads, by [XIII], to

[XXIX] $p \rightarrow \Box p$

And, evidently, the necessity of p in [XXIX] in turn causes W_2 and W_3 to be eliminated. Undoubtedly, this makes q necessary too (in all of the remaining worlds, those of W_1 , q is true). So, it can be said, by transitivity, that

$$[XXX] \quad p \rightarrow \Box q$$

In Modus Tollendo Tollens, the process would be similar. A formula such as this one:

$$[XXXI] \quad \neg q \rightarrow \Box \neg q$$

Would remove W_1 and W_2 , and would make $\neg p$ necessary. Thus, the final result would be:

$$[XXXII] \quad \neg q \rightarrow \Box \neg p$$

But, in Affirming the Consequent Fallacy, q would only allow to ignore one class of worlds. Indeed, only W_3 could be eliminated by this formula:

$$[XXXIII] \quad q \rightarrow \Box q$$

And the consequence of this is obvious: q is true both in possible worlds in which p is true (W_1) and in possible worlds in which p is false (W_2). Therefore, when q is necessary, p is only possible, and

$$[XXXIV] \quad q \rightarrow \Diamond p$$

Furthermore, something similar would happen with Denying the Antecedent Fallacy. While the assumption of $\neg p$ would imply that it is, once again, by [XIII], necessary:

$$[XXXV] \quad \neg p \rightarrow \Box \neg p$$

Only one set would be removed, in this case, W_1 . Hence, q could be both false and true, and this formula would hold:

[XXXVI] $\neg p \rightarrow \diamond q$

As far as the sentences of the type Disabling are concerned, it is absolutely clear that a similar account applies too. The sets of possible worlds would be now:

[XXXVII] $W_1(p, q); W_4(p, \neg q); W_2(\neg p, q)$

And an argumentation akin to the previous one would lead one, as final results, to formulae such as these ones:

Modus Ponendo Ponens:

[XXXVIII] $p \rightarrow \diamond q$

Modus Tollendo Tollens:

[XXXIX] $\neg q \rightarrow \square p$

Affirming de Consequent Fallacy:

[XL] $q \rightarrow \diamond p$

Denying the Antecedent Fallacy:

[XLI] $\neg p \rightarrow \square q$

Clearly, the possibilities of the consequents in both [XXXVIII] and [XL] reveal that they do not correspond to admissible inferences, as there are worlds in which those consequents can be negated (W_4 in the case of Modus Ponendo Ponens and W_2 in the case of Affirming the Consequent Fallacy). In the same way, the necessity of the consequent in [XXXIX] and [XLI] shows that they correspond to inferences that are not correct either, since the antecedents are only true in worlds in which the consequents are so as well (W_4 in the case of Modus Tollendo Tollens and W_2 in the case of Denying the Antecedent Fallacy).

Accordingly, it can be stated that the descriptions and predictions of the mental models theory can be captured not only by the more syntactic

aspects of a system such as K, but also by the more semantic aspects of modal logic. Evidently, the real mental processes would not be exactly the same in the two cases, but it seems that there is no doubt that the mental models theory is clearly linked to modal logic and a system akin to K.

Conclusions

Of course, one might think that this last section requires further development. However, maybe that is not absolutely so, since, as pointed out above, to apply the framework proposed to other examples can be even superfluous. If the literature on the mental models theory is reviewed and more reasoning tasks addressed by it are analyzed, the way the approach supported in this paper can account for them is obvious in most cases. Therefore, although it is true that a revision of that kind can be always appropriate in order to confirm that, certainly, there is nothing that can be explained by the mental models theory and cannot by the framework based on modal logic here, perhaps what is important now is to comment on several points that are very relevant with regard to the issues dealt with in this paper.

One of them is clearly that, if the general literature on cognitive science, and not only the specific one on the mental models theory, is taken into account, it seems to be justified to think that this last theory really explains the basis of the human cognitive processes. Indeed, the results in experiments and researches appear to indicate that individuals actually pay attention to possibilities when they make inferences, and that they truly reason adapting and modifying such possibilities by virtue of the meaning of the words that are part of the sentences (see, e.g., any of the works related to the mental models theory cited above). However, this may not be incompatible, as the proponents of the mental models theory generally claim, with the fact that, once the possibilities are clear and defined, the next mental processes are totally logical, or at least undoubtedly consistent with a logic (this idea is exactly the one that is supported in papers such as, e.g., that of López-Astorga, 2017).

From a syntactic point of view, this paper (and the one of López-Astorga, 2017) reveals that there is no doubt that a modal system such as K is coherent with the predictions and accounts of the mental models theory. On the other hand, from a more semantic point of view (i.e., as said, if 'semantic' is considered with a meaning not very different from the one it

has in linguistics, from a point of view maybe even closer to the mental models theory), the situation is similar. This is so because, as argued, the general possible worlds semantics of modal logic, which, of course, as it is well known, can be assigned to system K, is also consistent with the explanations about reasoning and thinking proposed by the mental models theory. Perhaps this last point of view has an advantage over the syntactic perspective exclusively based on the syntactic aspects of K, since, as mentioned, it allows ignoring the problems that the number of steps necessary to come to certain formulae can raise. However, independently of this, it seems that it can be stated that, although its adherents do not agree, the essential theses of the mental models theory are related to modal logic and a system such as K both from a syntactic and semantic perspective, the reason of this being that, as shown, the correspondences are obvious.

But, if all of this is correct, it seems that only one point needs to be clarified. Do the real human mental processes work using deductive formal rules such as those of K or taking into account possible worlds such as those involved in the semantics of modal logic? As said, the actual mental processes would be different in those two cases, and the second option enables to assume greater simplicity. Nevertheless, either way, it is possible that in cognition, in the same way as in logic and in linguistics, syntax and semantics are two necessary dimensions requiring each other (see, e.g., López-Astorga, 2017).

References

- BRAINE, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998). How to investigate mental logic and the syntax of thought. In M. D. S. Braine & D. P. O'Brien (Eds.), *Mental Logic* (pp. 45-61). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (2010). Against logical form. *Psychologica Belgica*, 5(3/4), 193-221.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning* (pp. 134-145). New York, NY: Oxford University Press.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. & Byrne, R. M. J. (2002). Conditionals: A theory of meaning, pragmatics, and inference. *Psychological Review*, 109(4), 646-678.
- JOHNSON-LAIRD, P. N., Girotto, V., & Legrenzi, P. (1999). Modelli mentali : Una guida facile per il profano. *Sistemi Intelligenti*, XI(1), 63-84.
- JOHNSON-LAIRD, P. N., Khemlani, S., & Goodwin, G. P. (2015). Logic, probability, and human reasoning. *Trends in Cognitive Sciences*, 19(4), 201-214.

- KHEMLANI, S., HINTERECKER, T., & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2017). The provenance of modal inference. In G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar (Eds.), *Proceedings of the 39th Annual Conference of the Cognitive Science Society* (pp. 259-264). Austin, TX: Cognitive Science Society.
- KRIPKE, S. A. (1959). A completeness theorem in modal logic. *Journal of Symbolic logic*, 24(1), 1-14.
- KRIPKE, S. A. (1963). Semantical considerations in modal logic. *Acta Philosophica Fennica*, 16, 83-94.
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2016). Logic, pragmatics, and types of conditionals. *Frontiers of Philosophy in China*, 11(2), 279-297.
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2017). There can be a syntax of thought related to logical forms. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 8(1), 270-278.
- OAKHILL, J. & GARNHAM, A. (Eds.) (1996). *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove, UK: Psychology Press.
- ORENES, I. & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2012). Logic, models, and paradoxical inferences. *Mind & Language*, 27(4), 357-377.
- QUELHAS, A. C. & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2017). The modulation of disjunctive assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 70(4), 703-717.
- QUELHAS, A. C., JOHNSON-LAIRD, P. N., & JUHOS, C. (2010). The modulation of conditional assertions and its effects on reasoning. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 63, 1716-1739.
- QUELHAS, A. C., RASGA, C., & JOHNSON-LAIRD, P. N. (2017). A priori true and false conditionals. *Cognitive Science*, 41(55), 1003-1030.

THE SOCIETY COMMUNITY IN THE LIGHT OF THEORIES OF COMPLEX SYSTEMS

Milan TASIĆ¹

Abstract: *Thomas Hobbes, in the XVIIth century, was impressed by the results of a new science, „the natural philosophy“, bearing in mind the benefit it brought to the human race, owing primarily to the „new methods“ that were indicated by the great scientists in the New age: Galileo, Bacon, Descartes, etc., as well as to the discoveries such as field-glass, compass, gunpowder, or book printing. Or, to the fact that now, for the first time, the subject matter of physics as a science was properly determined (Galileo), and which would aim to describe the movement of bodies in space, etc. This made him to believe that „the philosophy of state“ and „philosophy of morality“ could follow the path of this science too and reveal the true laws of human society, of which the basic one is „the law of war and peace“. „War is possible,“ says Hobbs, because people do not know about his cause ... „, etc., so now this philosopher, after the example of physics, is intending to every science – natural as well as social one – to be a science of „body“. Then the philosophy of state would deal with „artificial bodies“, what exactly is a state community, because it is created, according to Hobbes, by human individuals, with their free will, on a certain territory by denouncing of some parts of their „natural rights“ and by transferring them to a sovereign. And the best form of government is, according to him, the absolute monarchy, headed by the king, as „natural God“ or „mortal God“.*

Today, four centuries after Hobbes, we find that social sciences have not yet found a reliable basis for the state community to provide a harmonious life in peace for its members, although a human, by its very nature, did not cease to strive for a common life in love, justice and beauty. As once the absolute monarchy, which Hobbes glorifies, without pointing out its failings, today the most praised form of government is „democracy“, and again its visible defects are largely circumvented. Although it was criticized already at the time of its birth from Plato, Aristotle and others, this form of government is now gaining the halo of the „new medieval“, for it is easily perceived that in „democratic countries“ decision-making and genuine authority do not belong to the people, but to the few individuals and groups.

Therefore, in our view, the perspective of a possible science of society – say, after the idea of Hobbes – should be sought after the example of a number of theories developing nowadays, such as the theory of complex systems,

¹ University of Niš, Serbia.

information theory, chaos theory, artificial intelligence, etc., for it is shown that the results of these (natural) sciences can properly apply to it. If, for example, to the definition of the chaos theory belong the fact that minor changes in the initial conditions lead to significant changes in the results, it would be the case with the social community too, which is equally sensitive to apparently insignificant changes within it. Etc. And in so far as one of results of the Nobel Prize winner Ilya Prigogine is that irreversible dynamic systems – and such a system is a state community too – can move from order to chaos, as well as from chaos to order. And what gives hope, from the most diverse places in the society, could be triggered elements of a possible resistance against the oppression and enslavement in the long run. Having in mind today's everyday recognizable tendency of establishing a „new world order“ that is at work, and which is not, by all accounts, „tailor-made“ for the whole community of people on the planet. Then, using the results of such a science, the members of a community would be able to find optimal organizational forms, in order to achieve a sustainable life at that time in a system of values they would rethought themselves.

Keywords: *method, physics, philosophy of state, democracy, chaos, order, values.*

Thomas Hobbes about the sciences

Thomas Hobbes (1588 – 1679) has found, in the 17th century, how much a new science „the natural philosophy“ (today's natural sciences), with the results which, following the „new methods“, were suggested to it by the great men of thought in the New Age: Bacon, Galileo, Descartes, etc., has proved useful not only „for European, but also for most Asian and some African peoples“. [Hobbes, 2011, p. 30]. It is about discoveries in geography, physics, biology, ... owing, on the one hand, to the valid principles in sciences, which, according to Hobbes, find a model in the Euclidean *Elements*, and on the other one, to suitable methods as: induction, observation, experiments, etc., or to happy inventions as: field glasses, compass, printing machines, etc. In his own words: „We will best understand the utility of philosophy, especially of physics and geometry, if we clearly show how it can contribute to the well-being of the human race, if we compare the way of life of those peoples who use it, with the way of life of those who are deprived of it. This unhealed advancement of human life is owed to the technique, that is, to the ability to measure bodies and calculate their movement, to move heavy bodies and to build plants, to sea navigation, or to make calendars and to draw maps ... And what an

enormous benefit has been gained by people from these sciences is easier to conceive than to say it". [*ibidem*, p. 32]. It's easy to see why that's the case. For, as Hobbes says, Galileo was first who properly has defined the object of physics and who has described the nature of body's movement in space, so that starting from it should be counted the chronicle of it as a science.

But it's not-as close, Hobbes says, when it is about the philosophy of state (*civis*), or morality philosophy. The ancient Greeks preferred rather a fantastic representation „just from outside like a philosophy" about them, and when the Fathers of church wanted later to reconcile the Bible with ancient philosophy, they took over the weakest places from the teachings of Plato and Aristotle delivered such a „mixture" to the scholastics. Instead of properly conveying to Christian believers the Christian virtue of „God-fearing" (*theosebia*), they have built „the science of God" (*theologia*), which for over a thousand of years has faded into infinite disputes on the issues of faith. And just for it, Hobbes says, because „with one foot, the healthy one, it relied on the Bible, and with the other one, ill, to that philosophy ,'

But these disputes, he continued, turned into bloody wars, civic, or between states, for which he founds to be „roots of every misfortune and of all the evil", and what could be avoided by a human visions and an insight into the mind. Or, in his words: „Wars bring murders, devastations and general poverty. But people do not want it, because man's will always strives towards good, or at least to something that resembles that; ... a civil war is possible because people do not know about the causes of war and peace, for very few of them were interested so far to explore what is necessary to consolidate and preserve peace, that is, to discover the true laws of civil society. And just the knowledge of these laws makes the philosophy of morality. However, why did people not yet build such a philosophy, if not because nobody has defined clearly and distinctly its method?" In fact, Hobbes says, firstly it should find out the basic principles of such a science, which would be „reliable and solid" and by which we would manage our actions in the community, and then a certain valid logic, which would carry out on it the obtained results.

As it is well known, Hobbes has assigned to every science to have as its subject „bodies", where a science, like philosophy, would deal with the so-called „artificial bodies", such as social organizations, or states. In his *Principles of Philosophy*, he brings a sketch of three such sciences: „about the body", „about the man" and „about the citizen", where, in the third case, he exposes in details the genesis of a state, just as a form of denial of human

individuals, in a certain territory, of a (part of their) natural rights and of transferring these rights to the sovereign. Otherwise, according to him, the most desirable form of government would be the absolute monarchy, on whose head would be the king, as „natural God” (*Deus naturalis*) or the „deadly God” (*Deus mortalis*), etc.

The relativism in natural sciences and the decadence of social sciences

If Thomas Hobbes talked about the state-relation of natural and social sciences in the 17th century, what could we say about it today, in the first quarter of this century? Would it be phrases such as: „The huge success that natural and social sciences have achieved ...” etc., or would such statements have to be fundamentally different? Certainly, the results of natural sciences have significantly changed the way people live and the layout of the planet itself, but that, on the other hand, do not cease threats of the war, as well as the wars themselves, while the horrors of war, which Hobbes talked about, became more terrible but they’ve ever been. And people have not, and still, have found the possibility of arranging the mutual relations of social groups and state communities in a harmonious way, although, by nature, man does not cease to strive to good. However, in the past century, in particular with the theory of relativity and quantum physics, many of the „classic” knowledge in sciences have been relativized, especially in terms of their (absolute) certainty, that all of them are now only probable, on a certain scale of values between lowest and highest one.

And that challenge was so much that, say, Ilya Prigogine, the Nobel Prize winner for chemistry, would say that „we have only begun to understand the level of nature on which we live”, [Prigogine, 1984, p. xxvii]. Here he talks about the „segment of nature on which we live”, because researches, for example, in physics have shown that the laws in the macro world are different, than those in the micro world, whereby the classic (Newtonian) image of the mechanical structure of the universe was questioned. As said most comprehensively, the most profound principles of Greek thinkers, such as „the one and all” (Tales), or, „the world is one” (Parmenides) and the like, on which is based the overall development of philosophy and science throughout history, now are giving way to the understanding that there are many worlds, arranged according to their own principles, and into which the human mind, as a rule, cannot go. Etc.

As far as social sciences are concerned, although they are numerous, their effect is negligible, if at all, in terms of the practical application of their results, either on a micro, or on a macro level of the organization of human individuals. We have in mind scientific fields such as philosophy, sociology, pedagogy, psychology, etc., and different particular sciences within them. Neither, in general, forms of political orders in the countries of the world have the power to fairly organize state communities and enable citizens to have a decent and harmonious life in them. Because, in *grosso modo*, it may be said that the industrially developed and most developed countries in the West owe the economic prosperity to the historical circumstances of their hegemony, or to the colonial past, that is, to powerful and privileged institutions, such as banking capital, etc., rather than to the democratic form of the state order, how as a rule, they legitimize. For, at the global level, the word 'democracy' has acquired today such a magical power in the social sciences as it had in the Middle Ages, say, the word „alchemy”, in the science of nature, although Plato and Aristotle criticized this form of government, while considering „the republic” as a better form than it. If, then, the Pericles' ruling in Athens (461 – 429) is designated as the „golden age” of Greek democracy, it would certainly be useful to gain some insight into it.

At that time, say, Athens had about two hundred and fifty thousand inhabitants, of which about one hundred thousand were slaves, and when only „free citizens” had the right to vote, and not women, slaves and foreigners. They could come, themselves, without intermediaries, to the square (agora), where one deliberated and decided on behalf of the state (*polis*), as everyone had the right to be chosen as a judge, or as one of the five hundred of pawns in court. But the majority of free citizens were poor peasants and craftsmen, uninterested in participation in power, so that it is estimated that only several hundred citizens of Athens citizens used these „democratic” rights. We have so that the essence of Athens democracy is that it was direct, and what is not the case with today's forms of political organization.

However, Thucydides (460 – 400) will say about Pericles that Athens was a democratic country only by name, while Pericles ruled it. Or Plutarch (46 – 120) will reproach to Pericles a populism, because he paid officials, or he gave land to peasants, organizing free celebrations, etc., what certainly made him even fourteen times to be chosen for the strategic of Athens. Let us add that, by achieving hegemony over the countries of central Greece –

within the so-called. Delian League – Athens did not convey (democratic) form of government to these countries.

Or, though democratic one, the authority in this country of Greece brutally had dealt with a freely expressed opinion of one of its citizens, Socrates, although its basic vocation should be precisely to protect freedom of speech. And so long as what Socrates spoke of was about virtue, of righteousness, of truth, and so on. Moreover, the indictment against him was false, while the real reason for this was that the philosopher did not want to take part in the persecution of an innocent man once before. Just as, although numerous, jury at the trial brought an unfair verdict, by mostly of five hundred voices – although after that, as a sign of grief, the Athenians closed all the schools in the city.

How, then, with such objections to that rule, could it get the epithet of „golden age“, which undoubtedly belongs to it? For – let's mention only that – in the time of Pericles was raised the Parthenon on the Acropolis, dedicated to the goddess Athena, or, at that time lived the philosopher Socrates, the sculptor Phidias, the poets Euripides, Sophocles, and others.

No doubt, this is primarily due to the personality of this ruler, and less to a democratic form of political power, or to other of historical circumstances. Because Pericles personality, as a strategist, was capable and skilled in waging wars, as well as, as a ruler, he was sufficiently enlightened to attribute such an importance to creativity in art and science, by creating, above all, conditions for their development. And let us remember that both Plato and Aristotle imagined on the head of the state, just the most educated people in the country, the sages, the philosophers.

About the democratic form of power

And what can we say about the „mediatorial“ forms of democratic government, which are, more or less, everywhere in the world? Do countries, peoples, and individuals, are able at all to articulate, both at the lowest and the highest levels of power, the essential interests of their being and to rethink the optimal conditions for their realization? And then, how they should „transfer“ all of them to the elected representatives in the authorities, where decisions are made, on the way to their realization in practice. It is easy to see that for many reasons, both times, this is a true impossibility, though to the sentence „rule of the people“, as an ideal, cannot be objected in a humanitarian sense of the word. But not only that.

From the perspective of the real functioning of such a government, today in the world, within political parties and social organizations, we are able to testify reliably, whether, and to what extent, attitudes and opinions of individuals, or of their „representatives” succeed to break through to their realization. We can immediately say that at all levels of the political authority, the so-called „ruling majority” adopts, as a rule, only proposals derived from its own ranks. Where these proposals themselves come in the same way from their leaders, which the passive majority unreservedly adopts afterwards. It comes to all „points” of „democratic” decision-making, for the simple reason that the „negation” of the will of the party president, the director of the institution, the leader of the group, etc., could be expensively and the most expensively be „reflected”, in an existential sense, for anyone who dares to take such a step.

We have mentioned a few bad aspects of the democratic forms of government, which though followed by a ramified legal regulation – that, otherwise, was brought by Roman law (*res publica*) – fail seriously to oppose the forces of subordination of peoples and states at the global level, which was inaugurated by the so-called ‚new world order”, which now is realizing. And the power is so great that, using political, financial and other mechanisms, or achievements in science, they succeed to make the corporations of states of the world, under the forcible administration of supranational institutions such as NATO, the IMF, the World Bank, WHO, etc.

The new world order tends to abolish the right of peoples and governments of the world to freely choose political, economic, social organizations in their own country, and which are this time, as a rule, only the same ones: capitalism (society), democracy (politics), technology (economy), world view (science), etc. It would be, in fact, an absolutist and totalitarian government, whose actors would not be the governments of sovereign countries, but the alienated „centers of power”, „the shadow rulers,” etc., and where „a single man, according to Tocqueville, does not represent anything”. The sophisticated informatics technology in the form of different „smart” devices, chips, etc., would allow them a total control of all individuals on the planet, at any time and in each action. Moreover, they would have the power to influence the opinions of individuals as well as „significantly to contribute” to the depopulation of the world’s population, by the genetically modified food forms, as (only) available sorts, by the

production of medicines and vaccines, and what otherwise is a part of their vision about a „sustainable development“.

Such societies are now referred to as ‚post-democratic‘, or ‚post-industrial‘, in order to be described more closely through terms: post humanism, corporatism, neo-liberalism, and so on. It would be a truly apocalyptic vision of the world, at least in that it completely „circumvents“ the essence of a man, which has served to philosophers, for millennia, as a starting point to build the science of it, for a human life in the community to which he belongs. And it is that he is „without residue“ attached, first of all, to the ground, to the language and tradition of the people to whom he belongs, thus maintaining his specificity and preserving his identity. And if the global repression forces are going to destroy the original values of the people and nations they belong to, while at the same time the „democratic“ organized organs fail to win for their favorable position, it remains to multiplied subjects in the community, to informal groups, to individual institutions, etc., to try to organize themselves and to turn around the further evolution of the society in the direction they would rethink themselves.

Irreversible dynamic systems and social sciences

Here we have in mind a possible parallel in the consideration of social communities with dynamic systems in natural sciences, which are numerous, and which have been properly studied especially in the so-called „chaos theory“, just having in mind a result of Ilya Prigogine related to them. Namely, he has demonstrated that in some points of bifurcation, unstable dynamic systems – contrary to the second law of thermodynamics – can spontaneously self-organize and achieve an even more complex structure, than otherwise, with more axes of symmetry etc., and with different legitimacy. Although every living system: plant, animal, human community, etc., is different from the physical or chemical structure, primarily by its level of complexity, which is higher, all they belong yet to the same type of unstable systems, dynamic in character. Then it would give hope to both man and society to whom he belongs to follow the path of development, which would derive from the original values of both man and society towards the goals they would bring on their own.

But can the evolution of society be subsumed under the theory of dynamic irreversible systems studied by chaos theory?

Otherwise, this theory studies complex systems in which minor changes in initial states do not lead equally to minor changes in the further states, but to unexpected and fundamentally different ones. The examples of such systems are the evolution of plant and animal species, population growth, disease epidemics, atmosphere, etc. a certain acquisition of researches of complex systems, dynamic and unstable, is that both disorder and order can occur at the same time, that is, the increase of the entropy of that system does not necessarily lead to the increase of the disorder in it. In physics, for example, it is found that on a billion photons in a disordered system, there is at least one particle able to bring the system and the whole into order, etc.

Otherwise, these slight changes in the behavior of unstable dynamic systems are its points of „bifurcation”, when open possibilities of „fluctuation” of the system occur, as certain new, wholly different states from the previous ones, which can generate the order. The experiments with molecules in solutions, say, show that, in the state of equilibrium, molecules „see” only their neighbors and „communicate” only with them, while in an unstable state, they „perceive” rather the entire system, as a whole. Therefore, unstable states are „more reliable” for unique events and fluctuations, as they exhibit more sensitivity to the outside world, what provides the opportunity for the emergence of possibly more perfect forms of organization. In the chaos theory they are represented by so called „strange attractors”.

It is easy to recognize the most diverse types of „bifurcation” and „fluctuation” in each of the sciences – natural as well as social – during history. For example, when a Dutch scholar – perhaps by chance – found a field-glass, it served Galileo Galilei to construct a telescope, and then to discover the mountains on the Moon, the freckles of the Sun, Venus phases, Jupiter’s satellites, and so on, and what basically would upset the former geocentric image of the universe, which had been the case so far. This slight change in the initial conditions has been here „glass-magnifying glass”, and the essential change in the results – „the reversed scientific picture of the world”. Or, by its character, such is the discovery of America, since Christopher Columbus sailed from Portugal to discover a maritime route for India. And, in general, it would be more or less the case with each of scientific results, or natural discoveries, of a new energy, new technology, way of control, and so on. In social life, such points of bifurcations are: causes of wars, changes of regime, social unrests, and so on. When, for

example, the school pupil, Gavrilo Princip, killed the Austro-Hungarian Crown Prince Franz Ferdinand, in 1914, this served as an occasion for Austria to declare the war against Serbia, which, after its end, will change the geopolitical map of Europe. Namely, neither Austro-Hungarian, nor German, nor Ottoman, nor Russian empire will exist on it, and some new countries will also be established. In general, a flying glimpse of states and peoples throughout history shows that their origin and development are not predetermined, but uncertain, variable, unpredictable, what is visible already on the basis of their borders, that are again different, or of the degree of economic, cultural etc. development, which are also essentially always different.

This gives us the right, in the context of revolutionary changes which entered the informatics technologies, in all areas of human activity today – from everyday life to the most sophisticated management and control procedures – to rethink effective organizational forms, by character social ones, which would have to win through for sufficiently independent living conditions of members of the community in their national framework. And as Thomas Hobbes expressed his conviction that, like physics, social sciences too, would be of a great use to human beings, only if they properly would initially define the subject of their interest, expressing it in a clear and distinct way, we can now say the same in the case of already said organizational forms also. And since it is about the three entities here: the man, nation and the world, we would need the definitions „for us” of each of them. In order to clearly define a political framework of the community’s perseverance on the world stage, in the era of „globalization” and guidelines for its overall development: social, economic, cultural etc., and, finally, do it with all the means that would lead us to the realization of these goals. And as in all these entities, it is about complex and very complex terms, here we can only indicate certain outlines of them, while satisfactory contents would appear in the result of a collective effort.

Some sketches for a possible (durable) social organization

First of all, when it comes to man, we find that between the collective values of a community offered by tradition and searching for the endlessness of materiality, which is the hallmark of the era in which we live, the organized community should turn to this first, and – on average – to provide to its members conditions to achieve only the optimal amount of

material goods needed for life. Knowledge from history – but true, and not counterfeit one – of its people, respect for tradition, and others, will help individuals to establish their identity and build awareness of their social being, at the very beginning of their engagement on a wider (global) social scene. The community should be preoccupied by it primarily in the field of education, when it comes to writing, language, culture, etc., so that its members would respect them as permanent values on their existential path.

When it is about the nation, the state would have, as a reliable existential basis, the economic power it has, in its actual or potential state, and that could have made it independent of a possible debt or other kind of dependence, able to lead it to the edge of the ruin. Believing that the forms of business of multinational companies in a foreign country could lead to a social well-being, in the long run, is an illusion, because in the essence of their activities is a (classical) exploitation of another's work and the pursuit of profit, which knows no limits. It can be easily concluded that human and natural resources in one country are capable of enabling the most recent methods of production and organization for its independent development, and that an essential dependence of the country of foreign capital should be left out. And since many countries in the world are already largely on the line of „bondage,” each of them should have to fight first for its further independence from the powerful forces of enslavement in the long run, which are coming from outside.

Finally, regarding the place of a country in the world community of countries and peoples, and from the perspective of the absence of reliable mechanisms for its physical protection at the global level, it remains to realize those political alliances, which, in the historical perspective, would preserve its first biological integrity. We also add that views such as: „population growth is necessary, at least to the level of free reproduction of the population”, could not have an alternative etc. As in all points the same political rights should belong to members of the Diaspora, as well as to those in the country, etc.

When, in the terms of Thomas Hobbes, the task of philosophy, would be defined in the same way, namely, to be the science of „nature and the properties of a body”, and of which there are three forms: natural and non-animated (physics), natural and animated (science of man) and artificial (science of society), it should, each time, equally achieve reliable results and also to use to human beings in each case. And this time it is about the state community of people as a real „object” and trying to make it properly to be

defined would be, first of all, a matter of human initiative, and then of a certain organizational effort to achieve it. For even if it would be a very complex entity, so that as such it sometimes becomes almost an ideal essence, it would be necessary to do so, bearing in mind, say, what Kant writes about Plato's state: „Instead of laughing it, under the false pretext, it is not achievable, it would have been necessary to persevere in dedication to this idea, and not reject it as useless.” The phenomenon of the social community is no doubt complex one, especially from the aspect of continuous changing it is exposed to, but the same level of complexity is shown by the phenomena as the evolution of cosmos and the evolution of plant and animal species, the functioning of the brain and immune system, that is, the market of actions or the development of language, up to atmospheric changes and behavior of people in panic, etc. John von Neumann said that the twenty-first century would be a century of complex systems in sciences, and all the odds are that it is indeed the case, because complex and irreversible (dynamic) systems today are studying by a series of sciences, such as: chaos theory, information theory, theory of catastrophe, fractal theory, graph theory, model theory, artificial intelligence, etc., what would be certainly contributed by the unexpected power of hardware and software in today's informatics, both in terms of the volume of data collected and in the speed of their processing, or the ease of verifying results in practice.

The chaos theory, we have said, studies those dynamic and irreversible systems in which small changes in initial states lead to substantial changes in the (expected) results, what expresses only the principled unpredictability of future states of such systems. When it is matter of the social reality, as an object of this theory, it would mean that only a slight change in some of the observed states – that is, of the given reality – can made to, later on, realize the state-reality, which, by certain parameters, would be good for us. Such a „minimal” change in every society could occur, first of all, in an organizational sense, so far as it encompass all the territorial units inhabited by certain populations of people, and then in the informational sense, if these were duly delivered right and reliable information. It is about a coherent system of information which would concern the being of a nation, historically viewed, and in the perspective of its survival and sustainable development on the world stage. It would be the way to a legally fight against the most diverse traps that the centers of globalist power put up before it, and which governments of

many countries fail to „bypass”, although the globalization and the new world order do not cease to be criticized anew, especially in the intellectual circles of the world.

In this way, in the fact of the existence of a scientifically validated theory, the chaos theory, and its possible application to a social reality, we find confirmation for a possible qualitative change in relations in every society, in the form of a different self-organization of it, and which would more favor the original and the long-term interests of his being. By way of example of the DNA itself, which has the power to build a more complex structure, just possessing a very large amount of necessary information.

References

- HOBBS, T. (1981). *De Corpore*, chapters 1–6, in A.P. Martinich (trans.). *Part I of De Corpore*. New York: Abaris Books.
- HOBBS, T. (2011). *Leviathan: On the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. Blackstone Audio, Inc.
- PRIGOGINE, I., STENGERS, I. (1984). *Order out of Chaos: Man's new dialogue with nature*. London: Heinemann.

AU-DELÀ DE RAWLS, MÊME S'IL SOIT POINT DE DÉPART: RELIGION ET RAISON PUBLIQUE EN DÉMOCRATIE

Ana BAZAC¹

Abstract: *The paper has three parts and a conclusion. The first part emphasises significant aspects of John Rawls' theory about the religious pluralism in the liberal state. In the second part, some concrete relationships between the State and the Church are sowed, and concretely which are the opinions about the problem of icons in schools, as they were expressed by the participants to Romanian sites, and especially of a liberal site. In the third part, the results of a poll among students concerning the compulsory character of religion in the public schools are presented. The study lays out a critical conclusion about the liberal theory of minimal standards of democracy and religious tolerance.*

Keywords: *Rawls, religion, public reason, Romania, liberal tolerance.*

I. Religion et raison publique selon Rawls

En 1999, *The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited* a été publié à Harvard University Press. Précisément dans cette édition, dans la deuxième partie du volume ont apparu les spécifications sur la relation entre les doctrines englobantes² comme celles religieuses et, de l'autre côté, la conception politique raisonnable³ qui soutient un régime démocratique

¹ Polytechnic University of Bucharest, Romania.

² John Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique* (1999), traduction de Bertrand Guillaume, Paris, La découverte, 2006, p. 127. Comme article, le sujet du livre est apparu en 1993. En 1999, au problème des relations internationales l'auteur a ajouté l'essai « The Idea of Public Reason Revisited », de 1997.

³ L'idée de *raisonnement*, différente de *raisonnement*, a en vue l'adéquation des options et des valeurs individuelles et collectives aux exigences du pluralisme et de la tolérance propres à la *démocratie représentative libérale*. Mais, quel que soit le sens délimité, l'idée proprement dite renvoie aussi à la suggestion de tempérer les élans politiques vers des directions qui, pense t-on dans ce cadre, peuvent fructifier en manière différente les tendances contestataires.

La différence entre *raisonnable* et *raison* a été soutenue par Rawls « pour maintenir: (i) les articulations kantienne de la raison théorique et celle pratique et

constitutionnel raisonnable. Ces spécifications ont été considérées nécessaires par Rawls, même après avoir accordé à ce problème un espace généreux dans *A Theory of Justice* (1971) et *Political Liberalism* (1993).

Dans son cadre de théorie politique normative de type analytique, ayant ainsi comme point de départ sa théorie idéale¹ du contrat social, Rawls a voulu discuter et montrer que les solutions *second-best policy* aux problèmes du monde réel s'accorde avec la théorie idéale. Le problème principal pour Rawls a été de résoudre une situation contradictoire, telle que celle-ci apparaît dans la relation ci-dessus. Se confronter avec les contradictions est le signe d'une théorie confidente en soi-même, ainsi que, certainement, ne pas détourner les contradictions signifie avoir surpassé le dogmatisme, au moins au niveau du langage formel.

Tout d'abord, remémorons les termes utilisés par Rawls dans la discussion sur la relation mentionnée.

Selon la conception du libéralisme politique, *la religion* est considérée *seulement du point de vue de la possibilité de co-habitation de ses doctrines englobantes, dans le cadre du pluralisme raisonnable, avec la conception de la personne comme citoyen d'une démocratie constitutionnelle fondée sur le droit légitime*. Si cette co-habitation est possible, alors, et même si la religion implique des doctrines englobantes, celles-ci sont raisonnables (contrairement aux doctrines englobantes non raisonnables, religieuses ou séculaires). (Donc Rawls ne parle pas de la religion en soi, de la relevance de la religion, de même que la méthode de restreindre les critères d'approche a comme précurseur, à propos de la religion mais concernant autres aspects, Kant.) « Je propose qu'en matière de raison politique, les doctrines englobantes sur la vérité ou la rectitude morale soient remplacées par une idée du *politiquement raisonnable* qui s'adresse aux citoyens en tant que tels. »²

La raison publique est une idée essentielle pour la démocratie. Du point de vue libéral, elle comprend les valeurs morales et politiques essentielles

(ii) les articulations kantienne de l'autonomie et la hétéronomie, prises, pour l'action humaine, en termes non-utilitaristes et non-théléologiques ».

¹ Voir aussi Ana Bazac, « Kant et Rawls. Remarques sur l'évolution des théories idéales concernant les relations internationales », *Revue béninoise de philosophie et de sciences humaines*, novembre 2015, pp. 19-36.

² John Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique* (1999), Paris, La Découverte, 2006, traduction de Bertrand Guillaume, p. 160 (c'est moi qui souligne, AB).

en démocratie : i) le consensus raisonnable, donc qui ne détruit pas, mais qui renforce la démocratie, ii) le pluralisme raisonnable¹ – pour cela la raison publique « ne combat ni ne critique aucune doctrine englobante, qu'elle soit ou non religieuse, sauf dans la mesure où celle-ci est incompatible avec les traits essentiels de la raison publique et de l'ordre démocratique »² –, iii) le critère de la réciprocité et iiiii) la démocratie constitutionnelle, la citoyenneté démocratique. Donc, « l'ardeur à réaliser la vérité complète en politique est incompatible avec une idée de raison politique... ».³

L'idée de raison publique comporte cinq aspects : 1) les problèmes politiques fondamentaux dont elle s'applique, 2) les personnes qu'elle envisage (les responsables gouvernementaux et les candidats à une fonction publique), 3) le contenu donné par des conceptions politiques raisonnables concernant la justice, 4) l'application de ces conceptions aux normes coercitives qui doivent être discutées et appliquées de la manière du droit légitime d'un peuple raisonnable, 5) le contrôle par les citoyens du degré de la satisfaction du critère de la réciprocité à travers les principes issus de leur conception sur la justice.

La raison est publique en trois formes : ayant la nature et le contenu publiques (étant exprimés par le jugement publique), comme raison des citoyens libres et égaux, et ayant comme objet le bien publique.

Et pourtant « l'idée de raison publique ne s'applique pas à toutes les discussions politiques de questions fondamentales, mais seulement à celles qui prennent place au sein de ce que j'appelle le forum politique publique »,⁴ ainsi aux discours des juges, des responsables gouvernementaux, des candidats à une fonction publique. Cette

¹ « L'exigence essentielle est qu'une doctrine raisonnable accepte un régime démocratique constitutionnel et son idée complémentaire de droit légitime. », *ibidem*.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ John Rawls, *Paix et démocratie*, p. 161. C'est le point de vue réaliste, qui oppose la réalité de la démocratie – comme processus qui implique l'action positive fondée sur le fait que le régime *exclue les oppositions majeures* – à l'idéal de la démocratie, qui implique un jugement binaire. Voir aussi Thalia Magioglou, *Social Representations of Democracy: Ideal versus Reality*, http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/Magioglou.pdf (14 septembre 2016).

spécification de Rawls nous permet d'observer le caractère *fort représentatif* du modèle de la démocratie envisagé par Rawls. Comment le justifie-t-il ? Par le fait que les citoyens votent les représentants, et pas les lois (sauf les lois spécifiquement locales, mais qui en effet n'annulent pas ce caractère indirecte des décisions). Mais le caractère représentatif est doublé en amont par la demande implicite – proposée par la théorie politique libérale idéale – que les citoyens se conçoivent idéalement *comme s'ils* seraient des législateurs¹ et qu'ils se demandent quelles lois auraient été raisonnable de choisir.² « Lorsqu'elle est solide et répandue, la disposition des citoyens à se concevoir comme des législateurs idéaux et à se défaire des responsables gouvernementaux et des candidats à un poste publique qui ne respectent

¹ John Rawls, *Paix et démocratie*, p. 163.

² Probablement que cet aspect permet de changer les représentants mêmes, parce qu'ils ont créés des lois considérées comme non démocratiques. Il permet même de déférer ceux-ci à la justice. (Mais, contrairement à ceux qui croient que les procès concernant la corruption seraient la seule preuve irréfutable de l'efficacité de la démocratie représentative pour la résolution des problèmes du monde, voir aussi le procédé en justice de ceux coupables du déclenchement de la guerre en Irak – Vicky Short, *Spanish judge calls for architects of Iraq invasion to be tried for war crimes*, 27 March 2007, <http://www.wsws.org/en/articles/2007/03/garz-m27.html> – mais sans conséquences, ou le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie, instrument politique unilatéral – Robert Charvin, *Le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie: essai de bilan*, 02 mai 2016, <http://www.investigaction.net/le-tribunal-penal-international-pour-lex-yougoslavie-essai-de-bilan/> – et terminé avec « l'erreur » reconnue vingt ans après – Andy Wilcoxson, *The Exoneration of Milosevic : The YCTY's Surprise Ruling*, August 1, 2016, <http://www.counterpunch.org/2016/08/01/the-exoneration-of-milosevic-the-ictys-surprise-ruling/> –, ou Inder Comar, *Federal Court Gives "Early Christmas Present" to War Criminals Bush, Cheney, Rumsfeld and Others, Immunizing Them From Civil Inquiry Regarding Iraq War*, December 22, 2014, <http://www.globalresearch.ca/federal-court-gives-early-christmas-present-to-war-criminals-bush-cheney-rumsfeld-and-others-immunizing-them-from-civil-inquiry-regarding-iraq-war/5421218> –.) Le problème est si tous ces procès soient finalisés et, surtout, si les conséquences tragiques des actions des représentants ne peuvent pas être évités/ n'auraient pas pu être évités. De sorte que la discussion concerne le cadre constitutionnel de la démocratie – si et pour quoi le mandat des représentants n'est-il pas impératif etc. – et aussi le cadre social *extérieur* au processus de leadership formel.

pas la raison publique représente une partie du fondement politique et social de la démocratie, essentielle pour sa force durable et sa vigueur. »¹

La théorie de Rawls est, comme le dit lui-même, une « conception normative idéale d'un gouvernement démocratique. »² Certainement Rawls n'envoie pas, quand il parle de théorie idéale, à la description d'une utopie – ou aux standards morales désirables – mais, au contraire, à la proposition d'une série des *valeurs minimales de la démocratie* : a) l'observation des droits civils et politiques (les droits de l'homme), par conséquent, b) même le rejet du principe de la majorité au nom de l'observation des droits de la personne et des collectivités minoritaires de proposer le débat des règles et clichés vieux et l'adoption, parmi des règles nouvelles, de leurs droits. Rawls a en vue *la justice* – l'accomplissement des droits de l'homme au contexte du pluralisme et de la tolérance – *réalisée par les institutions représentatives mentionnées ci-dessus*. Il ne s'agit pas de la justice prise en considération par l'un et l'autre, mais, en s'appuyant sur cette base individuelle, de la justice formalisée en principes et règles de conduite de la société démocratique libérale, devenue ainsi la condition et la conséquence de la démocratie.

Cette représentation institutionnaliste permet, dans l'opinion de Rawls, de surpasser la *contradiction* impliquée par le libéralisme : le fait que l'idée libérale va des droits individuels et propose une réglementation à caractère universel. En même temps, *le registre minimaliste de la théorie du Rawls souligne le caractère spécifique de cette théorie par rapport à la théorie morale de Kant, que Rawls a considéré comme model*. Parce que si tous les deux avaient élevé des théories formelles – en s'appuyant sur une série de valeurs, ils avaient développé des relations cohérentes afin de les accomplir – et avaient insisté sur la nécessité de (ré)former les institutions comme garantie de l'observation des droits de l'homme, *Kant a été maximaliste, et Rawls a été complètement en contradiction avec ce niveau des standards morales et politiques*.

Certainement, la théorie idéale a aussi une fonction épistémologique – d'observer certains traits du phénomène en vue – autant qu'une fonction provocatrice de culture/ de valeurs dans le domaine respectif. Autrement dit, la théorie idéale représente une promotion des *idéal-types* (des réglementations ou des rapports) qui peuvent être même à l'auteur de la

¹ John Rawls, *Paix et démocratie*, p. 164.

² *Ibidem*, p. 159.

théorie, ou deviennent ensuite, pas seulement des *critères* d'analyse théorique, mais aussi des critères de jugement pratique et des auto- images dans le champ culturel d'un certain moment historique.¹ Elles peuvent

¹ Il s'agit de la théorie de la démocratie représentative libérale comme théorie du *cadre de gouvernement de la société moderne par sa classe qui possède le pouvoir* (de domination), peu importe les groupes ou parties de cette classe et leur compétition interne. Mais si cette théorie a été fondée pendant la lutte de la bourgeoisie contre les relations féodales et la manière féodale de gouvernement politique, si elle a impliqué la résolution du consensus entre les différents groupes *de la même classe possédante*, donc la seule formée de « citoyens », si, plus tard, simultanément avec l'apparition d'une nouvelle classe politique, mais antagonique (la classe des travailleurs dominés), la théorie a cherché de légaliser la préservation des relations de pouvoir à travers les mêmes moyens, il est significatif que la théorie normative n'a pas encore inclus les problèmes concernant *la participation de plus en plus défectueuse de la majorité des citoyens au jeu publique*. (Mais, Mattei Dogan, « Déficit de confiance dans les démocraties avancées. Une analyse comparative », dans *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 6, no. 2, 1992, a montré que la diminution de la confiance dans les institutions et la baisse de la popularité des personnes au gouvernement ne conduisent pas à la mise hors du cadre légal des régimes démocratiques proprement dites.)

Le type idéal théorétique est devenu pendant plus d'un siècle de pratique de la démocratie représentative pas seulement un critère de jugement, mais il a été aussi fortement internalisé par les consciences. Il est devenu, ainsi, un *cliché*, à la fois trivial et présent dans les écrits savants de type libéral et conservateur.

Voir aussi Karl R. Popper, "What does the West believe in?" (1958), dans Karl R. Popper, *In Search of a Better World, Lectures and Essays from Thirty Years*, Translated by Laura J. Bennett, (1984), London and New York, Routledge, 1995, qui a considéré que la défense des institutions de la démocratie libérale – des élections, du multipartisme, des libertés civiques... – serait suffisante pour minimiser les souffrances (cette défense serait la condition de l'ingénierie sociale graduelle). Mais considérer que ces institutions pourraient amener cette situation sans les lier aux rapports de pouvoir – donc *sans parler des intérêts et de la logique interne de la structure de la domination*, par conséquent, considérer les choses en manière abstraite et mécanique, comme un accroissement quantitatif du bien amené par la démocratie – et affirmer que le problème n'est pas celui posé encore par Platon et Aristote, de discuter *qui doit diriger*, mais seulement *comment* doit-on diriger (démocratiquement ou non), signifie se faire coupable du même dogmatisme incriminé par lui à l'historicisme et du même humanisme démagogique comme celui qui a représenté le fondement pour la dépréciation de la démocratie par de nombreux européens pendant l'entre deux guerres mondiales.

devenir paradigmes, ou des éléments des paradigmes, qui, dans le domaine social, ont un clair caractère *idéologique*, qu'il soit assumé ou non.¹

Dans la théorie libérale, « la liberté » du slogan de 1789 est réduite au droit de vote, exercé pourtant par un nombre de plus en plus grande de sceptiques et de non électeurs (ne choisir pas signifie toujours choisir, disait Sartre).

En ce sens, les pratiques politiques corrompues et autoritaires réduisent la liberté de la personne et l'égalité des opportunités, mais la théorie répond faiblement à ces faits.

¹ Retenons ici quelques aspects occasionnés par l'étude de John Gray, *Two Faces of Liberalism*, London, Polity, 2000, écrit au même esprit de l'école anglo-saxonne de philosophie politique.

L'auteur considère que le libéralisme, ou bien comme structure de consensus rationnel pour l'accomplissement d'une manière de vivre optimale, ou comme recherche des conditions pour la co-habitation des différentes manières de vivre (pour l'accomplissement d'un *modus vivendi* – tolérance libérale: Hobbes, Berlin, Gray), soit anachronique et, par conséquent, ne soit plus actuel: à cause de la pluralité des manières de vivre et de la multitude des problèmes sans solution. Mais les solutions ne sont pas données par l'ingénierie sociale utopique – Popper avait déjà critiqué cette ingénierie – mais par *l'ingénierie graduelle*. Qui ne se montre pas très conséquente et efficace, n'est-ce pas? (Gray nous aide à voir la contradiction entre la doctrine du libéralisme politique utopique, même si fondé sur des valeurs minimales, et les moyens préconisés justement par cette doctrine et qui n'amènent pas au salut de son utopisme). Par conséquent, tous les libéraux qui ont envisagé un régime idéal – Hayek, Nozick, Rawls – ont été critiqués de droite (voir Oakeshott, par exemple).

AB, *la critique du model libéral minimaliste reflète la crise des présupposées libérales mêmes*. Donc, on met face à face le libéralisme qui opère avec des concepts moraux et l'idée de consensus rationnel, et, de l'autre côté, le libéralisme qui consiste en délibération ouverte au compromis fondé sur le pluralisme axiologique et à la recherche d'un *modus vivendi* (cap. 4) (AB, ce qui exclut le consensus rationnel: voir seulement la cohabitation des bidonvilles auprès des palais). „Le but des droits de l'homme n'est pas la promotion d'un seul régime...mais d'assurer un *modus vivendi* entre les régimes qui seront toujours différentes” (parce que, p. 123, „il y a des types de légitimité différentes”).

Toujours Gray dit, de manière significative pour la crise du libéralisme (p. 124): „Une démocratie libérale qui fait appel à la torture des combattants dans une guerre de survivance contre un régime qui pratique le génocide commettrait une injustice majeure. Et pourtant, cette injustice pourrait être juste en ses actes. Maintes fois, l'action correcte implique le mal.”

Dans sa théorie idéale, Rawls a essayé, parmi d'autres, de montrer l'adéquation entre les normes libérales et les problèmes concrets du pluralisme religieux. Comment peuvent les doctrines englobantes cohabiter – Rawls en parlant seulement de doctrines religieuses – avec les principes d'un régime constitutionnel et comment peut-on y souscrire quand elles risquent de « ne pas prospérer dans ce régime, voir d'y décliner ? »¹

Pour clarifier ce problème, Rawls a donné deux exemples. Le premier est celui de la relation entre les protestants et les catholiques pendant les siècles XVI et XVII, quand le principe de la tolérance n'était pas observé que seulement comme un *modus vivendi*. C'est-à-dire, les parties ont suivi un contrat/une constitution conçu/e exclusivement pour maintenir la paix civile : pour que les problèmes politiques soit débattus « en termes d'idées et de valeurs politiques de façon à ne pas déclencher de conflit religieux...le rôle de la raison publique n'est ici que d'apaiser les oppositions et d'encourager la stabilité sociale. » Mais cette situation n'est pas encore une stabilité « garantie par un adhésion solide aux valeurs et aux idéaux politiques (moraux) d'une société démocratique. »²

Le deuxième exemple donné par Rawls est celui d'une société démocratique dont les citoyens acceptent comme principes politiques (moraux) les clauses constitutionnelles qui leur garantissent les libertés religieuses, politiques et civiles, mais dans laquelle cette adhésion aux principes est limitée à ce que les citoyens soient prêts à faire résistance ou à *refuser l'observation des lois qui diminuent l'influence des doctrines religieuses* des uns ou des autres, même si ces doctrines se trouvent complètement en sûreté et tous les droits sont complètement garantis par les lois. Dans cette société, la démocratie est acceptée conditionnellement, et pas comme adhésion solide aux valeurs de la démocratie.

Même s'il oppose au libéralisme utopique (Kant, Rawls) basé sur le consensus rationnel concernant quelques valeurs (promus par les communautaristes qu'il critique sévèrement, p. 138), le libéralisme des institutions qui permettent la négociation des conflits entre des valeurs incommensurables « également justes » (pluralisme axiologique), Gray fonde leur légitimité toujours sur des hypothèses idéales. *Le libéralisme institutionnel est tout autant en crise que le libéralisme utopique des valeurs communes, même si minimales.*

¹ John Rawls, *Paix et démocratie*, p. 179.

² John Rawls, *Paix et démocratie*, p. 179.

Ces deux exemples, d'une société divisée par groupes qui sont prêts à opposer résistance au droit démocratique légitime au nom de l'intérêt d'imposer la hégémonie d'une religion (d'un groupe) – le premier exemple – ou pour garder un certain degré d'influence d'une religion – le deuxième exemple – sont bien choisis. Dans la conception de la raison publique (démocratique), il n'est pas suffisant que ce droit ne met pas en danger « la doctrine religieuse ou non religieuse », mais il faut que les citoyens abandonnent définitivement et l'idée qu'ils pourraient changer la constitution afin d'arriver à la hégémonie d'une religion et l'idée que les obligations des citoyens seraient ajustables afin de préserver l'influence d'une religion. « Conserver de tels espoirs et de tels objectifs serait incompatible avec l'idée des libertés de base égales pour tous les citoyens libres et égaux. »¹

Par conséquent, à la question sur le consensus entre les doctrines englobantes et la démocratie représentative, Rawls a répondu en soulignant que ces doctrines mêmes – religieuses et non religieuses – doivent admettre dans leur corpus « qu'il n'existe pas d'autre moyen pour garantir équitablement la liberté de ses adhérents en même temps que les libertés égales des autres citoyens raisonnables, libres et égaux. » Autrement dit, ces doctrines mêmes doivent contenir le principe de la *liberté de conscience* et le principe de *tolérance*, « de s'accorder avec une justice égale pour tous les citoyens dans une société démocratique raisonnable. »²

Deux formes de l'idée de tolérance sont mises en relief par cette analyse : une forme purement politique et qui s'exprime en termes de droits et devoirs qui protègent la liberté religieuse, et l'autre, qui s'exprime à travers son énoncé dans les doctrines mêmes. Mais parce que toutes les doctrines raisonnables doivent comprendre l'idée de tolérance, il s'en suit que toutes affirment ensemble qu'il soit possible d'adopter une conception raisonnable de la justice. Ainsi, ce n'est pas la religion qui serait politisée par le libéralisme politique, mais celui-ci est seulement le cadre conceptuel pour l'accomplissement de la doctrine/des doctrines, c'est-à-dire, du pluralisme religieux.

Comment s'applique cette conception ultérieurement, aux certaines questions concrètes ? Par exemple, concernant le financement public des écoles religieuses, Rawls a insisté sur le fait que chacune des doctrines

¹ *Ibidem*, p. 180.

² John Rawls, *Paix et démocratie*, pp. 180, 181.

englobantes qui sont pro ou contre devraient se présenter de telle manière afin d'expliquer aux autres comment leur propre position aurait renforcé les valeurs fondamentales de la démocratie.¹ Ou, concernant le problème des prières dans les écoles, ou le problème de la séparation de l'Église de l'État, Rawls a réitéré que « la raison publique n'est pas une vision impliquant des institutions ou des politiques spécifiques », mais une conception de « raisons sur lesquelles les citoyens doivent appuyer leurs arguments lors ce qu'ils essaient de justifier politiquement aux autres leur soutien aux lois et aux politiques publiques impliquant les pouvoirs coercitifs de l'État » et que la séparation des deux institutions doit « pouvoir être affirmée par tous les citoyens libres et égaux... ».²

Mais ce dernier aspect pose immédiatement une objection : si certains citoyens ne désirent pas la séparation, cela ne signifie seulement que ce objectif n'a pas été accompli, mais aussi que l'unité politique entre l'État et l'Église est de même façon impossible de réaliser, en tenant compte qu'il y a des citoyens qui soutiennent la séparation des deux institutions. Probablement que Rawls a cherché de nouveau que la *solution choisie soit moins néfaste pour les citoyens qui ne la soutiennent pas*, que la solution choisie par ceux-ci serait pour les premiers.³ En effet, il a expliqué que la séparation de l'État de l'Église implique la défense des citoyens, la défense de l'État contre l'Église et de l'Église contre l'État, et cite la conclusion de Tocqueville sur le fait que la séparation des deux institutions en Amérique serait une cause du pouvoir démocratique. Rawls a remarqué lui aussi que la religion serait si puissante dans les États Unis justement parce que le

¹ *Ibidem*, p. 184.

² *Ibidem*, pp. 196, 197.

³ John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 248 : « La notion d'état confessionnel est rejetée. Pour remplacer ce type d'état, des associations particulières peuvent être mises en place librement selon la volonté de leurs membres ». Voir aussi Georg Essen, « La religion entre l'état constitutionnel moderne et la société civile sécularisée », dans Mircea Flonta, Hans-Claus Keul, Jörn Rüsen (coordonnateurs), *Religia și societatea civilă (La religion et la société civile)*, Pitești, Éditions Paralela 45, 2005, p. 32 : « Le rapport entre l'État constitutionnel moderne et le religion est fondé sur le principe de la neutralité, tant religieuse qu'idéologique. Le propre de cette neutralité est la séparation fondamentale entre l'État de l'Église, d'une part, et l'assurance de la liberté religieuse et des cultes, d'autre part. De cette façon, toute équivalence entre l'État de la religion est exclue.... »

premier amendement de la Constitution protège les religions contre l'État et, en même temps, empêche qu'aucune ne devienne pas un pouvoir dans l'État au détriment des autres.¹

Après avoir mentionné tout cela, il est juste de retenir que, *dans le cadre du libéralisme politique* :² 1. Rawls a été aussi critiqué « de droite »³, 2. on a relevé l'insuffisance de la théorie de la démocratie représentative⁴, en insistant sur son aspect de délibération,⁵ au moins par le développement d'une « démocratie non constitutionnelle » des associations qui stimulent la diversité (dans le cas discuté, la diversité religieuse).⁶

¹ John Rawls, *Paix et démocratie*, p. 198, 197.

² Même si le problème de la religion en tant que tel ne fait pas l'objet de cet exposé, rappelons trois études récentes qui mettent également en évidence le problème théorique du cadre qu'une conception constitue pour les théories qui argumentent des questions engendrant les suppositions (les paradigmes) constitutives du cadre même : Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Viking Adult, 2006 ; Richard Dawkins, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, 2006 ; Alexander Saxton, *Religion and the Human Prospect*, Monthly Review Press, 2006.

³ Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2003. Concernant la question concrète soulevée ici, voir aussi James Bohman, „Deliberative Toleration”, dans *Political Science Quarterly*, volume 31, numéro 6, décembre 2003, p. 68 : « Le libéralisme politique protège ce que Rawls appelle la vision inclusive (*inclusive view*) de la raison publique. Contre la mise en œuvre d'un tel libéralisme, la *tolérance sans aucune contrainte* représente le seul régime de la démocratie qui peut être justifié démocratiquement. Les débats récents sur le caractère public ou non public des raisons religieuses fournissent un bon teste de cas et montre pourquoi les théories libérales délibératives s'avèrent intolérantes et ne permettent pas aux obligations démocratiques d'offrir des justifications à tous les membres de la communauté délibérative ».

⁴ Voir Demetrios James Caraley, „Complications of American Democracy: Elections Are Not Enough”, dans *Political Science Quarterly*, volume 120, numéro 3, automne 2005.

⁵ J. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven, Connecticut and London, Yale University Press, 1991, où l'auteur distingue deux formes de la démocratie : agressive et délibérative. La dernière consisterait en l'institution (« nouvelle ») des débats structurés qui mettraient en évidence les préférences présentes au niveau des masses (l'étude même vise les masses).

⁶ Veit Bander, „Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism”, dans *Political Science Quarterly*, volume 31, numéro 2, avril 2003.

II. Au-delà de Rawls : aspects concrets de la tolérance religieuse e de la séparation entre l'État et l'Église

Les États modernes sont organisés sur le fondement du libéralisme politique. En pratique, les principes du pluralisme et de la tolérance en ce qui concerne la religion (en effet, la liberté de conscience, et pas seulement celle religieuse – même si les documents des États insistent plutôt sur la liberté religieuse) s'accomplissent de manière différente, et *en violant d'une manière ou de l'autre le principe libéral moderne de la séparation de l'État de l'Église*,¹ qui a bien reflété et reflète encore les conditions historiques et les rapports de forces à travers divers contextes. De ce point de vue, il y a, comme on le peut saisir, *une pression contre la séparation entre l'État de l'Église*.²

Ainsi par exemple, le Conseil de l'Europe a accepté qu'on décrète une certaine religion comme religion d'État, mais il a interdit (ce serait étrange autrement) un système qui impose l'obligation d'adhérer à cette religion. Également, la Cour Européenne des Droits de l'Homme a utilisé la notion de « marge d'appréciation de l'État » ou « d'intervention justifiée de l'État. » Cela signifie que des nombreux problèmes liés à la question des symboles religieux et du soutien de la religion ont été laissés à la discrétion des États.³

Mais à l'intérieur des États il y a des majorités d'une conviction ou de l'autre. De ce point de vue, une pression des majorités est très probable –

¹ Voir le financement d'État des écoles religieuses d'État en Grande Bretagne, cf. l'invitation au colloque „Religion and Political Liberalism I: Religious Voices in Public Places”, 2003,

http://www.tcd.ie/Religions_Theology/assets/docs/Religion_Liberalism_Colloquium.doc. (20-II-2007).

² Voir seulement Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Georgetown University Press, 1996 ; Nicholas Wolterstorff, Robert Audi, *Religion in the Public Square*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996 ; Paul J. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, 199; Nancy L. Rosenblum (editor), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton University Press, 2000; Brendan Sweetman, *Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square*, InterVarsity Press, 2006.

³ Iulia Motoc, « Icoanele în școli: o perspectivă europeană » (Les icônes dans les écoles: une perspective européenne), dans *Dilema veche*, numéro 152 du 22 décembre 2006.

d'autant plus qu'il y a des motivations ou, disons le franchement, des incitations politiques (comme dans les États post-communistes), sur le fond des vieux particularismes et vieilles instigations politiques – de sorte que les positions majoritaires pourraient être imposée, même s'il y a des arguments contraires fortes. Par exemple, si en Slovaquie où la majorité est de religion catholique, un projet de traité avec le Saint Siège donna au personnel des hôpitaux la possibilité de refuser, en s'appuyant sur des motifs religieuses, la participation à la réalisation d'un avortement ou à l'administration d'un traitement de la stérilité, les experts UE ont considéré, au début du 2006, que le possible appel à ces motifs par la majorité catholique du personnel des hôpitaux enfreindrait les droits de l'homme (la possibilité des patients de demander les traitements ci-dessus). En effet, l'avant-projet de traité ne stipulait pas que le médecin qui exercerait l'objection de conscience devrait envoyer le patient à un autre médecin qui pouvait accomplir les services en question. Par conséquent, l'UE a déterminé le gouvernement slovaque de ne plus signer le traité (ce qui a conduit le retrait des chrétiens-démocrates du gouvernement et des élections anticipées).¹

Il est intéressant de remémorer comment se matérialise la conception concernant la tolérance religieuse dans la Roumanie des dernières 29 années.

Après décembre 1989, les dirigeants de la nouvelle « ère » post-communiste – qui devrait permettre l'accomplissement de tous les rêves de l'ancienne bureaucratie dirigeante de s'enrichir et de n'avoir pas des freines à son exercice arbitraire du pouvoir, et devenue la nouvelle classe leader de tout son cœur capitaliste – avaient décrété que la laïcité, c'est-à-dire la séparation de l'Eglise et de l'État, signifierait la riche subvention par l'État des religions et l'imposition de l'éducation religieuse dans les écoles (dans toutes les 12 classes). Jusqu'en 1990, la liberté religieuse (des cultes permises²) était garantie par la Constitution et, sauf peut-être les quelques

¹ Iulia Motoc, *ibidem*.

² Hors la loi étaient seulement quelques cultes néo-protestantes – comme le pentecôtiste – ou l'exotique Bahai. L'uniatisme, présent seulement en Transylvanie, avait été interdit en 1948 à cause de la collaboration de ses chefs avec les nazis: interdiction dogmatique/ montrant le dogmatisme des communistes après leur ascension au pouvoir, mais duquel a bénéficié l'Eglise orthodoxe qui a hérité tous les biens des uniates.

premières années après 1948, personne n'était persécutée pour ses croyances. L'État subventionnait les différentes Eglises, payait les salaires des prêtres et la restauration des bâtiments religieux, mais certainement dans le cadre des plans économiques – où le personnel religieux était considéré comme celui des fonctionnaires – et où la construction enthousiaste des théâtres, des salles de cinéma, des bibliothèques, des écoles et des universités concurrençait puissamment l'érection des nouvelles églises. L'éducation religieuse était la tâche des églises, les écoles promouvant pas seulement une compréhension *scientifique* (dans le sens d'Aristote : d'étude et connaissance des causes des choses) mais aussi un *idéal* social égalitariste et humaniste.

Eh bien, depuis 1990, dans la grande dévastation de la propriété publique par la nouvelle classe dominante, les Églises aussi – y inclus l'uniate – ont reçu toutes les propriétés détenues avant 1948 et, afin qu'une nouvelle alliance des puissants soit forgée contre les masses laborieuses, aussi une grande partie de celles d'avant 1864 quant le prince Cuza avait nationalisé les propriétés des monastères. En même temps,

- l'État a exempté de taxes les Églises,
- a financé un tas de séminaires et facultés de théologie,
- a soutenu l'érection des mille églises – les informations seulement jusqu'en 2008¹ sont de 4000 des églises et maisons de prières (le budget voté par le Parlement en 2009 allouant des fonds pour la construction et réparation des 900 églises, mais pour la réparation des 242 écoles et 36 hôpitaux),

- y inclus en leur donnant les terrains (et des bâtiments et des facilités) gratuitement, et ériger une nouvelle église chaque trois jours²,

- a considéré la religion (orthodoxe, si la majorité des élèves appartiennent à la religion orthodoxe) comme *obligatoire* dans toutes les classes, seulement en 2014 devenant facultative au lycée. Aussi en décembre 2006 la théorie darwiniste a été retirée du programme scolaire ; et

¹ <http://stiri.kappa.ro/actualitate/28-10-2009/romania-dupa-1989-o-biserica-noua-la-doua-zile-231371.html>;

² *Why One of Europe's Poorest Countries Is Building a New Church Every Three Days*, 8/21/ 2013, <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2013/august/romania-orthodox-church-building-boom.html>.

même si en 2008, après des protestes, le ministère a dit qu'elle sera réintroduite, le programme n'a pas été modifié¹.

En automne 2006, une association civile a soumis une plainte au Ministère de l'Éducation et de la Recherche afin de retirer les icônes des écoles, en motivant que la situation actuelle enfreint la séparation entre l'État et l'Église et le pluralisme, ainsi que les sentiments de ceux qui ne partagent pas la religion orthodoxe. On a popularisé la plainte qui a provoqué un flot d'oppositions, en commençant par celles néo-conservatrices – qui ont incriminé « l'intolérance au christianisme » et les « dogmes » des conceptions libérales non séculaires et séculaires² – et jusqu'aux arguments du type libéral communautariste et libertaire³. Ceux-ci consistaient dans l'idée que la décision doit être individuelle, et pas collective, des majorités résultées du débat. Egalement – dans la réitération de la théorie que la décision doit appartenir à ceux pour lesquels elle a la

¹ Alexandru Toma Pătrașcu, "Lucruri implicite" [Des choses implicites], *Observator cultural*, 12 februarie 2009.

² Ovidiu Hurduzeu, *Ideologia „umanismului” secularizat* (L'idéologie de l'humanisme sécularisé), le 10 janvier 2007, www.presa-alternativa.ro (22 mars 2007).

³ A l'intérieur du libéralisme, la perspective communautariste et celle libertaire se développaient en discutant les présuppositions universalistes de l'idéal libéral : le *communautarisme* insiste sur les traditions concrètes des sociétés, en tant que sources obligatoires des principes de justice (donc sur le fait que les arguments libéraux issus exclusivement de la pensée occidentale n'ont pas la vérité universelle qu'ils réclament, concrètement la séparation Église État, d'origine occidentale, ne serait pas réellement obligatoire) ; le *libertarisme* – entre lesquels Fukuyama – soutient l'universalisme libéral et la conception individualiste du soi (fondée sur le principe de l'élaboration individuelle des parcours de vie). Les communautaristes – comme Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 190, qui défend la perspective aristotélicienne du caractère social et politique de l'être humain – considèrent que la perspective « atomiste » de la société renverse la conception libérale même, puisque pas chaque choix (du parcours de vie) témoigne d'une valeur morale implicite. Mais les adeptes du libertarisme avaient montré que « leur » libéralisme (classique) vise la *possibilité* d'une autodétermination normative, et non pas la réalité de l'autodétermination isolée de l'être humain, c'est-à-dire la possibilité d'une réflexion critique sur les valeurs qui lui sont données. (Voir aussi Daniel Bell, „Communitarianism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy on line.*)

plus importante signification, c'est-à-dire, aux groupes des élèves et parents de chaque école. De sorte qu'on ne puisse pas parler d'une solution de principe, même si les écoles sont publiques¹.

Pourtant, les remarques ci-dessus ont montré leur fragilité : donc, la pression continua, parce que la décision est individuelle, la meilleure voie pour résoudre le problème de conscience serait la privatisation des écoles de sorte que les parents puissent savoir dès le début à quelle école ils envoient leur enfants. (AB : Mais la privatisation comme telle des écoles, solution et libérale et néo-conservatrice, est absurde, parce qu'elle s'oppose à la réalisation du droit à l'éducation). Ainsi, il y a des aspects difficilement de solutionner : l'aspect de la symétrie – mettre dans la salle de classe autres signes religieux (et où ?)², ne mettre pas des signes alternatives parce que ceux-ci n'existent pas – ; l'aspect de prendre des décisions en dehors de la pression idéologique du milieu ; l'aspect que la majorité accepte aussi d'autres symboles que les siennes³ – AB, le problème est lié au décret de la

¹ Ionut Sterpan, *Icoanele din școli. O perspectivă libertariană (Les icônes dans les écoles: une perspective libertaire)*, le 13 janvier 2007,

<http://liberalism.ro/wordpress/index.php/2007/01/13/icoanele-n-coli-o-perspectiv-libertarian> (15 mars 2007).

² « Vous soutenez qu'en fait ce problème soit inexistant et vous ramenez tout à la décision de la majorité. Celle-ci est tout à fait déductible dans les circonstances où 86% de la population se déclare de religion orthodoxe. Vous soutenez encore que la présence des symboles religieux dans les écoles doit être décidée par les élèves et les professeurs principaux; j'en conviens ; toutefois, sur les 25 élèves d'une classe, il y a peut-être un qui se sent mal à l'aise face aux icônes, les symboles religieux présentant pour lui une valeur suffisante pour les mettre en opposition avec ces icônes et, en même temps, inévitablement, avec le débat de la majorité – que va-t-il se passer dans cette situation ? Que s'est-il passé dans le cas du professeur de Buzău, la majorité a-t-elle décidé ? Or, c'est bien cette décision de la majorité qui a entraîné l'éclatement du conflit et l'appel aux institutions de l'État pour régler la situation.

Également, je crois que vous confondez la propriété avec le droit d'utiliser une propriété. Pour être plus clair, lorsque je suis assis sur un banc dans le parc, personne ne peut me demander de m'en lever, mais je ne pourrais pas pour autant en faire du bois de chauffage si je le voulais», <http://liberalism.ro/wordpress/index.php/2007/01/13/icoanele-n-coli-o-perspectiv-libertarian> (15 mars 2007).

³« Quelles mesures légales seront mises en place pour que la minorité puisse exposer ses symboles et pour que l'on puisse y avoir une liberté symétrique ? ...si

religion de l'État – ; l'aspect „de peur, les minoritaires renonceraient à la révélation de leurs symboles, et ainsi le problème reste le même”¹ ; l'aspect des droits égaux des minoritaires (auxquels les parents sont aussi contribuables et ont droit aux mêmes conditions dans les écoles).

Aucune personne du site libéral cité n'a pas discuté le problème de la séparation de l'État de l'Église, qui est – on ne doit pas oublier – un principe libéral.

Enfin, la plainte a été solutionnée en faveur de la majorité présumée des orthodoxes qui voudraient garder les icônes.² La décision a été transférée aux communautés locales des parents et des élèves (« démocratie locale délibérative »). En réalité, les pressions actuelles – de l'Église orthodoxe mais aussi de l'écrasante majorité des politiciens – ne permettent pas des débats fondés sur les arguments et l'observation des principes libéraux mêmes de ne pas contraindre, à travers l'autorité de l'État, aucune minorité religieuse/ de conscience et de réaliser *la liberté de conscience* : en effet, la doctrine officielle, basée sur une sacrée union libéralisme néo conservatisme, considère seulement la liberté religieuse – d'avoir n'importe quelle religion – et totalement efface la liberté de conscience. La seule normalité pour elle est d'avoir une religion.

Mais si on pense aux conséquences de cet aspect rigide (il est néo-conservateur), on voit que le principe raisonnable (mais non séculariste³) de

l'inspecteur ou la police intervient, cette liberté symétrique n'est en rien meilleure qu'une contrainte symétrique », *ibidem*.

¹ *Ibidem*.

² Pourtant, dans une situation similaire – la demande d'un parent musulman de renoncer au crucifix au-dessus du tableau noir, ou de le remplacer par un verset du Coran – le tribunal italien a affirmé une nouvelle fois le caractère laïque de la république et a décidé l'élimination du crucifix, cf. Valentina Rosci, « Storia del crocifisso nelle scuole pubbliche italiane » dans *Diritto e Diritti*, novembre 2006, citée dans Raul Cazan, „Icoană, crucifix, sură islamică...”, www.presa-alternativa.ro/?do=view&id=738 (3-IV-2007).

³ Toutefois, la perspective non séculariste ne semble pas régler les problèmes de ségrégation et d'intolérance, comme on le reconnaît aussi dans http://www.tcd.ie/Religions_Theology/assets/docs/Religion_Liberalism_Colloquium.doc (16 mars 2007).

Les organisateurs ont une perspective libérale plutôt faible, sinon conservatrice, soulignée par les questions avancées: «l'équité (*fairness*), demande-t-elle que les lieux publics soient neutres par rapport aux confessions religieuses? Cette

la séparation de l'État de l'Église – c'est à dire, la promotion comme objectif des écoles publiques l'accomplissement des citoyens (compétents) et pas des croyants de n'importe quelle confession – est, y inclus selon Rawls, le principe qui entraîne les plus insignifiantes dommages pour toutes les parties : il n'impose aucune contrainte de conscience¹, d'autant plus qu'aucune constitution démocratique formelle, telle que celle de Roumanie, ne stipule pas l'exposition des symboles religieuses dans les écoles comme moyens d'éducation. Tout au contraire – et, n'oublions pas, du point de vue libérale – imposer ces signes dans les écoles ne fait que détériorer les rapports entre la majorité et les minorités, et par conséquent affaiblir le consensus démocratique.

III. Le formalisme libéral et un sondage

Il est évident que l'image libérale – en notre cas, la variante de Rawls – ne représente qu'une *formalisation limitée* de la vie,² et passe

neutralité, est-elle limitée aux confessions religieuses? Ou bien peut-elle s'étendre pour couvrir la métaphysique et l'éthique de certaines confessions non religieuses (tel le marxisme)? Un espace public neutre du point de vue métaphysique et morale est-il envisageable? Si l'on exclut du for public la sérieuse différence métaphysique et morale, quel dialogue nous reste? Comment une société libérale prend-elle soin des croyances, des valeurs, et des vertus qui assurent sa survie? Si l'on considère comme acquis le fait que l'espace public doit être neutre du point de vue religieux, cela signifie-t-il que la religion est reléguée au statut de loisir privé dépourvu de toute importance sociale et politique? S'il en est ainsi, comment faire accepter une politique réellement libérale aux personnes religieuses persuadées que la foi et une pratique religieuse correcte soient importantes pour la santé publique?»

¹ Mais que se passe-t-il lorsque la religion est une discipline obligatoire, même au lycée?

² Voir l'étude du professeur Mircea Flonta, « Ce înseamnă să fii un bun creștin? O privire critică asupra mentalității religioase din România de astăzi » (Qu'est ce que signifie être un bon chrétien? Un regard critique sur la mentalité religieuse de Roumanie d'aujourd'hui), dans *Religia și societatea civilă*, p. 176, 177-178, 180, 184, 189, 191, 195, 198-199 : « Dans ce domaine, les opinions critiques ne semblent pas être bienvenues. Elles peuvent paraître dès le début suspectes pour être assimilées ensuite à la position du régime communiste vis-à-vis de religions. Dire uniquement des bonnes choses sur tout ce que les gens perçoivent comme expressions de la foi ou pratiques religieuses, ou bien garder le silence là-dessus, semble être l'une des

volontairement outre tout aspect qui ne correspond pas aux hypothèses¹. Les problèmes humains sont illimités, donc la négociation est illimitée, mais Rawls, bien qu'en laissant ouverte la réponse concrète aux problèmes concrets, simplement ne discute pas les problèmes fortement contradictoires, justement parce que cela signifierait le débat des aspects économiques, sociales, culturels, politiques – extérieurs au formalisme de sa théorie – : et Rawls, en avançant seulement des conditions formelles de la *démocratie représentative* (n'oublions pas, de nouveau, que ce modèle est historiquement créé par la modernité occidentale naissante), a évité de s'en occuper de ces aspects ; pour de raisons idéologiques, certainement (en

exigences du nouveau conformisme idéologique qui s'est installé fortement ces dernières années...ce qui devrait nous faire réfléchir est le fait qu'en même temps avec l'ampleur unanimement déplorée de la cruauté, de l'absence de la compassion et de la solidarité dans les relations sociales, des évolutions perçues et jugées comme étant une renaissance de la religiosité sont en cours... le lien entre la foi et la pratique religieuse, d'une part, et la moralité, d'autre part, est faible ou pratiquement inexistant...fondation métaphysique d'un anti-modernisme agressif...la mentalité est fataliste, plutôt dans ce sens que ce qui se passe est déterminé par des forces supérieures... le pratiquant admet, même tacitement, qu'il remplit ses devoirs plutôt au moyens des pratiques rituelles, des donations destinées aux édifices ecclésiastiques ou des actions philanthropiques, qu'en adoptant, dans la vie quotidienne, une conduite correcte, imprégnée de l'esprit de l'amour et de la solidarité pour ses semblables... Je souhaite uniquement faire remarquer que faire l'éloge de l'émotion religieuse sincère, de l'aspiration vers une communion avec Dieu en tant qu'expérience religieuse fondamentale, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'un comportement irréprochable dans la vie quotidienne, signifie encourager un équivoque nuisible...Les gens attendent des signes de la divinité et les identifient dans tout ce qui leur semblent hors du commun. Et la vocation de chercher des explications naturelles pour tels événements est presque inexistante...L'élite de l'intellectualité roumaine, dont la vigilance vaut, d'ailleurs, tout notre considération, ne réagit pas face aux évolutions qui témoignent d'une rupture inquiétante entre la religiosité populaire et les valeurs fondamentales du monde contemporain comme la justice, l'honnêteté, la responsabilité sociale et la solidarité humaine». (AB : Mircea Flonta, mon professeur, n'est pas communiste de tout et il parle du point de vue du libéralisme (utopique)).

¹ Tous les exemples donnés par Rawls dans ses ouvrages sont justement de nature à s'accorder avec ses présomptions formelles, ou, plutôt, ils sont, tout simplement, des *illustrations* de ces présomptions.

intégrant les aspects économiques etc. comment pourrait-il expliquer la domination et l'exploitation, interne et dans les relations internationales, autrement que par les relations de propriété privée, leur historicité et leur interdépendance avec les relations de pouvoir politique ?) ; et, ainsi, pour une raison philosophique qui rejette l'étude de *l'universel concret* (tout au contraire de Hegel, Marx) au nom du formalisme.

En ce contexte sont intéressantes les résultats d'un sondage parmi les étudiants de l'Université Polytechnique Bucarest, mené depuis 2006, concernant, parmi d'autres, l'obligation de la religion dans les écoles. On a répondu à deux questions concernant ce problème : *Est ce que vous êtes d'accord que la Religion soit une discipline obligatoire dans les écoles : a. aux classes I-IV, b. aux classes V-VIII, c. au lycée ?* et *Pourquoi ?* La première question a été fermée – les étudiants en répondant par oui, non, je ne sais pas – et la deuxième, ouverte.

Les répondants ont été des étudiants en première année, au début de leur nouveau cycle de vie, en transmettant plutôt *le cadre informationnel et formatif* du pré universitaire sur des adolescents.

À la première question, dès 2006 il y a une décroissance de *oui* d'*a* à *c* : d'environ 82,3% du total des étudiants à 73,5% du total et, respectivement, 56% du total. On constate une décroissance de l'accord que la Religion soit une discipline obligatoire à l'école, en fonction de l'âge des élèves et du niveau avancé des classes ; mais, en même temps, un pourcentage *majoritaire* de ceux qui en sont d'accord.

À la deuxième question, ouverte, les étudiants avaient donné les réponses suivantes pour leur opinion – *oui* ou *non* – exprimée.

Pour *oui* : « on doit savoir notre provenance », « on doit croire en quelque chose afin de réaliser quelque chose dans la vie », « je ne sais pas pour quoi », « La religion maintient le contact avec Dieu, spécialement aujourd'hui », « afin qu'on aie un lieu où discuter librement les problèmes de la vie », « La Religion est importante dans le cycle inférieur », « pendant les premiers 8 années d'école, quand il n'y a pas de pression, la Religion n'est pas une matière exerçant de la pression. Mais pendant le lycée ils n'ont pas envie de Religion », « si on ne les enseigne pas dès leur première enfance, les valeurs morales de la société diminuent, mais pendant le lycée on ne peut pas obliger l'élève », « pour former son propre image sur la divinité, mais jusqu'au lycée il est suffisant (pendant le lycée il doivent apprendre des choses utiles) », « pendant le lycée ils devraient apprendre

l'histoire des religions, pas la Religion¹ », « au lycée on développe la personnalité, la sagacité », « belles classes », « ils doivent apprendre à croire en Dieu et mémoriser des prières », « l'église (la religion) ont un rôle important », « oui, parce que pendant les classes de Religion on prend la vie avec le coeur léger », « s'ils ne vont pas à l'église, au moins l'apprendre à l'école », « la religion est un élément de compréhension entre les gens », « ces choses, n'étant pas discutées chez eux, ils doivent les discuter à l'école », « on a tous le droit à la spiritualité ».

Pour *non* : « parce qu'il y a plusieurs religions et on ne peut pas les rendre tous contents », « on ne peut pas les obliger d'apprendre notre religion » ; (un étudiant qui s'est déclaré athée) : « il y a la liberté de la conscience » ; « la religion ne doit pas être imposée, mais choisie », « des heures ennuyeuses », « La religion doit être optionnelle », « elle s'apprend à la maison », « la religion est la plus primitive mais aussi la plus puissante forme de la politique à travers laquelle on essaie la manipulation des gens, dès les premiers années de l'école », « les étudiants ne sont pas intéressés à la religion, parce que dans leurs familles la religion n'importe pas », « trop de religion fait mal ».

B) Puis, on constate, très clairement déjà en 2012, la préoccupation plus aigüe des étudiants pour le problème de la séparation de l'État de l'Église et de la liberté de conscience. En 2012, toujours dans la première année etc., la proportion des *non* a augmenté – mais toujours la majorité (79,2%, 68%, 49,3%) avait répondu *oui*. En 2017, on a eu des chiffres semblables : c'est-à-dire sans un renversement des proportions de *oui* et du *non*.²

¹ C'est à dire, la Dogmatique.

² La similitude est due au support de l'État qui, même si en novembre 2014 a du décréter que la religion ne serait plus obligatoire à l'école, mais optionnelle, en effet n'y en assure pas les conditions nécessaires (comme les disciplines alternatives) pour cette transition définitive. Voir https://adevarul.ro/educatie/scoala/cum-constrange-Scoala-elevi-faca-religia-continua-re_1_57dec0e25ab6550cb8c5471c/index.html (18 septembre 2016) et <https://www.hotnews.ro/stiri-educatie-22341498-ministrul-educatiei-curs-bor-cazul-religiei-scoli-inscrierile-elevilor-ora-religie-nu-mai-fac-anual-data-permanent-pana-eventuala-schimbare-optiunii.htm>, mars 2018, montrant la décision du ministre de l'Éducation en accord avec l'Église que les inscriptions d'étudiants à l'heure de religion ne soient pas effectuées annuellement, mais une fois, de manière permanente.

La répétition du sondage est certainement signifiante : parce qu'il montre qu'il y a des changements, et leur ampleur, dans la pensée morale des étudiants. Mais cette répétition serait plus efficace si on pourrait comparer le sondage dans la première année d'étude avec des résultats obtenus des étudiants plus grands (mais de tels sondages n'existent pas). Toutefois, le sondage comme tel montre une situation claire sans de recherches d'opinions : la voix officielle couvre toutes les opinions divergentes et la politique officielle ne tient compte¹ ni même des principes du libéralisme utopique², et encore moins des critiques de ces principes. En effet, quelles que soient les critiques – plus ou moins radicales, visant la préservation de la structure présente de la société ou la changer – la politique officielle, et n'importe quel parti soit au pouvoir, accentue les moyens de domination et manipulation, y inclus spirituelles.

En tout cas, le sondage n'est qu'un adjuvant à l'articulation théorique (*l'epistème*) du libéralisme que j'ai suivi dans cet article, et les opinions (*les doxai*) mentionnées à l'occasion des sondages ne font que l'éclairer.

Conclusion

Les aspects mentionnés renvoient à l'idée que la théorie libérale – y inclus la variante du formalisme de Rawls – a, en même temps, un défaut et une qualité.

La *qualité* consiste dans le fait que la théorie met en relief les standards *sine qua non* pour la démocratie : le respect des droits de la personne, c'est-à-dire, utiliser le principe du droit de l'individu unique et non répétable de choisir en conformité avec son désir de bonne vie³, tout

¹ Voir le sondage comandé par les libéraux et selon lequel la majorité de la population – déjà en 2011 – est contre la subvention de l'Église, <http://www.ziare.com/social/religie/statul-nu-ar-trebui-sa-finanteze-actiunile-caritabile-ale-bisericii-sondaj-1082250>.

² Concernant le libéralisme utopique, voir Karol Kuźmicz, "Liberalism and Utopia", *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 24 (37), 2011, pp. 91-103.

³ « Le rôle du principe aristotélien dans la théorie du bien... ce que l'on représente d'habitude comme étant de bonnes choses pour les êtres humains devrait correspondre aux buts et aux intérêts occupant une place de premier rang dans les projets rationnels. », John Rawls, *Théorie de la justice*, § 65 – le principe aristotélien, p. 472. Mais voir aussi John Rawls, « The Priority of the Right and Ideas of the Good » (1988), traduction française « La priorité du juste et les conceptions du Bien » dans John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

comme, d'ici, le principe de négociation/du consensus partiel (*overlapping consensus*) à l'intérieur des collectivités. La *qualité* consiste, également, dans la révélation des *conditions minimales* (le respect concernant la vérité considérée/poursuite par les autres, le relativisme modéré des valeurs de vérité, bien et justice – afin d'accomplir des relations démocratiques : chacun est capable d'accomplir des projets rationnels, donc, chacun doit considérer que les autres aussi, pas seulement nous mêmes, en sont capables et leur aspiration est légitime : et justement l'égalité en cette position permet et exige la négociation pour l'accomplissement de certains objectifs – cadre raisonnable, et par conséquent, en principe permissif pour tous. De ce point de vue des standards minimaux, la théorie libérale est difficilement falsifiable¹ : sa validité est donnée justement par les principes minimaux de liberté politique et juridique dans les États et par la mise, comme objectif de la négociation du contrat social, des limites données par les principes minimaux.

Le *défaut* est que la théorie libérale ne considère pas les motivations des élections, ni l'agenda différente et opposé des politiciens et de la majorité de la population, ni les conceptions différentes des gens, ni les *causes* multiples de leur statut social différent². La théorie libérale prend comme *donnés* ces différences et a comme but leur harmonisation – à travers leur observation au niveau des droits civiques et politiques – à l'intérieur d'une démocratie politique/bourgeoise représentative *idéale*. Ce n'est pas peu, mais pas suffisant. En ce sens, le principe du consensus par recoupement (*overlapping consensus*), particulier à tous les types de libéraux, implique un agrément abstrait concernant les principes abstraits, mais, selon les aspects ci-dessus, aussi des divergences concernant les aspects concrets (que, toujours théoriquement, on ne peut pas les expédier seulement à cause de l'exigence de mettre en accord les solutions avec les conditions culturelles différentes). Pour cette raison, la théorie de Rawls est

¹ La théorie libérale fait référence à un « code minimal et universel », cf. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 24.

² Charles Taylor, « Conditions for an Unforced Consensus on Human Rights », dans J.R. Bauer et Daniel Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York, Éditions Cambridge University Press, 1999, p. 124: « nous nous accordons sur les normes tant que nous ne nous interrogeons pas sur la vérité de celles-ci, et nous serions contents de vivre dans ce consensus, sans être troublés par les différences d'une foi profondément attaquée ».

limitée : selon les discussions des jeunes libéraux roumains concernant les icônes dans les écoles, en dernière instance la théorie fait place à l'utilitarisme du point de vue que, si les principes libéraux ne sont pas suffisants pour résoudre un problème pratique¹, on arrive à l'idée que, s'il y a quelqu'un qui doit souffrir (AB, mais pourquoi serait le préjudice implacable pour certains ?) cela doit être la minorité, et pas la majorité : si cette majorité ne dépasse pas les limites du libéralisme politique.

La théorie de Rawls est évolutionniste : elle laisse ouverte la possibilité de solutionner concrètement les problèmes concrets liés au pluralisme et aux différences, en insistant seulement sur le fait que si les valeurs de la tolérance et du pluralisme ne sont pas assumées, on arrive d'une façon ou de l'autre à la dictature de la vérité unique et égalisatrice. En même temps, la construction de Rawls ne pose pas le problème pourquoi et comment résout-on les questions liées au pluralisme et aux différences : elle se contente de *s'arrêter au niveau formel des prescriptions minimaux pour des valeurs institutionnalisés*. De même, pour lui comme pour tous les libéraux et néo-conservateurs – dont la convergence contemporaine est plus que visible – le pluralisme envisage seulement les idéologies « décentes » : les religions et les idéologies politiques qui ne questionnent pas le *statu quo*, les relations structurelles, et ne dérange pas le formalisme démocratique.

Le fait que la théorie avance ses prescriptions minimales lui rend une valeur de vérité de premier rang *dans le cadre donné par la théorie même*. Mais cela est insuffisant : le fait qu'elle fait place à la créativité – mais toute théorie morale le fait – n'élimine pas l'impuissance foncière de la théorie de Rawls devant la richesse encore plus grande de la réalité, c'est à dire devant les *contradictions* des phénomènes extérieures à ses présomptions.

Plus précisément, la théorie de Rawls réclame que son origine soit la tradition de la philosophie *analytique* : dans les écoles de positivisme logique, empirisme logique, la philosophie du langage, cette tradition profile un certain caractère formel de la philosophie : dans le sens qu'elle s'occupe de la structure logique des *phénomènes* considérés comme modèles *universels*, c'est-à-dire au-delà de l'étroitesse de ces phénomènes illustrant le formalisme de la démocratie représentative, et contre pose les arguments

¹ C'est aussi le point de vue de Kent Greenwalt, *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford University Press, 1995.

dans la résolution d'une question, aux standards de rationalité (or plutôt d'être raisonnable, donc d'assumer sans questions les valeurs formelles libérales)/standards de vérité mis par l'analyse logique. La philosophie analytique n'interprète pas : ni le contenu, ni le social. (Mais, heureusement, elle n'est pas la seule qui résout des problèmes).

Les contraintes de type formel que la philosophie analytique même s'impose face aux problèmes sociaux font que ses solutions *résistent seulement dans le cadre des suppositions impliquées*. Rawls a identifié lui aussi des conditions de vérité, concrètement pour la question de l'adaptation mutuelle des gens dans le cadre d'une cohabitation le moins dommageable que possible. Mais ces conditions de vérité ont été circonscrites par les suppositions contenant pas seulement les standards d'inférence logique entre les notions mais aussi des *positions idéologiques plus ou moins tacites*. Rawls a complètement éliminé leur débat et prise en charge. Ainsi l'ouverture historique (l'évolutionnisme) coexiste avec *l'opacité vis-à-vis du social*. Pour cette raison, l'hypothèse idéologique de Rawls a été celle de la démocratie représentative particulière à la structure sociale de la domination *forever*, dans la même perspective de Popper et Fukuyama. Ainsi, Rawls ne s'est même pas proposé de discuter les problèmes liés aux antagonismes irréconciliables et générateurs de gaspillage d'énergie et de créativité humaine dans les démocraties représentatives et au niveau international aussi. Au fond, sa théorie mesure la logique de la structure des relations dans le cadre des présomptions libérales. Pourtant, le grand problème est de comprendre le caractère contradictoire du monde social réel par rapport à la logique.

Le dialogue entre les philosophes représente une grande partie du contenu des recherches dans ce domaine. Mais ce dialogue peut : a) se produire seulement dans le cadre d'une école de pensée – et les philosophes qui travaillent en conformité avec le modèle de Rawls favorisent précisément ce type de dialogue – ou b) peut avoir lieu aussi en dehors des perspectives de l'école en question. La première variante est celle du point de vue libérale. En ce qui me concerne, j'appui le deuxième type, comme il est apparu dans la présente discussion. Justement parce qu'on envisage la solution théorique *des problèmes*, la falsification réciproque des arguments donnés en *différentes* registres et écoles de pensée est nécessaire : sans un dialogue des arguments proposés à travers des perspectives différentes on reste toujours au statut initial de la clôture des théories dans l'espace de leurs écoles. S'il y a une évidente relation entre le

principe pluraliste de raisonnement et un régime démocratique, il est de même nécessaire de déchiffrer le contenu /les confins de ce principe et de rendre transparentes les motivations idéologiques – les intérêts et les rapports de forces tout au long de leur évolution : et du formalisme libéral et des acteurs réels dans leurs rapports sociaux concrets. Ces motivations donnent les *objectifs* qui génèrent des limites dans les doctrines, même si ces doctrines représentent le modèle dominant du raisonnement, y compris dans une grande partie de la philosophie, pendant une longue période de temps. Certains, à propos du problème discuté de la religion, reviennent à Feuerbach. Il est le cas de retourner aussi à la critique faite à celui-ci, certainement, sans arrêter le débat.

Bibliographie

- APPEL AU COLLOQUIUM « Religion and Political Liberalism I : Religious Voices in Public Places » (Religion et libéralisme politique I : voix religieuses dans les places publiques), 2003, http://www.tcd.ie/Religions_Theology/assets/docs/Religion_Liberalism_Colloquium.doc. (20-II-2007).
- BAZAC, Ana, « Kant et Rawls. Remarques sur l'évolution des théories idéales concernant les relations internationales », *Revue béninoise de philosophie et de sciences humaines*, novembre 2015, pp. 19-36.
- BANDER, Veit, « Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism », dans *Political Science Quarterly*, volume 31, numéro 2, Avril 2003.
- BELL, Daniel, « Communitarianism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy on line*.
- BOHMAN, James, « Deliberative Toleration », dans *Political Science Quarterly*, volume 31, numéro 6, Décembre 2003.
- CARALEY, Demetrios James, « Complications of American Democracy: Elections Are Not Enough », dans *Political Science Quarterly*, volume 120, numéro 3, automne 2005.
- CHARVIN, Robert, *Le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie : essai de bilan*, 02 mai 2016, <http://www.investigaction.net/le-tribunal-penal-international-pour-lex-yougoslavie-essai-de-bilan/>.
- COMAR, Inder, *Federal Court Gives "Early Christmas Present" to War Criminals Bush, Cheney, Rumsfeld and Others, Immunizing Them From Civil Inquiry Regarding Iraq War*, December 22, 2014, <http://www.globalresearch.ca/federal-court-gives-early-christmas-present-to-war-criminals-bush-cheney-rumsfeld-and-others-immunizing-them-from-civil-inquiry-regarding-iraq-war/5421218>.
- DAWKINS, Richard, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, 2006.
- DENNETT, Daniel, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Viking Adult, 2006.

- DOGAN, Mattei, « Déficit de confiance dans les démocraties avancées. Une analyse comparative », dans *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 6, no. 2, 1992.
- ESSEN, Georg, « Religia între statul constituțional modern și societatea civilă secularizată » (La religion entre l'État constitutionnel moderne et la société civile sécularisée), dans Mircea Flonta, Hans Claus Keul, Jörn Rüsen (coordonateurs), *Religia și societatea civilă (La religion et la société civile)*, Pitești, Paralela 45, 2005.
- FISHKIN, J., *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven, Connecticut, et Londres, Yale University Press, 1991.
- FLONTA, Mircea, « Ce înseamnă să fii un bun creștin ? O privire critică asupra mentalității religioase din România de astăzi » (Qu'est ce que signifie être un bon chrétien ? Un regard critique sur la mentalité religieuse de Roumanie d'aujourd'hui), dans Mircea Flonta, Hans-Claus Keul, Jörn Rüsen (coordinateurs), *Religia și societatea civilă (La religion et la société civile)*, Pitești, Paralela 45, 2005.
- GRAY, John, *Two Faces of Liberalism*, London, Polity, 2000.
- GREENWALT, Kent, *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford University Press, 1995.
- MAGIOGLOU, Thalia, *Social Representations of Democracy: ideal versus Reality*, http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/Magioglou.pdf (14 septembre 2016).
- HURDUZEU, Ovidiu, *Ideologia „umanismului” secularizat* (L'idéologie de l'humanisme sécularisé), 10 janvier 2007, www.presa-alternativa.ro.
- KUŹMICZ, Karol, "Liberalism and Utopia", *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 24 (37), 2011, pp. 91-103.
- MOTOC, Iulia, « Icoanele în școli : o perspectivă europeană » (Les icônes dans les écoles : une perspective européenne), dans *Dilema veche*, numéro 152, 22 décembre 2006.
- PASCU, Ilie, « 'Justice as fairness', a theory of toleration » (Justice comme équité, une théorie de la tolerance) dans *Analysis and Metaphysics*, Cartea Universitara Press, Editor Marin Turlea, 2, 2005.
- POPPER, Karl R., "What does the West believe in?" (1958), dans Karl R. Popper, *In Search of a Better World, Lectures and Essays from Thirty Years*, Translated by Laura J. Bennett, (1984), London and New York, Routledge, 1995.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice* (1971), Paris, du Seuil, 1987.
- RAWLS, John, « The Priority of the Right and Ideas of the Good » (1988), traduit comme « La priorité du juste et les conceptions du Bien » dans John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.
- RAWLS, John, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique* (1999), Paris, La Découverte, 2006.

- ROSCI, Valentina, « Storia del crocifisso nelle scuole pubbliche italiane » dans *Diritto e Diritti*, nov. 2006, citée dans Raul Cazan, „Icoană, crucifix, sură islamică...”, www.presa-alternativa.ro/?do=view&id=738 (3-IV-2007).
- ROSENBLUM, Nancy L. (editor), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton University Press, 2000.
- SAXTON, Alexander, *Religion and the Human Prospect*, Monthly Review Press, 2006.
- SHAPIRO, Ian, *The State of Democratic Theory*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2003.
- SHORT, Vicky, *Spanish judge calls for architects of Iraq invasion to be tried for war crimes*, 27 mars 2007, <http://www.wsws.org/en/articles/2007/03/garz-m27.html>.
- STERPAN, Ionut, *Icoanele din școli. O perspectivă libertariană (Les icônes dans les écoles : une perspective libertarienne)*, 13 janvier 2007, <http://liberalism.ro/wordpress/index.php/2007/01/13/icoanele-n-coli-o-perspectiv-libertarian>.
- SWEETMAN, Brendan, *Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square*, InterVarsity Press, 2006. TAYLOR, Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles, « Conditions for an Unforced Consensus on Human Rights », dans J.R. Bauer et Daniel Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York, Cambridge University Press, 1999.
- THIEMANN, Ronald F., *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Georgetown University Press, 1996.
- WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987.
- WEITHMAN, Paul J. (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, 1997.
- WILCOXSON, Andy, *The Exoneration of Milosevic: The YCTY's Surprise Ruling*, August 1, 2016, <http://www.counterpunch.org/2016/08/01/the-exoneration-of-milosevic-the-ictys-surprise-ruling/>.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, Audi Robert, *Religion in the Public Square*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996.

APLICAȚII PRACTICE ALE FILOSOFIEI ÎN ORGANIZAȚII

Vasile Petru HAȚEGAN¹

Abstract: *This paper present the applications of philosophy in the business field, represented by companies or other organizations, whit interest in philosophical practice. The new practice, the Philosophical counseling, support the companies in defining „the philosophy of company” or making the ethics rules, and to offer some philosophical tools for all levels of activity or into decision-making for management team. Starting from practical approach to philosophy, we continue with a historiography of philosophical consultancy applied in organizations, and next we present some philosophical tools wich to be used by a philosophical practitioner in companies, destinated for managers or other persons or groups from these. We present the concept of the leadership reflexiv, based by philosophical counseling concepts, and this can be included in the training programs for managers. In conclusion, the regulation process for this profession in Romania, need to include these field to defining the philosophical counseling, including his using for supporting the companies and persons from them.*

Keywords: *philosophical practice, philosophical counseling, organization, company, leadership reflexive*

Introducere

Odată cu apariția economiei ca formă a activității umane care generează un rezultat material, a apărut și necesitatea unor forme de consultanță sau consiliere, care se manifestă încă din antichitate și la care s-au alăturat și filosofii. Desigur că în zona de consultanță s-au remarcat și filosofi, care au oferit sfaturi și consiliere conducătorilor, inclusiv în domeniul militar, cum a fost Confucius și Lao Tzu. În Grecia antică întâlnim Academia creată de Platon care a avut printre cursanți și pe unii conducători, și unde Aristotel l-a avut discipol pe Alexandru cel Mare. Mai târziu, în istorie, monarhii au fost cei care au beneficiat deseori de sfaturile filosofilor vremii, ca Descartes, Machiavelli, Locke, Hume, Rousseau, iar pentru cei mai tineri au avut și rolul de tutori, așa cum a fost Hobbes pentru Carol al II-lea. Un precursor al actualului filosof implicat în

¹ Ph.D, associate member CRIFST – Romanian Academy, the Timisoara branch; APPA member practitioner.

domeniul corporatist, concept remarcat și promovat de Lou Marinoff în manualul său de practică filosofică¹, este și *psihologul industrial*, care apare în secolul XX pentru a veni cu soluții care să ducă la îmbunătățirea activității în cadrul unei entități de producție.² Marinoff observă faptul „organizațiile virtuozose oferă un trai mai bun” motiv pentru care susține introducerea practicii filosofice „la toate nivelurile vieții organizaționale”³ fiind conștient de potențialul pe care îl poate avea consultanța în SUA.

Unele implicații ale filosofiei sunt identificate nu doar în economie sau organizații, ci și asupra definirii conceptului de muncă, prin Hegel, Karl Marx, Max Weber, Simone Weil, Hannah Arendt sau Foucault, care au avut în atenție conceptul de „muncă umană”⁴. Pornind de la aceste premise ale aplicării filosofiei în domeniul economiei și activităților umane specifice acestui domeniu, vom analiza și alte legături interdisciplinare reflectate de noua practică, consilierea filosofică, care crează conexiuni cu aceste domenii, prin aplicațiile sale. Lucrarea prezintă caracteristicile unor elemente preluate sau derivate din filosofie, care devin principalele instrumente de lucru ale noii profesii, cu aplicarea lor în diverse arii ale domeniului de afaceri, de la persoane și grupuri, la organizații și companii, și chiar instituții, unde consultanța filosofică și etica aplicată își găsesc un loc important.

Lucrarea arată nivele din cadrul unei organizații la care au loc aceste aplicații, de la manageri la echipe de conducere, până la personalul activ din organizație, și scoate în evidență o altă practică specifică consilierii filosofice, conceptul de *leadership reflexiv* destinat managerului sau echipei de conducere din cadrul unei companii sau organizații. Direcțiile viitoare de acțiune derivă din concluziile lucrării, și lasă loc unor cercetări viitoare dar și cerința rezultată pentru o dezvoltare mai amplă a consultanței filosofice aplicate în mediul de afaceri contemporan.

Scurtă istoriografie a consilierii filosofice aplicată în organizații

Într-o cercetare anterioară⁵ am avut o prezentare sumară a evoluției contemporane a conceptului de consultanță filosofică destinată domeniului

¹ L. Marinoff, *Philosophical practice*, Academic Press, New York, 2002, pp. 139-171.

² *Ibidem*, p. 140.

³ *Ibidem*, p. 153.

⁴ A. Dal Lago, *Il business del pensiero*, Manifesto Libri, Roma, 2007, p. 66.

⁵ V. Hațegan, *Consilierea filosofică: de la practică la profesie*, Ars Docendi, București, 2018.

organizațional, din care reluăm unele elemente, rezultând o prezentare cronologică a lor, pentru a scoate în evidență și zonele în care s-au manifestat.

Primele contacte ale practicienilor în filosofie cu domeniul economic s-au manifestat după apariția în Germania a primului cabinet de practică filosofică (*Philosophische Praxis*), în anul 1981, la inițiativa lui Gerd Achenbach, care a demarat ulterior înființarea primei asociații profesionale, de nivel internațional. În urma acestor prime demersuri, Thomas Kaiser, unul dintre practicienii din Germania care era și manager al unei societăți comerciale, face primele demersuri de construire a unei reputații profesionale pentru filosofii implicați în organizații, plasându-se alături de alți consultanți organizaționali care activau în domeniu, cum ar fi consilierea, instruirea sau coaching.

În Olanda, primul care se remarcă pe acest domeniu a fost Ad Hoogendijk, care publică în anul 1991 un volum cu titlul sugestiv *Filosofie voor managers*¹ [Filosofia pentru manageri] în care prezintă ce poate face filosofia pentru o companie, adresându-se managerului acesteia. Hoogendijk este primul practician care a deschis un cabinet de practică filosofică în Olanda încă din anul 1987, dedicat inițial consilierii persoanei, dar ulterior devine interesat de organizații, începând cu etica în afaceri, despre care afirmă că este un instrument util companiei, din toate punctele de vedere².

În anul 2004 apare în Olanda o altă lucrare destinată practicienilor din organizații, scrisă de trei autori, Kessels, Boers și Mostert³, care readuc în atenția filosofilor conceptul școlilor antice transpus de ei în forma unui așa numit *spațiu liber de reflecție*. În același domeniu al organizațiilor activează în Olanda un alt practician, Minke Tromp, care face diferența dintre consultanța adresată organizațiilor și alte tipuri de consultanță existente în domeniul afacerilor⁴.

În Norvegia s-a remarcat un filosof specializat în economie, Pia Axell, care reușește cu ajutorul practicii filosofice să mărească portofoliul de clienți ai unei companii; iar în Finlanda, practicianul Esa Saarinem,

¹ A. Hoogendijk, *Filosofie voor managers*, Veen, Amsterdam, 1991.

² *Apud* V. Hațegan, *op. cit.*

³ J. Kessels, E. Boers, P. Mostert, *Free space and room to reflect. Philosophy in organizations. Classical Schooling for modern practice*, Boom, Amsterdam, 2004.

⁴ P. Cervari, N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, Apogeo, Milano, 2010, pp. 80-81.

colaborează cu compania Nokia, unde introduce conceptul spațiului de reflecție menționat anterior, pentru a atrage inspirația persoanei¹. Inspirat de Saarinem, un alt profesor de filosofie, Tom Morris², aduce numeroase sugestii și idei de reflecție pentru cei care activează în domeniul organizațional, prin cărțile sale motivaționale, cu titluri atractive, de genul: *If Aristotle run General Motors* [Dacă Aristotel conduce General Motors] și *If Harry Potter run General Electric* [Dacă Harry Potter conduce General Electric].

În aceeași perioadă, în Franța apare un volum publicat de Eugenie Vegleris, care a renunțat la cariera academică orientându-se către practica filosofică dedicată managerilor³; aceasta arată în lucrarea sa importanța artei de a pune întrebări, prin care se face trecerea de la comunicare la dialog, fapt considerat a fi esențial în formarea unui manager, și realizat cu ajutorul unui consultant filosofic⁴. Practica filosofică are un rol important și în cazul firmelor care își încep activitatea (start-up), zonă în care se remarcă Eli Elion, un consilier filosofic care arată importanța definirii unei viziuni despre lume a investitorului, accentuând pe utilizarea de către practician a unor modele de discuții pentru îmbunătățirea relațiilor din cadrul firmei⁵.

În Spania, renumitul filosof și practician Jose Barrientor Rastrojo a avut unele preocupări și în acest domeniu, fiind cel care a susținut un curs despre fericire în cadrul unei companii multinaționale din domeniul farmaceutic; iar un alt practician din Barcelona, Jaume Puigferrat, fiind preocupat de îmbunătățirea capitalului uman al firmei cu ajutorul consilierii filosofice⁶. În anul 2006 apare în Italia o primă carte, scrisă de economistul Andrea Vitullo, care tratează tema leadershipului din punct de vedere al practicii filosofice reflexive⁷, a cărei dezbateră este continuată de un filosof, Marcelo Marino, în volumul editat în anul 2009 cu titlul *Leadership filosofiche*⁸.

¹ *Ibidem*, p. 83.

² *Ibidem*, p. 84.

³ E. Vegleris, *Manager avec la philo*, Eyrolles, Paris, 2006.

⁴ Idem, *Manager con la filosofia*, Apogeo, Milano, 2010, p. 65.

⁵ *Apud* Cervari, Pollastri, *op.cit.*, p. 92.

⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁷ A. Vitullo, *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano, 2007.

⁸ M. Marino, *Leadership filosofiche*, Morlachi, Perugia, 2009.

Un practician italian care se dedică domeniului organizațional este Gabriele Grosso, care oferă celor din firme unele „experiențe de filosofie”¹ și concluzionează că filosofia devine importantă lumii afacerilor. Alți doi practicieni italieni, Neri Pollastri și Paolo Cervari, se dedică domeniului prin publicarea în anul 2010 a unui manual de practici filosofice pentru organizații, în care prezintă cazuri rezultate din practică; unde Pollastri prezintă un caz despre încrederea în companie, iar Cervari face referiri la folosirea instrumentelor filosofice în consilierea aplicată organizațiilor². Lăsăm deschisă lista celor care se vor alătura practicii în acest nou domeniu, în care consilierea filosofică își face intrarea.

Legături interdisciplinare ale consilierii filosofice cu domeniul de afaceri

Privind activitatea de consultanță filosofică ca un serviciu ce poate fi oferit organizațiilor și companiilor, practicianul american Lou Marinoff face o înșiruire a lor în manualul său de practică filosofică, vorbind despre: „elaborarea declarațiilor de misiune, inspirarea virtuților, formularea și implementarea codurilor de etică, dobândirea conformității etice, antrenarea și oferirea intervențiilor motivaționale similare, rezolvarea conflictelor intra-organizaționale, facilitarea dialogurilor socratice scurte, împărtășirea abilităților de conducere și guvernare”³; după care prezintă câteva din instrumentele folosite în practică. În acest sens, Marinoff se referă la discursul motivațional ca fiind unul de încurajare al „trupelor”; despre implementarea codurilor de etică arată că se poate face prin ateliere de popularizare care folosesc exemple utile angajaților; despre conformitatea etică arată că poate genera respect pentru etica afacerii și încurajează pentru rezolvarea unor probleme rezultate din activitatea companiei; susține folosirea dialogului socratic în forma scurtă, a antrenamentului în dileme⁴, sau a metodei sale preferate de consiliere filosofică denumită generic PEACE.

Un alt practician american, Peter Koestenbaum, denumit și filosoful corporatist, vine cu o amplă experiență personală, fiind mulți ani și consultant în domeniul afacerilor, și care arată legătura interdisciplinară

¹ *Apud* Cervari, Pollastri, *op.cit.*, pp. 101-102.

² *Ibidem*, p. 140-155.

³ L. Marinoff, *op.cit.* p. 166.

⁴ În original: *dilemma training*.

dintre filosofie și acest domeniu al afacerilor, îndeosebi modul în care managementul poate fi îmbunătățit cu ajutorul consilierii filosofice. După apariția cărții lui Koestenbaum despre consultantul filosofic¹, ce are subtitul „Revoluționarea organizațiilor cu idei”, Marinoff îl prezintă pe acesta ca fiind un pionier în domeniul consultanței filosofice corporatiste, specifice continentului american, unde s-au manifestat deschideri remarcabile pentru orice specializare sau inovație în afaceri dar și în consultanța destinată acestui domeniu.

Filosoful corporatist se referă și la conceptul actual de coaching ca fiind acele sfaturi psihologice adresate clientului său implicat într-o afacere, și care au legătură cu filosofia, putând fi considerate adevărate căi spre aceasta². Aprecierea practicii acestuia vine de la Lou Marinoff, care spune despre modelul „măiestria liderului” identificat de Peter Koestenbaum ca fiind „dotat cu o minunată combinație de expertiză analitică, intuiție creativă și înțelepciune practică”³, concluzionând și faptul că unele corporații au început să fie conștiente de faptul că au nevoie de o îndrumare din partea filosofiei.

Etica aplicată alături de consultanța filosofică participă împreună la realizarea obiectivelor propuse în cadrul unei companii, motiv pentru care credem că trebuie privite ca o investiție reală în dezvoltarea acesteia și realizarea misiunii declarate. Implicarea filosofiei în acest nou tip de consultanță este subliniată de Koestenbaum, în formularea: „filosofia în afaceri este o profesie”⁴, subliniind necesitatea de a deveni o profesie distinctă față de filosofie.

Sociologul italian Alessandro Dal Lago, se întreabă în acest sens: Unde putem întâlni gânditori atrași de afaceri și manageri uimiți de filosofie?⁵, aducând în atenție două noi concepte, exprimate sub forma unui joc de cuvinte de forma: filosof-manager sau manager filosofic; concepte care pot lua chiar forma unei alte întrebări ce poate fi pusă asupra modului în care filosofia poate pătrunde în organizații. Referindu-se la un consultant filosofic care activează în cadrul unei firme, Dal Lago arată care sunt

¹ P. Koestenbaum, *The Philosophic Consultant – revolutionizing organizations with ideas*, Pfeiffer, San Francisco, 2003.

² *Ibidem*, p. 71.

³ L. Marinoff, *Ghidul filosofului practician*, ESP System, Timisoara, 2016, p. 180.

⁴ P. Koestenbaum, *op.cit.*, p. 81.

⁵ Dal Lago, *op. cit.*, p. 65.

caracteristicile muncii acestuia: unde consultantul va explica unui manager și lucrătorilor despre necesitatea de a coopera în loc de a munci; unde managerul nu va da doar dispoziții ci va dialoga cu oamenii; iar scopul activității acestora nu este doar de a produce ci și de a realiza obiective etice; motiv pentru care compania este definită a fi comunitate organizativă¹.

În cadrul organizațiilor întâlnim preocupări pe diverse direcții, de la marketing la cercetarea condițiilor de piață, în zona de recrutare a lucrătorilor, până la stabilirea misiunii companiei sau filosofia adresată managerilor. În toate aceste cazuri poate fi asociată și filosofia, fiind cea care va da un nou sens, iar exprimările pentru direcțiile menționate își schimbă modul de prezentare, cum ar fi: filosofia de marketing, filosofia de piață, filosofia de personal, filosofia de comunicare, filosofia managerială, etc.

Putem afirma că toate aceste exprimări sunt componente ale legăturilor interdisciplinare care se formează între filosofie și aceste domenii din zona de afaceri, care își găsesc exprimare în cadrul companiilor și organizațiilor.

Domenii de aplicare și destinatari ai consilierii filosofice

Punerea în practică a filosofiei în cadrul organizațiilor poate avea diverse forme de aplicare, după cum urmează: stabilirea unei direcții de urmat, materializată de declararea misiunii firmei; definirea identității și sensului organizației; elaborarea normelor de etică referitoare la întreaga activitate a organizației; elemente de relaționare interumană; comunicarea de marketing și definirea pieței; cultivarea încrederii în organizație; gestionarea conflictelor; consultanța centrată pe persoane; dezvoltarea unui leadership bazat pe instrumente filosofice; responsabilitatea socială a organizației².

Dacă privim asupra acestor direcții de acțiune, putem deduce care sunt categoriile de persoane din cadrul unei companii sau entități economice care pot apela la servicii de consultanță sau consiliere filosofică. Prima categorie ce trebuie remarcată este cea a managerului, văzută nu prin poziția acestuia de decizie ci prin deschiderea manifestată față de

¹ *Ibidem*, p. 73.

² P. Cervari, N. Pollastri, *op. cit.*, pp. 58-69.

accesarea unei consultanțe filosofice, ca modalitate de perfecționare sau de sprijinire a activității sale și implicit asupra organizației. O altă categorie care poate face obiectul acestui tip de serviciu, este echipa de conducere cu care managerul lucrează, urmată de categoria unor grupe de personal ce pot beneficia de aplicații specifice sau adaptate activității lor, sau în situații de rezolvare a unor conflicte sau divergențe legate de activitatea desfășurată în companie.

Un alt domeniu în care specialistul în consilierea filosofică poate interveni la nivelul organizației este acela de a identifica care sunt responsabilitățile sociale și de mediu în care activează compania, urmărind și încadrarea în normele morale ale societății contemporane. Rolul filosofiei în dezvoltarea mediului de afaceri este prezentat de Eugenie Vegleris în lucrarea sa: *Manager avec la philo*, care încearcă să răspundă la întrebarea: ce se întâmplă când un manager întâlnește un filosof?¹. Lucrarea autorului francez indică ca destinatar principal al consultanței filosofice pe managerul unei companii sau organizații, iar expresia de a face filosofie în companie poate însemna: punerea unor întrebări când totul pare clar, a defini ceva chiar dacă pare a fi evident, a dialoga în loc de a comunica, a fi creativ într-o lume standardizată, a fundamenta și a se pune în acord cu sine însuși².

Pentru obținerea scopurilor enunțate, privind aplicarea filosofiei în cadrul unei organizații, redăm succint care sunt zonele în care aceasta poate activa, așa cum au fost identificate de practicienii italieni Paolo Cervari și Neri Pollastri, prezentate în cartea cu titlul generic *Il filosofo in azienda*. Aceștia prezintă mai multe zone în care practica filosofică poate interveni, astfel: zona identității și diversității, cea a eticii aplicate, zona de comunicare și comunitate, zona de putere și leadership, zona de inovare și creativitate, zona de formare și ultima fiind zona de cunoaștere, aplicată tuturor și permanent³. Toate aceste domenii trebuie incluse și explicate în detaliu în acțiunile de promovare a consultanței filosofice, pentru a se diminua actuala percepție pe care o are filosofia ca și potențial aplicativ, mai ales în mediul de afaceri, și implicit al organizațiilor care activează aici. În promovarea noilor practici considerăm că este importantă și prezentarea competențelor pe care le are un specialist în consilierea filosofică, ele fiind

¹ E. Vegleris, *op.cit.*, p. 3.

² *Ibidem*, p. 132.

³ Cervari, Pollastri, *op.cit.*, pp. 218-234.

detaliat pe larg de filosoful și practicianul italian Stefania Contesini¹, care alătură competențelor filosofice ale practicianului și unele competențe specifice organizațiilor, de tip transversal (soft skills), care duc la o „muncă filosofică” capabilă să creeze valoare și responsabilitate în cadrul companiei și să genereze bunăstarea organizației.

O altă abordare a consilierii filosofice aplicate o are consultantul danez Morten Paustian, care se dedică conceptului de „leadership development” în prezentarea căruia identifică cinci zone ale cunoașterii și dezvoltării acestuia, acestea fiind: emanciparea, empatia, imaginația, transformarea și eficiența conducerii; ultima fiind rezultatul celorlalte, astfel că „eficiența conducerii devine practica filosofică a gândirii”² așa cum rezultă din concluzia exprimată de acesta.

Instrumente ale filosofiei aplicate în companii și organizații

Prezentăm în continuare unele dintre instrumentele folosite în practica consilierii sau consultanței filosofice aplicată de filosofi sau specialiști, în companii și organizații. O primă referință despre instrumentele utilizate în practica filosofică aplicată în mediul de afaceri este făcută de practicianul olandez Ad Hoogendijk, care publică un articol în anul 1995 în care prezintă conceptul său denumit „vision development”³, concept bazat pe ambele tipuri de gândire: analitică și sintetică. Acesta definește noul său concept ca fiind un proces ce „poate clarifica situația și ideile consilierului și astfel, îi permite să dezvolte noi modalități de înțelegere, să facă alegeri noi și să delimiteze direcții alternative de acțiune și de gândire”⁴. Pentru a explica acest concept aplicat de el în domeniul de afaceri, practicianul prezintă și instrumentele filosofice pe care le folosește în practica sa, cum ar fi: analiza conceptuală, reflecția asupra unor

¹ S. Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni. Nuove competenze per la formazione e la consulenza*, Caroci, Roma, 2016.

² M. Paustian, *Leadership Development. The practice of philosophical counseling in everyday life*, Lulu Publishing, Copenhagen, 2015, p. 157.

³ A. Hoogendijk, *The Philosopher in the Business World as a vision Developer*, in R. Lahav ed. *Essays on philosophical counseling*, University Press, New York, 1995, pp. 158-170.

⁴ *Ibidem*, pp. 162-170.

concepte, gândirea critică, examinarea supozițiilor și chiar gândirea utopică, bazată pe modele ideale¹.

Referindu-se strict la manager ca destinatar al filosofiei aplicate, Eugenie Vegleris prezintă alte instrumente filosofice utile unui manager, cum ar fi: folosirea practicii socratice a uimirii care poate genera un progres; definirea filosofică așa cum a fost ea văzută de Platon, Spinoza, Bergson îl va scoate pe consiliat din incertitudine și acesta va tinde spre clarificare; folosirea dialogului așa cum a fost practicat de Socrate și prezentat de Platon, sau dialogul existențial prezentat de Jaspers, ambele forme de dialog participă la construirea unor legături, eliminând confruntarea generată de comunicare; utilizarea conceptului de fundamentare filosofică preluată de la presocratici, la Descartes, Sartre și Arendt, care are ca efect durabilitatea în timp a conceptului definit în practică; sau necesitatea de a fi creativi, așa cum a fost identificată de unii gânditori asupra vieții, ca Montaigne și Bergson; sau faptul că într-o lume a aparențelor totul poate fi pe cale să apară, așa cum a fost aceasta definită de sofiști prin artă aparențelor, și asta până la abordarea fenomenologică adusă de Husserl și Merleau-Ponty².

Revenind la Lou Marinoff, actual președinte al asociației americane a filosofilor practicieni (APPA), metoda preferată a practicianului american este prezentată pe larg, cu numeroase exemplificări în cartea sa devenită celebră în lume, având titlul: *Plato, not Prozac!*, și care a fost tradusă în limba română³, unde explică fiecare din cele 5 etape de lucru, ce compun acronimul PEACE utilizat în denumire, care sunt identificate a fi: problema, emoția, analiza, contemplarea și echilibrul⁴.

Marinoff are unele comentarii despre alte instrumente folosite în domeniu: spunând despre discursul motivațional că poate fi utilizat cu succes numai dacă practicianul este antrenat a vorbi oamenilor și dacă are carisma necesară; conformitatea etică fiind promovată mai ales de cei specializați în etica afacerilor; și susține o variantă de dialog socratic redusă ca durată de lucru, accentuând încă odată necesitatea de a se adapta domeniului de afaceri, unde participanții au timpul limitat la câteva ore

¹ *Ibidem*, pp. 160-162.

² E. Vegleris, *op. cit.*, p. 31-130.

³ L. Marinoff, *Înghite Platon nu Prozac!*, Editura Trei, București, 2009.

⁴ *Ibidem*, pp. 95-101.

pentru a fi subiecții unei acțiuni de grup sau chiar individuale, alături de un consultant filosofic¹.

În domeniul realizării conducerii și guvernării, Koestenbaum propune un nou model de lucru, denumit de el „Leadership Diamond”, reprezentat schematic sub forma unui romb care conține în fiecare colț componentele specifice măiestriei liderului, acestea fiind: viziunea, realitatea, etica și curajul², modelul fiind destinat persoanei sprijinindu-l pentru a deveni un adevărat lider. Pentru fiecare din strategiile modelului, practicianul propune câte o tactică, astfel: pentru viziune, îndemnul este de a ținti cât mai sus și a gândi inovator; pentru realitate, îndemnul este de a nu fi influențat de iluzii; pentru etică, îndemnul este de a oferi servicii; iar pentru curaj, îndemnul este de a prelua mereu inițiativa³. Pentru implementarea unor norme etice specifice organizației se poate apela la un specialist sau la un consultant filosofic, care utilizează instrumente specifice eticii aplicate pentru a defini codul de etică al companiei, fapt ce va duce ulterior la asigurarea unei bune reputații a organizației.

La realizarea codului de norme de etică, specialistul va avea în vedere includerea unor elemente specifice fiecărei zone de interes, astfel: în domeniul eticii și moralei se are în vedere elemente de responsabilitate, integritate, autonomie; în domeniul juridic, are în vedere elemente de comportament deviant, combaterea corupției, siguranța persoanei și securitatea informației; în domeniul de economic și de piață, cu elemente centrate pe client, combaterea concurenței neloiale, promovarea organizației și asigurarea transparenței contabile⁴. Pentru identificarea viziunii organizației, unii absolvenți ai programului de pregătire în consilierea filosofică organizat la universitatea din Veneția relatează experiențe de practică în cadrul organizațiilor, unde au utilizat diverse instrumente filosofice aplicate grupurilor care au participat la acțiunea lor de consiliere, folosind sesiuni de investigare bazate pe analiza critică, comunitatea de cercetare sau dialogul socratic⁵.

¹ L. Marinoff, *loc.cit.*, p. 172-177.

² P. Koestenbaum, *op. cit.*

³ P. Koestenbaum, *Liderul – fața ascunsă a excelenței*, Curtea Veche, București, 2006, p. 83-192.

⁴ S. Contesini, E. Zamarchi, *Sensibilita filosofica*, Apogeo, Milano, 2009, p.150.

⁵ O. Centanni, „La pratica filosofica in azienda” in U. Galimberti e. a., *Tra il dire e il fare*, Mimesis, Milano, 2011, p. 331-352.

O prezentare inedită a instrumentelor oferite de practicienii în filosofie este făcută de Cervari și Pollastri, care în manualul lor prezintă un anume „catalog de produse filosofico-practice”¹, acesta fiind structurat pe trei categorii de servicii ale consilierii adresate firmelor, și anume: servicii de tip ad-hoc, care pot fi cerute de persoane din cadrul firmei, servicii pe domenii sau arii de lucru și servicii destinate formării personalului organizației. În prima categorie de servicii ad-hoc, sunt incluse dialogul deschis de tip socratic și înființarea unui birou de consiliere filosofică în incinta organizației, aflat la dispoziția personalului acesteia. În doua categorii a catalogului include servicii specifice fiecărei arii de activitate, prezentate anterior, iar ultima categorie conține servicii de formare individuală, bazate pe instrumente filosofice utile dezvoltării personale.

Revenind la preocupările consultanților pentru dezvoltarea conducerii (leadership) remarcăm pe danezul Morten Paustian, care a creat o metodă proprie de lucru bazată pe unele instrumente filosofice, care activează intuiția liderului. Acesta pornește în aplicația sa de la un jurnal generat de client pe durata a patrusprezece zile, asupra căruia clientul va reflecta și va analiza evenimentele, emoțiile, ideile și problemele rezultate în fiecare zi, iar ulterior cu ajutorul consultantului va face o nouă reflecție, în concordanță cu ariile de cunoaștere amintite, și va crea o nouă perspectivă față de probleme, dileme sau întrebări cu care acesta se confruntă.²

Ledearshipul reflexiv, modalitate aplicată de lucru destinată managerilor

Dar de ce este nevoie de consilierea filosofică în management? Este o întrebare la care încearcă să răspundă un alt practician italian, Fabio Cecchinato, care observă problemele cu care se confruntă un manager, concluzionând că acesta are nevoie de o capacitate de gândire filosofică, care poate fi dezvoltată sau activată cu ajutorul conceptului de „philosophy of management”³, aducând astfel în discuție dialogul filosofic, ca instrument de lucru pentru soluționarea unor situații sau mărirea eficienței, pentru definirea unui proiect de viață a persoanei consiliate.

¹ Cervari, Pollastri, *op.cit.*, p.237-238.

² M. Paustian, *op.cit.*, p. 160.

³ F. Cecchinato, „La filosofia e il management delle organizzazioni” in *Phronesis*, Anul II, nr. 3, 2004, p. 36-40.

Spre deosebire de alte forme de instruire a unui leader care sunt prezente pe piața de formare, ne vom ocupa în continuare de o altă formă de leadership, prezentată de un practician în filosofie specializat în gândirea de tip reflexiv, și care aduce aceste instrumente de lucru în procesul de formare al unui leader. Ne vom referi în continuare la conceptul de *leadearship reflexiv* introdus de Andrea Vitullo în anul 2006, prin publicarea unui volum cu același titlu¹, în care descrie metaforic acest concept ca fiind o căutare a sufletului, în cadrul organizației. Autorul, deși nu are studii în filosofie, prin experiența acumulată în domeniul economic, dezvoltă o relație cu filosofia exprimată în formă reflexivă, și pe care o aduce în folosul managerului, care poate deveni leader. Vitullo se întreabă: Oare ce ar face astăzi Socrate?; iar prin răspunsul său arată că agora din antichitate în care activau filosofii a devenit astăzi locul în care au loc afacerile, manifestându-se prin discuțiile purtate în consilii, reuniuni sau conferințe, unde participă persoanele implicate pe aceste domenii².

O altă observație făcută de practician este faptul că în mod curent un leader are tendința de a funcționa automat, conform unor proceduri bine însușite, și propune o schimbare de atitudine cu ajutorul filosofiei. Consultatul își oferă sprijinul la realizarea trecerii de la interesul leaderului la cel al persoanei, adică de a dezvolta nevoia de oprire a dependenței existente între nevoia de dezvoltare personală și cerința de realizare a profitului companiei³, fapt ce poate fi realizat cu ajutorul dialogului filosofic sau socratic, folosit ca instrument de consiliere.

O altă întrebare lansată de Vitullo este: Dacă în cadrul organizației se poate continua pregătirea personală, alături de cea profesională, sau dacă ea poate avea loc și în afara unității?⁴. Răspunsul este oferit prin prezentarea experimentului său de reflexie filosofică, derulat într-un anume loc, denumit a fi „breathing room”, în care nu sunt permise urgențe sau limite de timp, fiind dedicat doar reflecției personale asupra unei teme, iar la finalul aplicației sunt analizate implicațiile asupra vieții persoanei⁵. Pentru realizarea reflecției filosofice observăm că sunt introduse

¹ A. Vitullo, *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano, 2006.

² *Ibidem*, p.119.

³ F. Mulas, „Leadership riflessive” in *Phronesis*, Anno IV, nr.7, 2006, p. 123.

⁴ A. Vitullo, *op. cit.*, p. 121.

⁵ *Ibidem*, p. 125-129.

instrumente specifice filosofiei, ca dialogul filosofic și starea de meditație, ambele fiind necesare realizării obiectivului propus, acela de centrare asupra persoanei leaderului.

În același domeniu al leadershipului, filosoful sârb Aleksandar Fatic vede compania ca o comunitate umană și introduce în practica sa consultanța de tip umanist pentru a realiza consolidarea conducerii corporative, fapt ce induce și o relație prietenoasă cu organizația¹.

Aceste abordări de implicare practică a filosofiei în viața unui leader ne conduc la concluzia că prin procesul de reflecție filosofică, acesta poate deveni o persoană mai deschisă oricăror opțiuni, beneficiind de o dezvoltare personală și de găsirea înțelepciunii.

Concluzii și direcții viitoare în domeniu

Din manualul de practici filosofice în organizații, editat de italienii Cervari și Pollastri, aflăm de un studiu efectuat în anul 2009 și prezentat la o conferință patronată de firma McKinsey, care a atras numeroși experți din domeniul organizării corporatiste, care au concluzionat un set de 25 de provocări destinate managementului secolului XXI². Observăm că sunt preocupări ale multor specialiști pentru a veni în sprijinul organizațiilor și a echipei de conducere, în folosul ambelor părți, fapt pentru care considerăm că este un moment oportun de a promova filosofia ca opțiune de practică, destinată fiind organizațiilor și oamenilor ei.

Putem afirma că filosofia, prin toate formele ei de practică, cu metodele și instrumentele de lucru, poate deveni astfel o formă a managementului, putând fi aplicată nu doar liderilor ci și lucrătorilor unei organizații sau companii. Se impune ca aceste instrumente și metode de lucru prezentate în lucrare, să fie incluse în toate programele de formare care vor fi create și în România, atât la nivelul programelor universitare de master sau postuniversitare, sau prin programe profesionale de formare și specializare, destinate practicienilor în filosofie. Există deja o tendință spre recunoașterea acestei calificări și specializări în România, inițiativa fiind demarată încă din anul 2016 de către *Asociația profesională a consilierilor*

¹ A. Fatic, „Friendship with the company: Building corporate leadership through humanistic consultancy”, in L. Amir (Ed.) *New frontiers in philosophical practice*, Cambridge Scholars, Newcastle, 2017, pp. 223-236.

² Cervari, Pollastri, *op. cit.*, p. 208-212.

filosofici și de etică care are ca obiectiv promovarea, recunoașterea și reglementarea unei noi profesii, aceea de consilier filosofic și consilier de etică, în care consultanța destinată organizațiilor are un loc distinct, ca o specializare profesională a practicianului în filosofie.

Considerăm că practicienii în filosofie pot include acum în mesajul lor de promovare faptul că filosofia reprezintă pentru organizații și companii o investiție utilă și necesară pentru creșterea performanțelor economice și dezvoltarea capitalului uman de care dispune, beneficiind astfel de un suport specializat reprezentat de consultanța filosofică și etica aplicată care pătrund și în România ca profesii distincte.

Bibliografie

- CECCHINATO, F. „La filosofia e il management delle organizationi” in *Phronesis*, Anul II, nr.3, 2004, p. 36-40.
- CENTANNI, O. „La pratica filosofica in azienda” in U. Galimberti e. a., *Tra il dire e il fare*, Mimesis, Milano, 2011, p. 331-352.
- CERVARI, P., POLLASTRI, N. *Il filosofo in azienda*, Apogeo, Milano, 2010, pp. 80-81.
- CONTESINI, S. *La filosofia nelle organizzazioni. Nuove competenze per la formazione e la consulenza*, Caroci, Roma, 2016.
- CONTESINI, S., ZAMARCHI, E. *Sensibilita filosofica*, Apogeo, Milano, 2009, p. 150.
- AL LAGO, A. *Il business del pensiero*, Manifesto Libri, Roma, 2007, p. 66.
- FATIC, A. „Friendship with the company: Building corporate leadership through humanistic consultancy” in L. Amir (Ed.) *New frontiers in philosophical practice*, Cambridge Scholars, Newcastle, 2017, pp. 223-236.
- HAȚEGAN, V. *Consilierea filosofică: de la practică la profesie*, Ars Docendi, București, 2018.
- HOOGENDIJK, A. *Filosofie voor managers*, Veen, Amsterdam, 1991.
- HOOGENDIJK, A. „The Philosopher in the Business Word as a vision Developer”, in Ran Lahav (ed.) *Essays on philosophical counseling*, University Press, New York, 1995, pp. 158-170.
- KESSELS, J., BOERS, E., MOSTERT, P. *Free space and room to reflect. Philosophy in organizations. Classical Schooling for modern practice*, Boom, Amsterdam, 2004.
- KOESTENBAUM, P., *Liderul – fața ascunsă a excelenței*, Curtea Veche, București, 2006, p. 83-192.
- KOESTENBAUM, P. *The Philosophic Consultant – revolutionizing organizations with ideas*, Pfeiffer, San Francisco, 2003.
- MARINO, M., *Leadership filosofiche*, Morlachi, Perugia, 2009.
- MARINOFF, L., *Ghidul filosofului practician*, ESP System, Timișoara, 2016, p. 180.
- MARINOFF, L., *Înghite Platon nu Prozac!*, Editura Trei, București, 2009.
- MARINOFF, L., *Philosophical practice*, Academic Press, New York, 2002, pp. 139-171.

- MULAS, F. „Leadership riflessive” in *Phronesis*, Anno IV, nr.7, 2006, p. 123.
- PAUSTIAN, M. *Leadership Development. The practice of philosophical counseling in everyday life*, Lulu Publishing, Copenhagen, 2015, p. 157.
- VEGLERIS, E., *Manager avec la philo*, Eyrolles, Paris, 2006.
- VEGLERIS, E., *Manager con la filosofia*, Apogeo, Milano, 2010, p. 65.
- VITULLO, A. *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano, 2006.

NOICA, REALISM ȘI IDEALISM

Cătălin STĂNCIULESCU¹

Abstract: *Starting from C. Noica's suggestion that there should be no ontological differences between natural and human sciences, this paper emphasizes Noica's attempt to find an alternative to the distinction between realism and idealism by giving an ontological redescription of the romantic idea that reality is a creation of human imagination rather than something that can or should be known as it is in itself.*

Keywords: *Noica, ontology, realism, idealism, romanticism*

În „Pragmatism and Romanticism” Richard Rorty îl descrie pe Nietzsche ca pe un continuator al lui Schiller și Shelley. Nietzsche, spune Rorty, nu s-a mulțumit doar cu îndemnul acestora că ar trebui „să devenim «poeții propriilor noastre vieți». El spune iar și iar că lumea în care aceste vieți sunt trăite este o creație a imaginației umane”². Rorty ilustrează sugestia lui Nietzsche prin următorul pasaj din *Știința voioasă*:

[Ființa umană superioară se amăgește singură]: ea numește contemplativă propria natură și neglijează faptul că este în aceeași măsură poet și permanent autor al vieții... Noi, ființele umane care gândesc și simt, suntem cei care în realitate și permanent fac ceva care încă nu există: întreaga lume în expansiune a valorilor, culorilor, forțelor, perspectivelor, scalelor, afirmațiilor și negațiilor. Acest poem pe care l-am inventat este în mod constant internalizat, analizat, tradus în viață și realitate, într-adevăr în banalitate, de așa-numitele ființe umane practice (actorii noștri). Numai noi am creat lumea care preocupă ființele umane”³.

Acest pasaj, continuă Rorty, este compatibil cu cel puțin două interpretări. Una, conservatoare, potrivit căreia,

„deși desigur natura nu este făcută de noi, ea nu are nicio semnificație pentru noi până când nu este valorizată de noi. Noi dublăm natura cu o altă lume, lumea care ne preocupă pe noi, singura lume în care o viață umană adevărată poate fi trăită... noi oamenii am adăugat o a doua lume prin

¹ University of Craiova.

² R. Rorty, „Pragmatism and Romanticism”, în *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, 2007, p. 110.

³³ *Ibidem*.

internalizarea unui poem, făcând astfel ca cele două lumi să pară la fel de ineluctabile. În afara științelor naturii, rațiunea lucrează în a doua lume, urmând căile pe care imaginația le-a deschis. Dar, în interiorul acelor științe, natura însăși ne arată căile sale”¹.

Dar, o interpretare mai radicală, spune Rorty, ar trebui să țină seama de „polemica lui Nietzsche la adresa ideii... că *există* un mod în care natura este în ea însăși, independent de nevoile și interesele umane”. Ea ar trebui, de asemenea, să țină seama de critica lui Nietzsche la adresa ideii de „lucruri care au o constituție în ele însele... independent de interpretarea și subiectivitatea noastră... [pentru că] presupune că interpretarea și subiectivitatea sunt neesențiale, că un lucru eliberat de toate relațiile ar mai fi totuși un lucru”.

Am amintit aceste două interpretări descrise de Rorty ale pasajului din *Știința voioasă* pentru a încerca să schițez un posibil răspuns al lui Noica la acestea din perspectiva „teoriei” categoriilor din *Douăzeci și șapte trepte ale realului*. Încercarea de a formula un astfel de răspuns pare justificată de ceea ce ar putea fi considerat o „indecizie” a lui Noica în privința celor două opțiuni filosofice pe care le implică cele două interpretări. Două pasaje din *Jurnal de idei* par să ilustreze această indecizie. Într-unul din acestea, Noica spune: „În cunoaștere... legea, *Geistul*, ordinea sunt date sau sunt inerente lucrurilor, sunt într-un fel, pe când în etic și politic, ca și în estetic, legea se instituie prin om”². Acest pasaj corespunde interpretării conservatoare a pasajului din *Știința voioasă*.

Noica a scris acest pasaj oarecum în aceeași perioadă în care a scris *Douăzeci și șapte trepte ale realului*. Însă al doilea fragment din *Jurnal* a fost scris cel mai probabil la câțiva ani după această lucrare. În el Noica reia problema distincției dintre cele două domenii (cel al științelor naturii și cel al științelor umaniste), pe care le numește „științe de cunoaștere” și „științe de recunoaștere”, spunând că „științele omului sunt toate de recunoaștere: se recunoaște gândul în ele... E *logos*-ul, ordinea omului sau dezordinea lui peste tot...”. Ceea ce pare o reluare a gândului din pasajul anterior. Dar adaugă: „tendința e ca toate (și cele ale naturii) să devină de recunoaștere. «Și tu ești asta», spus oricărui lucru și oricărei legi naturale”³.

¹ *Idem*, p. 111.

² C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Humanitas, București, 1993, p. 94.

³ C. Noica, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 2017, p. 222.

Expresia „de recunoaștere” este un ecou al discuției despre „rațiunea categorială” din *Povestiri despre om*, scrisă cu mai mult timp înainte de *Douăzeci și șapte trepte ale realului*. În acea lucrare, Noica spune despre categorii, adică despre ceea „ce e adus în agora, sub ochii tuturor... ce rostesc sau vorbesc toți”, că „sunt determinările generale ale rațiunii și realității, pe care le gândim pentru că sunt, sau care sunt – spune conștiința în avântul ei idealist – pentru că le gândim”¹. Cu alte cuvinte, categoriile au sens numai dacă suntem în același timp idealști și realiști. Sau nici idealști nici realiști. Căci, spune Noica, de fiecare dată când spune că „totul e al ei”, rațiunea „cade în contradicție” ca „simplă rațiune sub semnul idealismului”. Dar iese apoi „refăcută” când „este invocată sub semnul realismului”. Astfel, „ea nu deține nimic... dar *se regăsește* [s.n.] în totul”. Ceea ce înseamnă: „cu rațiunea categorială, rațiunea devine o spusă a cugetului; sau... rostul lumii devine rostirea lui” (pp. 56-57).

Însă, astfel înțeleasă, ca „regăsire”, ideea de „recunoaștere” este doar cu puțin mai mult decât o expresie a indeciziei lui Noica în privința opțiunilor filosofice implicite ale pasajului anterior din Nietzsche. Căci, așa cum vede Noica lucrurile, rațiunea trece, în progresul său dialectic, printr-un moment în care trebuie să se supună realității așa cum este ea. Acesta este momentul în care, spune Noica, „lumea trebuie observată așa cum este”². Cel mai probabil acesta pare un compromis între idealism și realism. Dar un astfel de compromis pare greu de împăcat cu antidualismul lui Noica³.

Problema pe care vreau să o discut este în ce măsură istoria filosofiei ca istorie a categoriilor din *Douăzeci și șapte de trepte ale realului* poate fi văzută ca o încercare a lui Noica de a înclina cumva balanța mai mult înspre interpretarea mai radicală a textului lui Nietzsche. Cu alte cuvinte, în ce măsură Noica ar fi fost de acord cu ideea că lumea (fizică și naturală) este un produs al imaginației, mai curând decât un domeniu care se dezvăluie minții așa cum este.

Rorty spune că interpretarea radicală a textului lui Nietzsche este mai curând o critică decât o construcție alternativă la cea conservatoare. Este,

¹ C. Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Editura Cartea Românească, 1980, p. 57.

² *Idem*, p. 58.

³ „Separația e dezastrul în filosofie: subiect-obiect, suflet-corp, aci-dincolo, coruptibil-incoruptibil, conștiință-existență, eu-lume...” (*Carte de înțelepciune*, Humanitas, 1993, p. 51).

mai întâi, o critică a presupuziției acestei interpretări și anume că „există un mod în care natura este în ea însăși, independent de nevoile și interesele umane”. Este, apoi, o critică a ideii de „lucruri care au o constituție în ele însele... independent de interpretarea și subiectivitatea noastră, de „lucru [care] eliberate de toate relațiile ar mai fi totuși un lucru”.

Noica ar spune că la același rezultat am putea ajunge dacă am pleca de la o alternativă mai constructivă, cum ar fi de la ideea că realitatea este în devenire. Pentru că această afirmație despre realitate nu este făcută de pe o poziție neutră, privilegiată, una de pe care se poate ști cum este realitatea în sine. Este mai curând o idee de lucru, cum spune Noica în altă parte¹. Ea este doar o idee mai bună decât aceea că realitatea este așa cum o descriu „categoriile lumii antice”, cum ar fi stare, mișcare, alteritate și așa mai departe, care „lipsite de perspectiva cauzalității, nu făgăduiau la nicio treaptă noutatea: era parcă în joc natura veșnic nouă și veșnic veche în fond, da la piatră până la animal și om”². În numele noutății are sens ideea de realitate în devenire, pe care o exprimă categoriile relației, și în mod special cele ale cauzalității și comunității. Dar a spune că noțiunea de cauzalitate exprimă ideea de realitate în devenire nu înseamnă că ea ne apropie mai mult de realitate așa cum este, ci mai curând că ea ne ajută să explicăm modul în care funcționează lucrurile și astfel ne ajută să schimbăm lumea așa cum ne dorim. Căci, „universală condiționare a lumii nu mai înfățișează lumea ca un simplu spectacol pentru gândire, ci se impune acesteia ca o sarcină a ei” (p. 122). A spune că lumea e o sarcină pentru gândire mai curând decât ceva ce se lasă dezvăluit sau așteaptă să fie descoperit, înseamnă a spune că lumea este „ceea ce face omul din ea” (p. 127). Acest lucru este exprimat mai clar o dată cu categoria comunității, și apoi cu cele ale posibilității, realității și necesității. Totul începe, pentru Noica, cu comunitatea, căci omul apare în lume o dată cu „comunitatea omului cu omul... care creează dintru început și comunitatea cu lucrurile... pe bază de gând și cuvânt, de logos”³. Iar o dată cu limbajul a apărut și „nelimitatul”, echivalentul lui Noica pentru imaginație: „În limitația ființei individuale a apărut, o dată cu gândirea și rostirea, nelimitatul” (p. 127). Lumea devine acum o „neîncetată posibilitate”: „o dată cu omul se înstăpânește peste lucruri feeria posibilului” aducând cu ea „libertatea de a

¹ *Jurnal de idei*, p. 62.

² *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, p. 121.

³ *Idem*, p. 126.

face – care este suprema sa libertate”. Acum „omul devine... ființa ce *nu* se supune, ființa rebelă din univers” (p. 140). În spiritul lui „«Și tu ești asta» spus oricărui lucru și oricărei legi” din *Jurnal*, a spune că omul este ființa ce nu se supune înseamnă a spune, ca romanticii, că el este ființa care poate da lucrurilor orice nume dorește.

De aceea Noica nu critică filosofia tradițională pentru că nu a descris corect realitatea prin categoriile sale, ci pentru că acestea deveniseră o piedică în fața imaginației: „atâta vreme cât cunoașterea a vorbit sau a crezut că vorbește, ca anticii, despre «ce este», ea n-a mișcat lucrurile din loc”¹. El critică filosofia tradițională pentru că vedea în om o ființă contemplativă, mai curând decât una „purtătoare de orizont”. Dar, continuă Noica, „orizontul e în chip concret o limităție ce nu limitează”, pentru că „are contur fără să aibă margini”. De aceea, filosofia tradițională cedase în fața celui mai recent contur trasat de imaginație, uitând că acesta ar putea să nu aibă margini. Sau, în termeni ai categoriei realității, filosofia tradițională s-a supus propriei descrieri a realității, considerând-o „realitatea deplină”, uitând că „nicio realitate... nu merită, așa cum este, devoțiunea ultimă”².

La întrebarea de ce nicio realitate nu merită așa cum e devoțiunea ultimă, Noica ar răspunde: pentru că realitatea este în devenire. Dar realitatea este în devenire atâta timp cât cineva o va vedea ca pe o „limită care nu limitează”, ca pe o permanentă posibilitate. Cu alte cuvinte, atâta timp cât va exista o „conștiință a timpului”, mai curând decât a eternității. Asta înseamnă, continuă Noica, a privi timpul sub semnul „necesității care edifică”, mai curând decât sub cel al „necesității care surpă”. Dar cuvântul „necesitate” poate fi înșelător, pentru că el sugerează ceva inevitabil. Pentru Noica, însă, noi avem întotdeauna de ales între cele două necesități: „Esențialul este să vezi în lucruri necesitatea care urcă; așa cum în viață totul este să ieși de sub necesitatea care destramă” (pp. 139-140).

Dar cum putem ști când suntem sub o necesitate care edifică sau sub una care destramă? Atunci când s-a „împlinit” ceva, spune Noica, atunci când s-a realizat o posibilitate. Este esențială, pentru ceea ce Noica înțelege prin împlinire, critica sa la adresa noțiunii moderne de necesitate:

„Gândirea modernă a crezut că poate afirma, în locul celor două necesități, una singură, indiferentă. Dar, ceea ce numim astfel necesitate logică nu e decât

¹ *Idem*, p. 130.

² *Idem*, p. 134.

schema necesității reale: este spectrul unui proces și relevarea treptelor lui de realizare. *Ces longues chaînes de raison*, spunea Descartes” (p. 139).

Înțeleasă acest fel, noțiunea de necesitate, pare să spună Noica, nu are decât un sens local, contextual. Ea nu poate fi considerată esențială nici în cunoaștere nici în filosofie. Ea ar face imposibilă noutatea, care, singură, poate da măsura realității în devenire. Noutatea dă măsura realității în devenire pentru că este o instanță a nelimitatului apărut în „limitația ființei individuale”, adică un produs al imaginației și, ca urmare, nimic nu poate sugera dinainte cum se realizează o posibilitate. Apariția noutății este un eveniment care se produce la fel de neașteptat ca în cazul activităților practice, pentru că:

„Un material dat înseamnă doar o nedeterminată posibilitate de prelucrare; dar abia pentru meșteșugar el are o virtualitate anumită, este apoi transformat într-o realitate în devenire și sfârșește ca un produs cu o realitate deplină. Iar abia realitatea împlinită e realitatea prin excelență” (p. 132).

Prin urmare, întrebarea corectă, în cunoaștere ca și în filosofie, în științele naturii ca și în cele ale umanului, nu este ce decurge în mod necesar din ce, ci

„Este... un plus sau un minus de realitate în rezultat? S-a împlinit ceva (fie și în cunoaștere)? Sau, dimpotrivă, s-a descompus ceva? Gândirea își închipuie că poate rămâne neutră, ca în logica matematică. Dar realitatea nu este așa. Căci de ce se realizează o posibilitate și nu alta? Pentru că ești pe linia unei împliniri, ori a unei destrămări, una din două” (p. 139).

Dar nu ai putea fi pe linia unei împliniri dacă nu ar exista libertatea de a da nume lucrurilor. În acest sens ar putea fi înțeleasă formula lui Noica: „primatul posibilului asupra realului”. Noica a considerat „posibilul... marea problemă a lumii noastre”¹. „Problema filosofică de azi: nu categoriile realului, ci ale realului făcut”². Aceste afirmații nu ar avea sens dacă ar fi interpretate ca un îndemn la renunțarea de a mai încerca să cunoaștem realitatea așa cum este și să ne concentrăm pe ceea ce vom face. Nu ar avea sens pentru că ar fi un îndemn la încercarea de a reanunța la cunoaștere, dacă a cunoaște înseamnă a ne apropia cât mai mult de modul în care sunt lucrurile, sensul pe care cunoașterea îl are pentru realismul metafizic. Afirmațiile lui Noica ar spune deci ceva absurd despre

¹ *Jurnal de idei*, p. 60.

² *Idem*, p. 95.

cunoaștere. În schimb, el spune mai curând că ar trebui să renunțăm la acel mod de a vedea lucrurile care ne face să vorbim despre realitatea așa cum este. Revenind asupra acestei teme în *Jurnal*, Noica spune:

„Explorările și categoriile noastre au fost în lumea realului; acum trebuie să fie în cea a posibilului. Ceea ce explorăm e posibilul. Dar păstrăm categoriile realului. De aici haosul de azi”¹.

Haosul despre care e vorba aici este, cel puțin în filosofie, rezultatul păstrării dualismelor care ne fac să ne întrebăm dacă realitatea despre care vorbesc categoriile noastre este cea adevărată sau cea construită de noi. Sugestia lui Noica este că astfel de întrebări devin inutile dacă renunțăm la „categoriile realului” și ne concentrăm asupra „posibilului”, adică dacă renunțăm la acel mod de a vorbi care fac posibile acele întrebări. De aceea, așa cum observă Lavric, Noica nu a fost interesat de „problema epistemologică”². Pentru că problemele epistemologice, cum ar fi scepticismul sau solipsismul sau întrebările referitoare la ce fundamentează cunoașterea, rămân valabile atâta timp cât are sens noțiunea de categorii ale realului, la care Noica credea că ar trebui să renunțăm.

În termenii istoriei filosofiei din *Douăzeci de trepte ale realului*, afirmațiile lui Noica de mai sus sugerează că încercarea de a răspunde la întrebarea „ce este?” ar putea fi înlocuită cu încercarea de a răspunde la „ce am putea face?”. Noica nu spune „ce am putea face?”, ci „ce poate fi?”, dar în lumina categoriilor comunității, posibilității și realității care vorbesc despre realitatea în devenire ca „real făcut”, ambele întrebări par să spună același lucru ca și întrebarea „ce am putea deveni?”, pe care Rorty o consideră expresia spiritului romantic al pragmatismului, așa cum este sugerat de prioritatea imaginației asupra rațiunii, a noutății asupra conformării față de ceva preexistent. Pentru că, așa cum spune Noica în *Jurnal*, primatul posibilului asupra realului exprimă nevoia de schimbare a unei „societăți... care altfel se împacă perfect cu ceea ce este”³. Atunci, afirmația sa referitoare la tendința ca științele naturii să devină „de recunoaștere” exprimă, la rândul ei, aceeași idee romantică, formulată în termenii ontologici ce definesc noțiunea de „realitate în devenire”.

¹ *Idem*, p. 312.

² S. Lavric, *Ontologia lui Noica. O exegeză*, Humanitas, București, 2005, p. 134.

³ *Idem*, p. 61.

AUTHORS/CONTRIBUTORS

ANA BAZAC

Polytechnic University of Bucharest

313 Splaiul Independentei Street, sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042

<http://www.upb.ro/>; ana_bazac@hotmail.com

VASILE PETRU HAȚEGAN

Ph.D, associate member CRIFST – Romanian Academy, the Timisoara branch;

APPA member practitioner.

vphategan@gmail.com

KIYOKAZU NAKATOMI

Lycée Préfectoral de Kujukuri – Chiba, Japon

k-nakatomi@gc4.so-net.ne.jp

MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA

Institute of Humanistic Studies “Juan Ignacio Molina”, Talca University, Chile.

<http://abatemolina.otalca.cl/>; milopez@otalca.cl

ADRIANA NEACȘU

University of Craiova

13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585

<http://www.ucv.ro/>; aneacsu1961@yahoo.com

GIANLUIGI SEGALERBA

aka Arbeitskreis Kulturanalyse Universität Wien.

University of Vienna, Universitätsring 1, 1010 Vienna

<https://aka.univie.ac.at/>; gianluigi.segalerba@univie.ac.at;

KATERYNA SHEVCHUK

Rivne State University of Humanities, Ukraine.

12, Stepana Bandery St., c. Rivne, 33028

<http://www.rshu.edu.ua/>; katarzynashevchuk@gmail.com

CONSTANTIN STOENESCU

University of Bucharest,

204 Splaiul Independentei Street, sector 6, Bucharest, Romania, CP 060024

<https://en.unibuc.ro/>; noua_alianta@yahoo.com

MILAN TASIĆ

University of Niš, Serbia

Univerzitetski, trg 2, 18106, Niš

<https://www.ni.ac.rs/>; esse.homo.mtd@gmail.com

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

University of Craiova

13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585

<http://www.ucv.ro/>; cfstanciulescu@yahoo.com

CONTENTS

Gianluigi SEGALERBA, <i>“Let’s take the way of a new ontology!” (Second part)</i>	5
Adriana NEACȘU, <i>Human Divination and Sacred Divination. Iamblichus’s Criticism of the Common Forms of Divination</i>	49
Constantin STOENESCU, <i>On the Idea of Natural Laws Invariability in Comte and Mill</i>	67
Kiyokazu NAKATOMI, <i>Bergson’s Zero and Infinite, and Nothingness</i>	96
Kateryna SHEVCHUK, <i>The Aesthetic Experience in the Age of New Media Art</i>	105
Miguel LÓPEZ-ASTORGA, <i>Iconic Representations, Possible Worlds, and System K</i>	120
Milan TASIĆ, <i>The Society Community in the Light of Theories of Complex Systems</i>	137
Ana BAZAC, <i>Beyond Rawls, even if It is a Starting Point: Religion and Public Reason in Democracy</i>	150
Vasile Petru HAȚEGAN, <i>Practical Applications of Philosophy in Organisations</i>	178
Cătălin STĂNCIULESCU, <i>Noica, Realism and Idealism</i>	194
AUTHORS/CONTRIBUTORS	201
CONTENTS	202