

**Ion Irimie**  
**Informație și cauzalitate**



**Ion Irimie**

# **Informație și cauzalitate**

Argonaut  
Cluj-Napoca, 2012

**Seria:**

● **Filosofie** ● **Sociologie** ● **Psihologie** ●

Coorodonator: Conf.univ.dr. Emil POP

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

**IRIMIE, Ion**

**Informație și cauzalitate** / Ion Irimie. – Cluj-Napoca : Argonaut, 2012. – 196 p. ; 21 cm.

ISBN 978-973-109-364-2

007.3

**Editura Argonaut**

Str. Ciucaș, nr.5/15

Cluj-Napoca

Fax: 0264-425626

0740-139984 ; 0746-752191

e-mail: editura\_argonaut@yahoo.com

valiorga@yahoo.com

w.w.w.editura-argonaut.ro

Consilier editorial atestat : Emil POP

## Cuprinsul

<b>I.Punerea problemei.....</b>	.....
<b>II.Despre informație.....</b>	.....
<b>III.Cauzalitatea și conceptul ei.....</b>	.....
1.Despre începuturi.....	.....
2.Democrit și tronul Persiei.....	.....
3.Aristotel și cele patru cauze.....	.....
4.Toma de Aquino și cauza cauzelor.....	.....
5.Spinoza și „cauza sui”.....	.....
6.D. Hume – cauzalitatea e în noi.....	.....
7.Kant și antinomiile cauzalității.....	.....
8.Hegel – cauzalitate și dialectică.....	.....
9.Husserl și „motivația”.....	.....
10.Heidegger sau „libertatea întru temei”.....	.....
11.Sartre și „structura acțiunii”.....	.....
12.Marx și materialismul dialectic.....	.....
13.Fizicienii și „gâlceava” lor.....	.....
14.M. Bunge și complexe de cauzalitate.....	.....
15.Cauzalitatea și filozofia mentalului.....	.....
16.Cauzalitatea în gândirea românească.....	.....
<b>IV.Informația și formele cauzalității.....</b>	.....
1.De la energetic → la energetic.....	.....
2.De la energie → la energie.....	.....
3.Cauze informaționale → efecte tot informaționale.....	.....
4.Cauze informaționale → efecte energetice.....	.....
<b>V.Cauzalitate și finalitate.....</b>	.....
<b>VI.Cauzalitate și libertate.....</b>	.....
<b>VII.Încheiere și câteva concluzii.....</b>	.....



## I.Punerea problemei

Dragă Sergiu

Spre finalul *Scrisorilor despre informație* îți scriam că, prin multiplele ei valențe explicative, noțiunea de informație aruncă o veritabilă mânășă gândirii filozofice contemporane. În degetele acestei mânăși sunt multe provocări. Sunt, mai întâi, provocările legate de armonizarea acestei noțiuni cu celelalte noțiuni mari ale gândirii științifice – substanță, energie, entropie, evoluție, memorie, limbă, gândire etc. În această armonizare nu sunt suficiente intervențiile specialiștilor; este necesară și intervenția unei perspective mai cuprinătoare, perspectivă pe care o poate aduce numai filozofia.

Sunt, în al doilea rând, provocările care țin de armonizarea conținuturilor ideatice ale aceleiași noțiuni cu conceptele mai vechi și mai noi ale gândirii propriu-zis filozofice. Ar fi vorba de conceptele în și prin care s-a teoretizat și se mai teoretizează marile unități și marile opoziții ale existenței: materie și spirit, natură și cultură, viață și moarte, adevăr și fals, necesitate și libertate etc. În teoretizarea tuturor acestora, noțiunea de informație poate aduce, cred eu, multe plusuri de nuanțare filozofică, poate „îndulci” toate aceste opoziții și le poate face, la modul explicativ, mai puțin antagonice.

Din degetele mânășii, pentru paginile de față, am ales degetul cu provocările legate de cauzare și/sau cauzalitate, de simpla și complicata temă a raporturilor cauză – efect.

De ce tocmai acest deget? De ce tocmai această temă?

Am făcut această alegere, dragă Sergiu, din cel puțin două motive interdependente. Primul ține de interiorul temei, de conținuturile ei, de faptul că ea vizează „inima” explicării filozofice a ordinii și ordonării universale, „miezul” a ceea ce este în lume determinare și a ceea ce, în plan filozofic, se cheamă determinism. Ca linie a determinării, linia cauzării se îngemănează cu multe alte linii ale mișcării și ale explicărilor ei – condiționare, necesitate, întâmplare, lege, finalitate, pe alocuri și poate nu în ultimul rând, libertate.

Tematica cauzării nu este deloc nouă. Într-un anume sens, ea este atât de veche precum omenirea. Într-un alt sens, e veche precum filozofia. În ciuda acestei vechimi, tema a fost și a rămas mereu nouă. A fost mereu reînviată de sfânta cugetare umană. A fost pusă și repusă în discuție cu orice mare cucerire a cunoașterii științifice și cu orice mare cotitură a tematizării filozofice.

În vremurile de azi, această repunere se face, în primul rând, zic eu, prin provocările conceptului de informație, prin înnoirile ideatice pe care aceasta le aduce cu sine.

Cel de-al doilea motiv este unul personal. El ține de faptul că pe vremuri, într-un articol, mi-am mai bătut puțin capul cu unele momente ale acestor raporturi. Aș vrea acum să revin la cele scrise odinioară, să revin dintr-o altă perspectivă de analiză și de sinteză. Să revin în așa fel încât să nu reiau nimic sau aproape nimic din textul de acum patruzeci de ani. Să nu reiau, nu pentru că ar trebui să mă dezic de cele scrise pe atunci, ci pentru că vreau să-mi așez și ideile de atunci și cele de azi într-o altă structură ideatică și în alte forme ale expresiei.



Acestea fiind zise, parcă aş putea porni la drum. Nu înainte de a-ţi spune, prin mişcări ale scrisului, că primul pas ar trebui să fie acela al unor sumare prezentări ale celor două concepte puse în discuţie şi, prin ele, a realităţilor pe care acestea le vizează la modul cognitiv. Cum despre informaţie ți-am scris o carte întregă, de data aceasta mă voi limita la un foarte succint rezumat. De fapt nu la un rezumat, ci la o simplă prezenare; o prezentare a ideilor de care voi avea nevoie în cele de mai târziu.

## II. Despre informaţie

Din cele scrise în multe alte pagini aş reţine următoarele:

1. Informaţia este informaţie şi nu materie şi nici energie. Această scurtă frază wieneriană este baza întregii discuţii. Ea fixează faptul că informaţia este o realitate specifică, o realitate cu proprietăţi şi funcţiuni ale ei şi numai ale ei. Ţine această specificitate de modurile ei de a se naşte, de a fi şi de a „lucra”, de a-şi dovedi prezenţele în lume.

2. Ea este o realitate curioasă, ba chiar ciudată. În ciuda faptului că există numai şi numai în şi prin structuri ale substanţialo-energeticului, calităţile ei nu sunt reductibile la proprietăţi ale celor în şi prin care există şi nici la proprietăţi ale celor pentru care există.

3. În virtutea faptului că informaţia există numai prin alţii şi pentru alţii, ea nu este niciodată şi niciunde o realitate de sine stătătoare. Ea ţine de un gen al conţinutului şi esenţei. Ea este mereu şi mereu o realitate mijlocită. Nu are niciunde o concretitudine proprie. „Fiinţa” ei, ca să folosim un termen heideggerian,

ființează doar prin ființări ale altora. „Ființa” ei nu este și nu devine nicicum o realitate fizică, o realitate de genul tuturor structurilor substanțialo-energeticului.

4. Ca realitate mijlocită, informația există doar în și prin suporturile ei, în și prin ceea ce sunt în lume semne și/sau semnale. Acestea sunt, după cum se știe de mult, realități cu o dublă natură – fizică și nefizică deopotrivă. Ele sunt, vorba lui Hegel, „piramida în care se strămută și se conservă un suflet strein”<sup>1</sup>. Se conservă informația pe care o dețin și pe care o poartă. Semnelor ca semne li s-ar potrivi și cele zise de Sartre despre conștiință: „...este ceea ce nu este și nu este ceea ce este”<sup>2</sup>. Conștiința nu este lumea din afară pentru că este lumea din noi și nu este lumea din noi pentru că este lumea din afară. Așa și cu semnele. Ele nu sunt materia lor pentru că sunt semnatica sau informația lor și nu sunt semantica lor pentru că sunt, la o primă vedere, materia lor. Când citim o scrisoare parcă nici nu știm ce citim, citim mai întâi cuvintele și apoi sensurile lor sau citim de fapt sensurile, iar cuvintele aproape că nici nu le băgăm în seamă.

5. Informația semnelor se naște din polivalențele lor, din valențele lor semantice, sintactice și pragmatice. Numai în numele acestora, semnele sunt ceea ce sunt și funcționează așa cum funcționează. În virtutea conexiunilor lor, semnele ca și semne sunt întotdeauna fenomene de relație. Ele există numai în și prin relațiile pe care le presupun și, apoi, în și prin cele pe care ele le asigură.

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofia Spiritului*, Editura Academiei R.S.R., București, 1969, p. 281.

<sup>2</sup> J. P. Sartre, *Ființa și Neantul*, Editura Paralela 45, București, 2004, p. 124.

6. Tipul de relații pe care semnele îl asigură este, vorba lui Heidegger, acela de „trimitere”. Orice semn trimite la ceva care nu e el, care-i dincolo de el ca realitate fizică, care-i „obiectul” lui, care-i sursa semanticii lui. În virtutea unei așa trimeri, semnele „indică” ceva. Prin aceasta, ele „ne orientează în lumea preocupărilor”, în lumea care este „ființarea la îndemână”<sup>3</sup>.

7. Semnele ca semne, permițând unor tipuri de sisteme să-și regleze raporturile cu mediul, asigură supraviețuirea acestora, asigură alegerea alternativelor de conduită.

8. Ca realitate specifică, informația se supune altor legi de conservare și transformare decât cele ale substanțialo-energeticului. Informația se produce, poate crește și poate fi suprimată sau distrusă la modul absolut. Informația ca informație se poate stinge, poate muri.

9. Informația este doar o realitate insulară. Ea nu se bucură de caracteristica universalității așa cum se crede și se scrie pe alocuri. Ea însoțește doar fenomenele vieții și se întinde în timp și spațiu doar pe acolo pe unde se poate vorbi de viață. Cu moartea unui organism sau cu stingerea unei specii, se stinge o întreagă cantitate și calitate de informație. Cu moartea fiecărui om, un adevărat univers informațional se duce în nimic. Spre deosebire de energia care se poate doar transforma, informația se poate neantiza.

10. Într-un anume sens, informația nu poate face nimic. Este o mare neputincioasă. Într-un alt sens, ea poate face foarte mult și foarte multe. Pe umerii ei se așază de fapt toată bio și

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Ființă și Timp*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 107.

socio-sfera. Prin ea există viață și în forme mai înalte, există conștiință și conștiință de sine.

### **III. Cauzalitatea și conceptul ei**

#### **1. Despre începuturi**

După cele rezumate despre informație urmează firește să-ți scriu câte ceva și despre cel de-al doilea moment al titlului-cauzalitate. Despre acesta va trebui, probabil, să-ți scriu ceva mai mult. Va trebui să presupun, dragă Sergiu, că nu știi prea multe despre ce sunt cauzele și efectele, că nu știi mare lucru nici despre raporturile lor. Nu știi prea multe despre simplitatea și complexitatea acestor raporturi.

În a depăși această presupunere poate ar fi bine să-ți scriu chiar de la începuturi că relațiile cauză-efect sunt relații de primă mărime în ordinea lucrurilor și ideilor, în ordinea și ordonarea realității ca realitate. Aceeași mărime rămâne în picioare și atunci când este vorba de raportarea cognitivă la măsurile și demersurile ordonării universale.

Cauzalitatea ca și cauzalitate a sărit în mintea oamenilor de la primii lor pași întru verticalitate. În și prin acești pași, omului în devenire i s-au lărgit considerabil orizonturile privirii și, treptat, i s-au cristalizat mecanismele curiozității. Or, prima manifestare a curiozității ca și curiozitate a fost aceea așezată în simpla întrebare de ce? De ce asta și nu aia? De ce așa și nu altfel? De ce x și nu y? Cu întrebările lui de ce? s-au jucat nu numai strămoșii noștri, dar și strămoșii strămoșilor noștri. Probabil că de aceea se joacă și astăzi toți copiii în vremurile copilăriei lor. Ba se

mai joacă, la anii maturității, și toți aceia care vor să mai dezlege câte ceva din tainele lumii nedelegate. Într-un mod mai sintetic, s-ar putea zice că prin întrebările de genul de ce-ului s-a născut și se mai naște și astăzi tot universul spiritualității noastre. A umbla pe la de ce? înseamnă a umbla pe la originile lucrurilor și proceselor, a umbla pe la o decodificare cognitivă a devenirii universale. De fapt, primul gen al cunoașterii este cel al cunoașterii prin cunoașterea cauzelor, le-am putea zice originilor. A doua după aceea vine cunoașterea prin cunoașterea structurilor, proprietăților și funcțiunilor. După toate acestea sau, poate, prin toate acestea vine, apoi, cunoașterea modurilor în care lucrurile sunt sau pot deveni lucruri efectiv pentru noi. Acestui gen de cunoaștere, Heidegger i-ar zice, probabil, cunoaștere a „ustensilității”.

Că în explicarea cauzalității, pe la începuturi, oamenii au recurs la sacralizări pare firesc. O asemenea explicare era mai la îndemână. Mecanismele observării și cele ale gândirii încă nu erau în stare să se confrunte pe fronturi largi cu faptul cauzărilor reale. Această confruntare s-a dus, atât cât s-a dus, pe fenomene mai mult sau mai puțin punctuale și mai de suprafață, pe fenomene care vizau probleme ale supraviețuirii cotidiene. Pentru explicarea unor cauzări de mai mare cuprindere și de o mai mare subtilitate s-a recurs la jocurile imaginării.

Dacă uneori ne mirăm că pe la începuturi s-a recurs la imaginație și fabulație, ce să mai zicem de cele de azi? Ce să mai zicem de cei care și astăzi – astăzi când avem la îndemână munți de veritabilă cunoaștere științifică – mai cred că totul coboară din ceruri? Ce să mai zicem de toți aceia care mai cred și astăzi că

„tot ce ni se întâmplă, fie bine, fie rău, stă scris în ceruri” că „În ceruri e un fel de sul mare, care se desfășoară încetul cu încetul”<sup>4</sup>.

În mintea multora dintre contemporani, atunci când este vorba de concepția lor despre lume, se joacă totul sau aproape totul nu pe cărțile cercetării, ci pe cele ale postului și rugăciunii.

Cu gândul la filonul filozofic al discuțiilor despre cauzalitate, să-ți scriu, dragă Sergiu, că sacralizările de pe la începuturi s-au cristalizat cu timpul în creația ideatică și atitudinală denumită mitologie. Zeii, în toată puzderia lor, au ajuns să fie „vinovați” de toate cele din cer și de toate cele de pe pământ. Toate fenomenele mari ale realului au ajuns să fie puse sub comanda unui sau unor zei.

Din zonele considerării ei mitologice, tema cauzării a ajuns în „laboratoarele” cugetării filozofice. De acum toate fețele temei au intrat pe mâinile rațiunii. Imaginativul nu mai prea putea juca mare rol. De acum se formulau premise, se trăgeau concluzii și se căutau argumente. Forțele producerii de efecte erau căutate în spațiul lor firesc, un spațiu în care nu mai puteau interveni apeluri la supranatural. Pentru acționarea cauzelor nu se mai putea recurge la nici un fel de ritual. Totul era gândit ca supunându-se firescului, normalului, naturalului.

## **2. Democrit și tronul Persiei**

Orice încercare de a spicui câte ceva din paginile gândirii filozofice pe tema cauzalității trebuie să înceapă, zic eu, cu Democrit. Cu ideile acestui Aristotel dinainte de Aristotel, cum l-au denumit unii din istoricii mari ai gândirii filozofice. Și

---

<sup>4</sup> D. Diderot, Jacques Fatalistul și stăpânul său, în *Opere alese*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1957, p. 9 și p. 15.

aprecierea nu-i deloc exagerată. Nu-i exagerată dacă ne gândim la lista celor 69 de lucrări, listă ordonată de Thrasillos în tetralogii și ajunsă până la noi prin Diogenes Laertios. Din listă se poate ușor desprinde că Democrit, ca și Aristotel, a fost un enciclopedist al vremurilor lui și că și-a plimbat gândul și condeiul pe la toate domeniile mari ale cunoașterii, domenii care pe atunci erau toate filozofie și filozofare. Păcat că nu ni s-a păstrat nici una din lucrările atomistului și păcat că despre filozofia lui știm ceea ce știm doar din câteva fragmente și din câteva relatări ale altora.

Din lista moștenirii ideatice democritiene, în cele de față, ne-ar putea interesa cele scrise despre cauzalitate: „Cauzele fenomenelor cerești”; „... fenomenelor aeriene”; „... fenomenelor de pe pământ”; „Cauzele care privesc focul și lucrurile care se află în foc”; „Cauzele referitoare la animale, cărțile 1, 2 și 3” etc<sup>5</sup>.

Aporturile lui Democrit la teoria cauzalității nu se reduc la această listă de lucrări. Ele se prelungesc și în câteva opinii de mai largă generalitate. Din cadrul acestora, la un loc de prim rang s-ar așeza cele relatate de D. Laertios: „Nimic nu se naște din ceea ce nu este, nici nu pierе în neființă” sau că, potrivit opiniilor celui din Abdera: „Totul are loc prin necesitate [s.n.I.I.], vârtejul fiind cauza creării lucrurilor și pe acesta el îl numește necesitate”<sup>6</sup>.

În primul text putem ușor identifica gândul de bază al oricărui determinism, gând potrivit căruia totul în lume trebuie să-și aibă o cauză. Pus în haine ale limbii latine, acest gând a devenit maxima de largă circulație și audiență: *Ex nihilo, nihil*. Adică, din

---

<sup>5</sup> Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei R.P.R., București, 1963, p. 438-439.

<sup>6</sup> Idem, p. 437.

nimic, nimic nu se naște sau, într-o traducere ceva mai liberă, totul trebuie să fie din ceva, adică să fie din cauzele sale.

Cât privește al doilea text, am subliniat referirea la necesitate. Subliniam prin aceasta că pentru Democrit, dacă este cauza, atunci nu poate să nu fie efectul. Relația cauză-efect este doar de ordinul necesității. Întâmplării, Democrit nu i-a prea lăsat loc în mișcarea atomilor și a tuturor celor făcute din atomi. Întâmplările ca întâmplări nu sunt decât impresii subiective, impresii generate de necunoașterea cauzelor. Atunci și acolo unde deslușim cauzele, gata cu aparenta întâmplare. Prin cunoașterea cauzelor, întâmplarea se spulberă precum roua la apariția soarelui.

Determinismul pe care l-a cultivat Democrit a fost un determinism care n-a admis joaca de-a fi ori de-a nu fi. A fost un determinism al unei sfinte și neîndoielnice necesități. În formele de mai târziu, acestui determinism i s-a zis mecanicist.

Și acum, pentru a ne apropia de finalul celor despre Democrit și pentru a motiva cele din titlul acestor pagini să-ți mai scriu, dragă Sergiu că, după cum se zice, de la bătrânul din Abdera avem cea mai frumoasă afirmare a ideii de cunoaștere a lumii prin cunoașterea cauzelor din interiorul ei. Se zice că, îndrăgostit de tema cauzalității, ar fi declarat că el „preferă să obțină o singură explicație cauzală, decât să urce pe tronul Persiei”<sup>7</sup>. Ce simplu și ce frumos! Simplu ca bună-ziuă și frumos ca orice mare adevăr.

### 3. Aristotel și cele patru cauze

---

<sup>7</sup> Dumitru Isac, *Introducere în istoria filozofiei elene*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 131.



După cum vezi, dragă Sergiu, de la Democrit am sărit direct la Aristotel. Am sărit la acela care ne-a lăsat multă filozofie a cauzalității, filozofie care a devenit un veritabil sistem de referință pentru tot ce s-a scris ulterior pe această temă.

Pentru a ne apropia de această filozofie, hai să începem cu un text: „Cuvântul cauză, scrie Aristotel în *Metafizica* sa, se întrebuințează întâi în sensul de materia imanentă din care ia naștere un lucru, cum e cazul cu arama din care se face statuia sau cu argintul din care se face o cupă și altele de acest fel. Apoi se mai numește cauză forma și modelul, așadar definiția esenței permanente și genurile subordonate acesteia... În al treilea rând se numește cauză primul punct de plecare al schimbării sau imobilității. Astfel, sfătuitorul este cauza unei acțiuni și tatăl este cauza copilului său, în general, cel care schimbă ceva e cauza schimbării. În al patrulea rând, cauza mai înseamnă și scop, adică ținta în vederea căreia se face un lucru, cum, de pildă, sănătatea e cauza plimbării”<sup>8</sup>. Un text foarte asemănător putem citi și în *Fizica* lui Aristotel<sup>9</sup>.

Cam lung textul, copile, dar își face toți banii. Multe din ideile lui au făcut carieră lungă. În această carieră cele patru forme sau genuri de cauzare au ajuns să fie foarte bine cunoscute sub numele de cauze materiale, formale, eficiente și finale<sup>10</sup>. Cu toate aceste denumiri ne vom mai întâlni. Dar până atunci să mai zăbovim asupra textului. Principalele lui conținuturi merită câteva observații și comentarii.

---

<sup>8</sup> Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei R.P.R., București, 1965, p. 161.

<sup>9</sup> Aristotel, *Fizica*, Editura Științifică, București, 1966, p. 38-39.

<sup>10</sup> Aristotel, *Metafizica*, note, p. 161.

În acest sens, fără a merge pe firul textului, ci pe un altul, să observăm, dragă Sergiu, că de fapt ceea ce este cauza ca și cauză sau cauzarea ca și cauzare ni se spune în cea de-a treia accepțiune. Aici ni se spune limpede că a fi cauză înseamnă a fi un ceva care produce un altceva, un ceva fără de care un ceva sau un altceva nu apare, nu subzistă, nu dispare. Aici ni se vorbește de „punctul” de la care pornește „schimbarea” sau „neschimbarea”. Aici ni se spune că acțiunile cauzale sunt și trebuie să fie eficiente, că ele trebuie să lucreze în efectele lor. Din seria celor patru forme de cauzare aceasta este forma esențială. Cauzele ca și cauze, în sensul cel mai propriu al termenului, trebuie să fie cauze eficiente, să vină de undeva dinafara efectului și să-l pună pe acesta pe căile existenței efective.

După această primă precizare ar mai fi de observat că din modul lui Aristotel de a gândi pe marginea cauzei și/sau cauzelor eficiente s-a născut o altă idee de mare rezonanță filozofică, ideea de Cauză primă sau de Primul motor. Plimbându-se cu gândul pe lanțurile succesiunilor cauzale, Aristotel se trezește în fața alternativei: început sau regres la infinit. Și alege începutul. Alege Motorul care „se mișcă de la sine” și care apoi „pune în mișcare” tot restul<sup>11</sup>.

Surprinde această alegere dar... Ideea în sine a făcut ulterior mare carieră în paginile gândirii teologale și în cele ale filozofiei deiste.

La observații și comentarii interesante se pretează prima accepțiune a cuvântului „cauză” din lista accepțiunilor aristoteliene. În această accepțiune este vorba despre cauzare prin

---

<sup>11</sup> Aristotel, *Fizica*, p. 199.

„materia imanentă”, de cauzarea prin substrat, substanță, conținut. De cauzarea „din”, din ceva. În și prin acceptarea unei așa cauzări, Aristotel face apel la conceptul conceptelor filozofiei sale, conceptul de substanță. Aceasta este „inima” viziunii sale, „miezul” modurilor lui de a face teoria „existenței ca existență”, teoria „primelor cauze și primelor principii”. În jurul conceptului de substanță s-au mișcat nu numai ideile din *Fizica* lui Aristotel dar și cele din *Metafizica* sa.

În și prin formularea și apărarea ideii de cauzare materială, Aristotel a convertit relația de substanțialitate în relație de cauzalitate. A convertit relația care se caută prin punerea întrebării „din”, din ce? cu aceea a lui „de ce?”, din ce cauză? Este foarte curioasă această convertire. Este poate chiar ciudată. Este și nu este de înțeles.

Este de înțeles dacă ne gândim că realmente orice se face din ceva, că orice schimbare sau mișcare presupune schimbare a unei sau unor substanțe. Orice are nevoie de ceva din care să fie. Norii se nasc din apă, ploia se naște din nori. Masa se face din lemn, lemnul crește din soare, apă și pământ.

Convertirea acum în discuție nu este de înțeles. Nu este de înțeles dacă ne gândim că pentru Aristotel, substanța ca și substanță, sau materia ca și materie este principiu al inerției, neschimbării, imobilității. În numele unui atare principiu, substanța luată în sine nu este un ceva care să poată face ceva, care să genereze efecte. Metaforic vorbind, potrivit opiniei lui Aristotel, substanța nu este decât plastelina din care altceva sau altcineva face jucăriile lumii. Acest altceva sau altcineva este morphé, adică forma.

„Forma” este a doua mare noțiune a filozofiei aristotelice. Este noțiunea care poartă cu sine principiul activității. În această calitate era foarte firesc ca ea să-și fi găsit un loc aparte și un loc anume printre formele cauzării.

Conținutul ideatic al noțiunii de formă a dat foarte mult de lucru nu numai filozofului dar și multor dispute filozofice ulterioare. Pentru a-și explica acest conținut, filozoful asociază expresia de „morphé” cu multe alte noțiuni ale filozofiei sale. Adeseori consideră forma ca fiind „aspectul” sau „înfățișarea” lucrurilor. Cam tot de atâtea ori o apropie au o identifică cu „esența”, cu „specia” și „genul” lucrurilor. Uneori o leagă de „logos”, de „psyché”, de „énteleheia”, ba chiar și de „énérgeia”. În unele texte ajunge chiar să considere forma ca fiind ceva de ordinul divinității dacă nu cumva divinitatea însăși.

Prin toate acestea căutări străbat cel puțin trei gânduri. Primul este acela că forma este opusul substanței, că ea nu conține nici un gram de substanțialitate, și/sau materialitate. Forma e pur și simplu formă.

Al doilea gând ar fi acela prin care se afirmă și se confirmă dualismul viziunii metafizice a marelui filozof. Tot acest dualism este așezat pe ideea opozițiilor materie-formă. Dacă în liniile de forță ale acestui dualism punem în calcul prioritatea formei față de materie putem ușor înțelege de unde concesiile idealiste ale marelui dualism aristotelic. Pentru marele filozof, forma este „anterioară materiei” și are „într-un grad mai mare caracterul de existență decât materia”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Aristotel, *Metafizica*, p. 220.

În fine, gândul care ne interesează cel mai mult este că forma ca formă este activitate, mobilitate, dinamicitate. În această mare calitate pare a fi perfect justificată prinderea ei printre formele cauzării. Forma este aceea care, ne zice Aristotel, face și asigură toate schimbările lumii. Numai că, dragă copile, cauzarea „prin formă și model” trebuie coborâtă și topită în cauzarea ca „prim început al mișcării”. Numai devenind o cauză de tip trei, cauza de tip doi poate fi cauză veritabilă. Cauza formală, trebuie privită ca fiind de fapt o cauză eficientă. Numai așa „forma ca formă poate fi considerată ca fiind alfa și omega tuturor prefacerilor, tuturor „generărilor” și „nimicirilor”<sup>13</sup>. Numai așa ea poate fi cauză universală și cauză a cauzării însăși.

Două, trei rânduri și despre cea de-a patra accepțiune, și anume despre cauzarea prin scop. În acest sens, aș zice doar că scopurile ca și scopuri sunt și nu sunt cauze veritabile. Sunt deoarece toate demersurile vieții noastre pot fi puse în relație de cauză cu unele sau altele din scopurile noastre. Despre tot ce facem putem spune că se originează din anumite țeluri. Numai că țelurile ca și țeluri sunt locuitori ai mentalului din noi. De acolo, ele nu pot face nimic în lumea lucrurilor. Mai mult. Scopurile ca și scopuri sunt plăsmuiri în viitor. Or, viitorul ca viitor nu poate face nimic. El trebuie adus în zonele prezentului. Dar adus în prezent nici viitorul nu mai e viitor și nici scopul nu mai este scop. Scopul e acțiune. În acest caz și în acest sens, cauzele finale nu pot acționa cauzal decât devenind cauze eficiente. Numai ele convertesc mentalul în real, viitorul în trecut și posibilul în actual. Scopurile ca și scopuri trebuie să iasă din lăcașurile lor pentru a

---

<sup>13</sup> Aristotel, *Despre generare și nimicire*, Editura Polirom, Iași, 2010.

putea deveni cauze în sensul propriu al termenului. Toate cauzele ca și veritabile cauze sunt până la urmă cauze eficiente. Cele patru cauze din lista lui Aristotel sunt până la urmă trei și, în cele și mai la urmă, una – cauza eficientă.

#### **4. Toma de Aquino și cauza cauzelor**

Pe marginea modului lui Aristotel de a filozofa pe tema cauzalității am zăbovit destul. E timpul să facem un pas mai departe. În acest pas, dacă sar peste mulți și peste multe, parcă nu mi vine să sar peste Toma de Aquino. Acesta a fost teologul și filozoful care, în vremuri ale secolului al treisprezecelea, s-a aplecat cel mai mult și cel mai serios asupra moștenirii filozofice aristoteliene. A făcut acest lucru cu două intenții clare și interdependente: să-l adapteze pe Aristotel la exigențele gândirii teologice și să găsească în Aristotel argumente în favoarea acestei gândiri. Din aceste două intenții s-a născut lucrarea lui fundamentală *Summa Theologiae*, lucrare care a devenit de bază în tot învățământul teologic. În paginile acestei cărți s-a rezumat și se rezumă cel mai bine tot efortul gândirii scolastice de a face din filozofie o „slujnică” a teologiei. Dar să nu ne băgăm în labirintul acestor eforturi că nu mai putem ieși. Să rămânem doar la tematica noastră.

Dintre ideile lui Aristotel despre cauze și/sau cauzalitate două, zic eu, sub condeii Sfântului Toma, au făcut mare, mare carieră.

Prima este aceea a Primului Motor. Filozoful scolastic nu putea să nu se bucure atunci când, aplecându-se cu toată seriozitatea asupra operei lui Aristotel, a dat peste textul: „Așa că elemen-

tul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparține mai degrabă Primului Mișcător nemișcat, iar actul de contemplare este cea mai mare și cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi doar din când în când, lucrul e minunat; iar dacă divinitatea are parte de ea într-o măsură încă și mai mare atunci minunea e și mai mare. Și lucrurile chiar așa stau”<sup>14</sup>.

Texte asemănătoare putem găsi multe în *Fizica* și *Metafizica* lui Aristotel. Pe baza combinării acestora cu litera și spiritul unor pagini din Biblie, Sfântul Toma va scrie și el de zeci de ori: „Este deci necesar să se ajungă la un Prim motor, care e nemișcat de nimeni, și toți înțeleg că acesta este Dumnezeu”<sup>15</sup>.

Cea de-a doua mare idee aristotelică pusă în legătură directă cu ideea de Dumnezeu este aceea de formă și de cauză formală.

Undeva mai sus am afirmat că Aristotel însuși a apropiat ideea de formă – a apropiat-o poate chiar mai mult decât era cazul – de ideea singurului principiu activ, de principiu menit să scoată materia din pasivitate. Ba mai mult, chiar Aristotel vede uneori în formă, un fel de divinitate. Vorbind despre „divin”, stagiritul nu vrea să ajungă la zei. El afirmă textual că în problemele divinității trebuie să nu dăm crezare filozofilor „bazate pe mituri”, ci să dăm crezare „celor care în cercetările lor se slujesc de demonstrații riguroase”<sup>16</sup>. Ideea de formă și de formă ca principiu activ i se pare lui Aristotel ca aparținând acestei filozofii. Poți să

---

<sup>14</sup> Aristotel, *Metafizica*, p. 387.

<sup>15</sup> Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, Editura Științifică, București, 1997, p. 62.

<sup>16</sup> Aristotel, *Metafizica*, p. 116.

nu fii de acord cu dualismul materie-formă, dar nu-i poți ignora consistența argumentativă.

De la toate cele scrise de Aristotel pe tema formei și a rolurilor ei în lume nu mai era decât un pas până la Dumnezeu lui Moise, până la Atotfăcătorul. Sfântul Toma, cu mintea plină de textul biblic, nu putea să nu recurgă la acest pas. Printre multe altele, acest pas se vede foarte limpede și în următorul text: „Răspund spunând că puterea este de două feluri, adică pasivă, care nu este în nici un fel în Dumnezeu, și activă, care trebuie atribuită lui Dumnezeu în grad maxim. Este însă clar că cine este în acțiune și perfect, prin această însușire este principiu a oricui. Se poate însă, câteodată, ca ceva să fie cu defecte și imperfect. S-a arătat însă mai sus că Dumnezeu este act pur, simplu și universal perfect, și în el nici un fel de imperfecțiune nu are loc. Deci lui îi compte [îi intră în competență n.n.I.I.] în măsură maximă să fie principiu activ și să nu sufere în nici un fel influența altcuiva. Însă rațiunea principiului activ compte puteri active, căci puterea activă e principiu de acțiune maximă. Puterea pasivă este însă principiu de a suferi de la altul, cum spune Filozoful (*Metafizica*, V:12). Rămâne deci stabilit că în Dumnezeu stă puterea activă maximă, nu una pasivă”<sup>17</sup>.

Acest text, dragă Sergiu, este cam lung pentru economia acestor pagini. El ne spune, însă, totul, sau aproape totul, despre modul în care Sfântul Toma a recurs la adaptări ale unor texte aristotelice la cerințe ale gândirii teologale. Ne mai spune totul sau aproape totul despre modul în care gândirea teologală s-a descurcat în temele cauzalității. Ne spune că din optica acestei

---

<sup>17</sup> Toma de Aquino, *op. cit.*, p. 390.



descurcări, Dumnezeu este totul. Ne spune că Dumnezeu este nu numai Cauza primă sau Primul motor; el este și cauza tuturor cauzărilor. El este cel care asigură, din eternitate, întru eternitate, toate trecerile de la ceva la altceva. El asigură toate înălțuirile cauză-efect. El face acest lucru nu numai în cele din cer și de pe pământ, ci și în cele din viața oamenilor; el ne naște, el ne crește și el ne omoară. Toți pașii vieții noastre sunt în mâinile lui. În calitate de actus primus el este Atotputernicul și Atotcreatorul.

Și în multe alte capitole ale discuției sale despre natura și atributele Celui de Sus, Sfântul Toma recurge la interferențe cu idei și texte din Aristotel. Recurge mai ales la textele în care se face vreo referire la „divinitate”. În invocarea acestor interferențe, marele teolog ignoră marile diferențe. Ignoră faptul că „divinul” aristotelic este doar un fel de a vorbi despre un început și un absolut, despre un ceva prin care să poată explica la modul filozofic – și nu mitologic – tot restul. Sfântul Toma n-a înțeles că „divinitatea”, în sens aristotelic, este altceva decât Dumnezeul biblic. Acest Dumnezeu își joacă toată cartea existenței sale pe ideea de păcat. Pe ideea de-a ne porunci și de-a ne trage la răspundere. Dacă nu-l ascultăm, ne poate pedepsi drastic. Dumnezeul lui Aristotel, ca și al tuturor filozofilor care se respectă, este altceva. Dumnezeul filozofiei, spre deosebire de cel al teologiei, nu ne judecă, nu ne comandă și nu ne cere nicio socoteală. El nu umblă cu catastiful în care crede Jacques Fatalistul și în care cred toți drept-credincioșii. Dacă credința îi ajută cumva pe cei credincioși să moară mai ușor, atunci e bine să creadă. E bine pentru ei și, poate, și pentru cei din jur. Numai că și credința ar trebui purtată în niște limite ale normalului. Când se depășesc aceste limite, ea devine bigotism. Bigotismul, în oricare

din formele lui, desfigurează. Desfigurează sfântul chip al sfintei ființe umane.

Dar, dragă copile, se pare că iară m-am rătăcit. Se pare că trebuie să revin la tematica noastră.

## 5. Spinoza și „causa sui”

Pentru tema cauzalității, B. Spinoza contează mai ales prin ideea de „causa sui”. Preluată probabil din arsenalul gândirii scolastice, ideea e folosită cu totul altfel. E folosită într-un mod original. În numele acestei originalități, atunci când vorbește despre Spinoza, Hegel consideră: „Causa sui este o expresie importantă”<sup>18</sup>.

Gândul din cauza sui este așezat și afirmat în chiar prima definiție a *Eticii* – cea mai de seamă lucrare a filozofului din Amsterdam: „Prin cauza de sine înțeleg lucrul a cărui existență include existența sau a cărui natură nu se poate concepe decât ca existență”<sup>19</sup>.

Cu alte cuvinte cauza de sine este cauza care-și are cauzarea în sine, care nu are nevoie de niciun exterior, care-și este mereu și mereu suficientă sieși. În explicitarea lui Hegel, cauza sui este cauza infinită, cauza în care „cauza și efectul sunt identice”<sup>20</sup>.

Definiția numărul unu trebuie imediat pusă în legătură cu definiția numărul trei din aceeași *etică* și din același capitol al acesteia, capitol intitulat Despre Dumnezeu. În această a treia definiție ni se spune cine sau ce se „bucură” sau se poate

---

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Prelegeri de Istorie a filozofiei*, vol. II, Editura Academiei R.P.R., București, 1964, p. 445.

<sup>19</sup> Spinoza, *Etica*, Editura Științifică, București, 1957, p. 39.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 445.

„bucura”, vorbind metaforic, de „causa sui”, cine deține atributul de a fi de la sine și doar prin sine: „Prin substanță înțeleg ceea ce există în sine și este conceput prin sine; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru din care să trebuiască să fie format”<sup>21</sup>.

Peste alte două definiții apare textul prin care Dumnezeu, în modul cel mai explicit, e identificat cu substanța și substanța cu Dumnezeu: „Prin Dumnezeu înțeleg existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimând o esență eternă și infinită”<sup>22</sup>.

Pentru Spinoza Dumnezeu nu este decât substanța iar substanța este chiar Dumnezeu. Acestea împreună sunt sfânta natură. Natura ca simplă natură. Toate acestea se supun lui cauza sui, toate se supun regulii de a fi din sine și prin sine. Prin cauza sui, substanța, Dumnezeu și natura devin unul și același lucru: „Deus, sive natura” – Dumnezeu sau natura – a devenit expresia prin care se caracterizează cel mai bine și cel mai sintetic miezul filozofic al filozofiei lui Spinoza. În această expresie se așază cel mai bine monismul și panteismul filozofiei lui. Monismul viza depășirea renumitului dualism cartezian, adică a dualismului celor două substanțe – *res extensa* și *res-coyitous*. Pentru Spinoza spațialitatea și gândirea nu sunt decât atribute ale substanței unice – unice, infinite, absolute. Substanță care e în același timp și „causa sui”. Monismul lui Spinoza este un monism de implicită nuanță materialistă. În opera lui, Dumnezeu n-a mai rămas decât

---

<sup>21</sup> Spinoza, *op. cit.*, p. 39.

<sup>22</sup> Idem, p. 40.

cu numele. Acest lucru l-au înțeles cel mai bine chiar reprezentanții gândirii teologale.

Este la îndemâna oricui să bage de seamă că prin „causa sui”, Spinoza a discutat de fapt problema cauzei prime. În expresia lui Spinoza nici nu avem altceva decât un alt nume pentru ceea ce Aristotel considera a fi Primul motor sau pentru ceea ce gândirea teologală considera a fi cauza tuturor cauzelor. La o analiză mai atentă însă, s-ar putea ușor constata că lucrurile nu stau chiar așa. În „causa sui” avem nu numai un alt nume, ci o altă idee, un alt concept, o altă viziune.

Sub condeiul lui Spinoza, substanța ca și substanță a ajuns să fie mai apropiată de statutul ei existențial decât era sub condeiul lui Aristotel. În viziunea acestuia, substanța era doar pasivul, inerțialul, doar un ceva pus la dispoziția formei. La Spinoza, ea devine un ceva care-și este propria cauză, care se produce și reproduce din sine și prin sine, care este mereu cauză și efect, efect și cauză.

Sub condeiul lui Spinoza și ideea de Dumnezeu devine alta decât aceea care era în paginile gândirii teologale. În aceste pagini, Dumnezeu este doar cel fără de cauză și cauză a tuturor cauzelor. Identificat cu substanța și cu natura, Dumnezeul lui Spinoza ajunge să fie un fel de efect al propriei lui cauze, să fie un ceva care nu mai este doar un ceva care mereu doar este, ci și un ceva care mereu se face. Un ceva care se produce și reproduce din eternitate și întru eternitate.

Ar fi interesant, dragă Sergiu, să mă angajez și la multe alte comentarii pe seama filozofiei și vieții filozofului. Ar putea fi interesant să-ți scriu cum pune și cum rezolvă problemele

sufletului, problemele cunoașterii și nu în ultimul rând pe cele ale moralității. Ar fi interesant să notez câte ceva și despre viața lui, despre modestia lui, despre modul de a refuza orice onoruri, de-a renunța la moștenire, de-a refuza postul de profesor la Heidelberg, de-a trăi modest și simplu ca simplu șlefuitor de lentile. Dar... Dar, pentru a încheia, câteva rânduri din Goethe: „Acest spirit, cu o influență atât de hotărâtoare asupra mea și care a determinat întregul meu mod de a gândi, a fost Spinoza. După ce căutasem pretutindeni un mijloc de formație a ciudatei mele firi, am ajuns în fine la *Etica* acestui om. N-aș putea spune ce anume am cules eu din această operă și ce am pus eu în ea; destul că am aflat aici liniștea patimilor mele și că, prin ea, mi s-a deschis o largă și liberă perspectivă asupra lumii senzoriale și morale”<sup>23</sup>.

#### **D. Hume – cauzalitatea e în noi**

Până la D. Hume, vorba lui Kant, lumea filozofilor a trăit un îndelungat „somn dogmatic”. D. Hume a fost acela care a sunat deșteptarea.

O anume deșteptare au sunat și scepticii antichității – Pyrrhon din Elis, Sextus Empiricus, Enesidem ș.a. Deșteptarea acestora a fost una prea timpurie. Ea nu prea putea avea câștig de cauză. În enunțurile ei se atrăgea atenția asupra faptului că nici existența unor realități și nici aceea a unor produse de cunoaștere nu sunt chiar așa de simple și de clare. Nu sunt deloc neîndoielnice. Dimpotrivă: „Simțurile ne înșală, iar rațiunea spune lucruri

---

<sup>23</sup> Goethe, *Poezie și Adevăr*, vol. III, Editura pentru Literatură, B.P.T., București, 1967, p. 215.

diferite”<sup>24</sup>. Cât privește cauzalitatea – aceasta ne interesează înainte de toate – tot ei, la timpul lor, ne-au zis: „Cauza aparține categoriei relativului, anume e relativă față de ceea ce este cauzat, adică față de efect. Dar lucrurile care sunt relative sunt simple obiecte ale gândirii și nu au o existență substanțială. De aceea, o cauză poate fi numai obiect al gândirii... de aceea cauza nu există”<sup>25</sup>.

Mai marii antichității eline – Democrit, Socrate, Platon, Aristotel ș.a. – au mers pe alte căi ale gândirii, căi pe care nici realitatea realității și nici valoarea de adevăr a produselor cunoașterii nu erau supuse vreunui semn al întrebării. Dogmatismul ontologic și optimismul epistemologic erau la ordinea zilei. Punctul de vedere al conștiinței naive și comune era ridicat la rangul unei înalte și întinse filozofări.

Mai târziu, în vremurile gândirii scolastice, pozițiile dogmatismului ontologic și epistemologic au ajuns să îmbrace forme aberante sau aproape aberante. S-a ajuns să se afirme că-l putem cunoaște neîndoielnic chiar și pe Dumnezeu. Sf. Augustin, de pildă, susține, în cărți întinse, că-l putem contempla cu ochii credinței, iar Sf. Toma, că i-am putea dovedi existența pe căile rațiunii. Pentru amândoi, însă, cunoașterea cea mai cunoaștere o avem pe căile adevărului revelat. În acest gen de adevăr avem de-a face nu doar cu adevăr, ci cu adevărul cel mai adevărat, avem de-a face cu tot adevărul. Cu tot adevărul despre Cel de Sus, despre lume și despre noi.

---

<sup>24</sup> Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 455.

<sup>25</sup> Idem, p. 455-456.

În vremurile gândirii moderne, optimismul epistemologic a luat forma marilor și întinselor dispute dintre adepții raționalismului și empirismului. Bătălia se dădea pentru supremația uneia sau alteia din cele două facultăți cognitive mari – sensibilitate sau intelect.

Adepții raționalismului – Descartes, Spinoza, Leibniz etc. – încercau să argumenteze că doar prin produsele gândirii ajungem și putem ajunge la adevăruri; senzațiile și percepțiile sunt prea subiective și prea relative. „Ordinea și înlănțuirea ideilor, încerca Spinoza să ne convingă, sunt însăși [s.n.I.I.] ordinea și înlănțuirea lucrurilor”<sup>26</sup>.

Adepții empirismului – Fr. Bacon, J. Locke, G. Berkeley, D. Hume etc. – jucau totul pe cartea empiricului. În acest joc, D. Hume se abate de la empirism și aduce cu sine scepticismul. Sună deșteptarea, sună despărțirea de încrederile nețărnumite.

Interesant că trezirea din somnul dogmatic se face tocmai pe tema cauzalității. În vremurile somnului se considera că atunci când vorbim de cauze și de efecte, atingem efectiv faptul că ceva produce altceva. Nici un fel de îndoială cu privire la realitatea cauzării și la valoarea de adevăr a ideii de cauzalitate. Odată cu D. Hume se termină cu asemenea naivități. El pune în joc jocul îndoielii. Un alt fel de îndoială decât cea a lui Descartes. Acesta a pus îndoiala în discuție filozofică pentru a putea argumenta existența incontestabilă a cogitoului. Din această argumentare aveau să decurgă direct argumentele încrederii în puterile acestuia. Îndoiala lui Descartes a fost un artificiu filozofic, artificiu prin care marele raționalist postula drepturile rațiunii de a

---

<sup>26</sup> Spinoza, *op. cit.*, p. 93.

pune sub judecata și/sau judecățile ei tot ce ține de lume, de Dumnezeu și de noi. Îndoiala lui D. Hume este de altă factură; cu alte funcțiuni și cu alte consecințe filozofice. Ea este o îndoială epistemologică și ontologică deopotrivă.

Cu privire la cauzare și/sau cauzalitate, D. Hume ne spune că ceea ce noi luăm drept o relație de la cauză la efect nu este și nu poate fi o certitudine. Este mai degrabă o simplă impresie subiectivă. El recunoaște că „Toate raționamentele referitoare la fapte par să fie bazate pe relația dintre cauză și efect”<sup>27</sup>.

Această relație însă, mai zice el, nu o putem descoperi și susține pe căi ale rațiunii. Ea ne vine doar pe căi ale experienței. În fluxurile acesteia, noi observăm cu ușurință că ceva vine după altceva, că evenimentele se supun unei succesiuni. Pornind de la datele experienței, ne zice Hume „putem defini cauza ca fiind un obiect urmat de un altul, în așa fel încât toate obiectele asemănătoare primului sunt urmate de obiecte asemănătoare celui de al doilea. Sau, cu alte cuvinte, în așa fel încât dacă primul obiect n-ar fi, cel de al doilea n-ar fi existat niciodată”<sup>28</sup>. Mecanismul care ne conduce spre o așa constatare este mecanismul psihologic al „obișnuinței”. „După o repetare a cazurilor asemănătoare, spiritul este împins de obișnuință ca, la apariția unui eveniment să aștepte apariția evenimentului care l-a însoțit de obicei și să creadă că el se va produce”<sup>29</sup>. Pentru a fi și mai clar și pentru a fi și mai categoric ni se mai scrie că tot ce deducem noi din experiență repre-

---

<sup>27</sup> D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 106.

<sup>28</sup> Idem, p. 156.

<sup>29</sup> Idem, p. 148.



zintă rezultatele „obișnuinței și nu ale raționării”<sup>30</sup>. „Obișnuința este, așadar, marea călăuză a vieții”<sup>31</sup>.

Fără a mai lungi vorba, să rezumăm, dragă copile, și să punem punctul pe i.

Aș pune acest punct prin punctul pe care-l pune M. Flonta, atunci când scrie: „Hume ridică astfel impresia eternă pe care o numește obișnuință la rangul de principiu al oricărei învățări din experiență și de temei al ideii de conexiune necesară”<sup>32</sup>. Expresia de „conexiune necesară” să o citești, dragă Sergiu, drept conexiune cauzală.

Dacă ar fi să punem textele de mai sus la o anumită distanță – așa ca să le vedem și să le gândim mai bine – am putea desprinde din ele – ca și din altele decât ele – cel puțin umătoarele. Am desprinde, mai întâi, că ideea de cauzalitate și-a pierdut legăturile cu realitatea cauzării. Din mare idee ontologică ea a ajuns să fie doar una strict psihologică. Ea nu mai vizează decât un fenomen subiectiv, doar modul nostru de a ne ordona unele fluxuri ale experienței noastre sensibile. Noi doar considerăm că în unele cazuri, în cele repetitive, ceea ce este după aceea, este și din cauza aceea. Am mai putea desprinde că psihologismul și subiectivismul îl duc pe D. Hume direct în brațele scepticismului. Îl duc în brațele îndoielilor. Îndoieli nu numai de ordin epistemic, dar și ontologic.

Dacă produsele cunoașterii – impresii și idei – nu ne pot asigura certitudinea cauzării lucrurilor, ele nu ne pot garanta nici

---

<sup>30</sup> Idem, p. 121.

<sup>31</sup> Idem, p. 122.

<sup>32</sup> M. Flonta, Studiu introductiv, în D. Hume, *op. cit.*, p. 61.

pe aceea a existenței acestora. Nu avem de unde ști dacă mai există sau nu ceva dincolo de orizonturile subiectivității.

În judecarea raporturilor dintre cele trei mari caracteristici ale pozițiilor filozofice ale marelui Hume – psihologism, subiectivism și scepticism – nici nu știm care ar putea fi prioritară. Nu prea știm care din ele este „vinovată” de celelalte două. De fapt, ele sunt așa de bine îngemănate, încât formează împreună filozofia lui D. Hume, formează împreună trezirea din somnul dogmatic.

## 6. Kant sau antinomiile cauzalității

Cel mai trezit din somnul dogmatic s-a dovedit a fi Kant. El și recunoaște această trezire. El nu numai că preia liniile mari ale gândirii lui Hume dar, în unele privințe le duce până la ultimele lor consecințe. I. Kant îl neagă și îl afirmă pe Hume. Îi neagă, de pildă, scepticismul ontologic pentru a putea promova un realism al lui și numai al lui. Îi neagă psihologismul pentru a putea ajunge la transcendentalism. Îi preia fără rezerve scepticismul epistemologic pentru a-l converti în criticism și agnosticism. Cât privește tema cauzalității o scoate din zonele experienței sensibile pentru a o așeza printre marile concepte ale intelectului și marile antinomii ale rațiunii.

Pentru a putea înțelege cât de cât ceva din toate aceste prelungiri și depășiri se cade, cred eu, să le încadrăm fie și numai în câteva pagini dedicate filosofiei kantiene în general. Se cade să prezentăm cât de cât modul lui Kant de a se uita filozofic la lume și la cunoașterea ei. Pentru Kant, lumea ca lume există la modul cel mai neîndoielnic posibil. Și există nu ca „umbră” a ideilor, precum la Platon și nici ca „exteriorizare” a vreunui mănunchi de

senzații și percepții ca la Berkeley. Lucrurile cerului și ale pământului există prin forța lor, există pur și simplu. Din acest punct de vedere, Kant este un mare, mare realist.

Cu lumea obiectivă și neîndoielnică ne confruntăm cognitiv prin punerea în joc a celor trei facultăți cognitive de bază – sensibilitate, intelect și rațiune.

Din acțiunea celor din cer și de pe pământ asupra organelor noastre de simț rezultă fluxuri și fluxuri de impresii – senzații, percepții, poate și reprezentări. Toate acestea au calitatea de-a fi intuiții, de-a fi imagini aparent simple și aparent clare. Intuițiile ca intuiții, ca produse ale sensibilității, nu sunt însă „ferestre” noastre spre lume și nici ale lumii spre noi. Ele nu ne arată nici ce sunt lucrurile și nici cum sunt ele în exterioritatea și/sau fenomenalitatea lor. Nu pot face așa ceva deoarece, în chiar momentele interacțiunilor noastre cu cele din afară intervin activ, poate prea activ, formele apriorice ale sensibilității – timpul și spațiul. Potrivit filozofiei kantiene, timpul și spațiul nu sunt proprietăți sau atribute ale realității ca realitate, ale „locuitorilor” acesteia; ele sunt forme a priori ale sensibilității noastre. Ele există în noi și numai în noi. Există înaintea oricărei experiențe posibile și drept condiție sine qua non a realizării acesteia. Timpul și spațiul funcționează în noi și din noi ca niște „matrici” ale intuirii sensibile. În ele se așază spontan și fără eforturi toate produsele de gen senzații și percepții. În numele unei asemenea așezări noi știm cum percepem lucrurile, dar nu știm, și în principiu nu putem ști, dacă ele sunt așa cum le percepem. Noi știm cum ne apar lucrurile în senzații, percepții, reprezentări, dar nu știm și nu putem ști dacă ele sunt chiar așa. În procesul receptării acțiunilor exterioare, noi suntem așa de activi încât mai degrabă tulburăm raporturile

noastre senzitive cu realitatea decât să le favorizăm. De aceea, încă o dată: Știm cum simțim lumea, dar nu știm dacă ea este așa cum o simțim.

Dar să vedem ce se întâmplă dacă intră în joc mecanismele intelectului. Poate că acestea sunt mai puternice sub raport cognitiv, mai eficiente. Nici în acest caz, ne zice Kant, lucrurile nu stau mai bine. Intelectul ca intelect își are propriile lui forme apriorice, forme cu care intelectul se apleacă activ asupra datelor sau produselor sensibilității. Din această aplecare ele își asigură conținutul. Fără interacțiunea cu datele experienței perceptive, structurile intelectului sunt structuri goale, sunt forme pure. Cu toate interacțiunile lui cu zonele sensibilității, cu intuițiile acesteia, intelectul ca intelect nu atinge nici el lumea lucrurilor în ceea ce ar fi ea. Cu ajutorul mecanismelor intelectului noi gândim lucrurile dar nici aici nu știm dacă ele sunt așa cum le gândim. Intelectul ca intelect, cu toată bateria lui de mecanisme – de abstractizări, de generalizări, raționări, judecări etc. – nu asigură minții noastre „ochelari” mai buni, ochelari cu care să ajungem la lumea lucrurilor și evenimentelor. Sunt un fel de ochelari ai orbului. Și aceasta în ciuda opiniei kantiene că „Ideile fără intuiții sunt goale, iar intuițiile fără concepte sunt oarbe”<sup>33</sup>. Cu toată lumina pe care o au ideile, intuițiile sensibilității tot oarbe rămân. Neputințele cognitive ale sensibilității, ale intuirii directe, se mută și în planul conceptelor.

Dar poate că rațiunea este o instanță mai tare, mai eficientă, poate că ea ne-ar putea duce în lumea lucrurilor ca și lucruri, realului ca real. Dar nu e să fie așa. Rațiunea ca rațiune, ne spune Kant, într-un mod foarte laborios, devine și mai neputincioasă.

---

<sup>33</sup> I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 92.

Atunci când Kant își începe analizele *Despre rațiunea pură ca sediu al aparenței transcendentele* dăm peste textul: „Orice cunoaștere începe cu simțurile, înaintează de aici spre intelect și sfârșește cu rațiunea, deasupra căreia nu se găsește în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiției și a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gândirii. Fiindcă trebuie să dau acum o definiție a acestei facultăți supreme de cunoaștere, mă găsesc într-o anumită încurcătură. Ca și intelectul, ea are o folosire numai formală, adică logică, fiindcă rațiunea face abstracție de orice conținut al cunoașterii dar are și o folosire reală, fiindcă ea însăși conține originea anumitor concepte și principii, pe care nu le împrumută nici de la simțuri, nici de la intelect”<sup>34</sup>.

Neluându-și conceptele de la vecinele ei, rațiunea își are propriile ei forme și conținuturi a priorii. Ea își are propriile ei întrebări și răspunsuri. Ea se întreabă despre cele mai adânci și mai înalte atribute ale lumii ca lume sau realității ca realitate. Se întreabă despre aceste atribute în limitele și în orizontul lumii elaborate transcendental, elaborate prin conlucrările sensibilității cu intelectul și a intelectului cu produsele sensibilității. În interiorul acestei interogații, rațiunea își pune, de pildă, probleme precum: Este lumea finită sau infinită?, există în interiorul ei necesitate sau libertate?, simplitate sau complexitate?, se caracterizează ea prin vreun absolut sau totul e relativ?, se supune ea divinității sau non divinității? etc. În raport cu așa întrebări mari, rațiunea ca rațiune nu poate produce decât răspunsuri antinomice. Ea poate argumenta și contraargumenta în favoarea oricăreia din alternativele cuprinse în întrebările abea enunțate. Ea poate formula argumente

---

<sup>34</sup> Idem, p. 283.

și în favoarea afirmării infinității și a finității și în favoarea tezei că Dumnezeu este și în favoarea anti-tezei că Dumnezeu nu este etc.

Producând doar paralogisme și antinomii, rațiunea ca rațiune se încurcă în propriile ei întrebări și răspunsuri. De aci putințele și neputințele ei. Din cauza neputințelor, rațiunea nu ne poate duce nici ea în zonele aceluia ceva care e exterior și care ne declanșează mecanismele cogniției, nu ne permite nici ea să atingem cotele realului ca real. În acest caz, după cum cu ușurință se poate desprinde, noi cunoaștem fără să cunoaștem, fără să transcendem la transcendent. Dacă potrivit pozițiilor epistemologice kantiene nu putem face o așa transcendere, atunci lui Kant nu-i rămâne decât o mare concluzie: lucrurile sunt, dar nu le putem cuceri cognitiv. În principiu nu știm și nu vom putea ști nici ce și nici cum sunt lucrurile în sinele lor. Lumea lucrurilor rămâne la a fi o lume a lucrurilor în sine. Noi ne raportăm la lucruri ca și când – als ob – ele ar fi așa cum ne spun demersurile cunoașterii că ar fi, dar s-ar putea ca ele să fie cu totul altfel decât ne spun produsele cunoașterii. Potrivit pozițiilor filozofice kantiene, nu avem la îndemână nici un criteriu care să ne facă dovada transcenderii cognitive la vreun lucru luat în sinele lui. Ideea de „lucru în sine”, dragă Sergiu, este ideea finală și esențială a întregii teorii kantiene a cunoașterii. Este conceptul care a zguduit nu numai filozofia cunoașterii, ci și toate celelalte zone ale filozofării. El este conceptul esențial al trezirii din somnul dogmatic.

La o primă vedere s-ar putea zice și s-ar putea crede că acest concept rezumă în sine una din marile ineptii ale gândirii filozofice. Adică, cum să nu fie lumea așa cum o cunoaștem? De ce

să fie alta și altfel? Doar am crescut ca specie în interiorul ei și atunci de ce să ne fi făcut în așa fel încât să n-o putem cunoaște? Ce interes ar fi avut natura să ne facă după alte măsuri decât măsurile ei? Ce interes ar fi avut să ni se ascundă în loc să ni se arate?

Cu toată aparenta ei ineptie, ideea lui Kant de „lucru în sine” ne spune un lucru foarte mare și foarte important. Ne spune să nu mai fim niște naivi. Ne spune să nu credem că ideile ca idei și adevărurile ca și adevăruri le-am putea găsi de-a eua și de-a gata pe undeva prin lumea care se așterne înaintea ochilor și minții noastre. Ideile ca și idei și adevărurile ca și adevăruri trebuie să ni le facem, să ni le elaborăm prin simțuri și prin minte. Procesul cunoașterii nu este un proces de simplă receptare a ceva din lumea locuitorilor lumii. Cunoștințele despre lume trebuie să ni le elaborăm cu sudoarea frunții, mai bine spus, cu sudoarea structurilor apriori aflate sub țeastă frunții noastre. Acolo, sub țeastă, sunt chiar și simțurile noastre. La modul propriu și la modul de fapt, noi vedem nu atât de mult cu ochii, cât vedem cu creierul. Adevărurile trebuie să ni le creem în și prin punerea în joc a unui veritabil sistem de mecanisme apriori, mecanisme pe care nimeni nu le-a teoretizat mai bine și mai insistent decât a făcut-o Kant.

Potrivit acestor teoretizări, apriorismul nu este o prostie. E recunoașterea faptului că el există și că fără structurile și funcțiunile lui nicio cunoaștere nu este posibilă. Toată problema este ca aporturile lui să nu fie privite ca o tulburare a relației de cunoaștere, ci ca o furnizare a acesteia. Problema este să nu ajungem la antagonism.

Din punctul de vedere al tuturor celor zise despre nevoia de a ne produce percepțiile și de a ne elabora ideile se poate ușor observa caracterul foarte discutabil al expresiilor de „culegere de informație” și de „descoperire a adevărului”. Informația nu se culege și adevărurile nu se „descoperă”. Cunoașterea ca și cunoaștere este un mare act de creație. Poate cel mai mare și cel mai important. Poate este creația prin care suntem ceea ce suntem, prin care existăm ca indivizi și ca specie. Fără creația de adevăr, vorba lui Hegel, am muri de foame și la propriu și la figurat. Și la figurat, deoarece pe lângă ideile prin care ne asigurăm traiul zilnic, mai avem nevoie și de hrană pentru spirit. Avem nevoie de adevăruri de dragul adevărului și de adevăr de dragul binelui, frumosului, dreptății, libertății etc.

Toate cele zise despre creația de cunoaștere, dragă Sergiu, reprezintă lecția mare pe care ne-a lăsat-o Kant prin faimosul său „lucru în sine”. Kant ne-a învățat să nu mai fim naivi. Să fim mereu și mereu critici. Să nu ne mai lăsăm furăți de nici un fel de poziții dogmatice. Nici de cele ale conștiinței comune și nici de cele ale unor demersuri filozofice.

Iar m-am rătăcit, copile. Iar mi-a alunecat condeiul pe cărări care m-au îndepărtat de tema cauzalității. Înapoi la ea.

În această înapoiere, primul lucru care mi se pare că ar trebui să ți-l scriu este că în cărțile lui Kant avem multă, multă discuție despre cauze și/sau cauzalitate. Așa de multă că aproape că îmi vine să-ți mai spun încă o dată gluma cu „dracu poate pe la toate”. N-am să pot pe la toate. Va trebui să aleg.

Prima alegere este aceea în care vreau să-ți scriu că marele Kant îl lauda pe marele Hume pentru că a înțeles „originea a



priori” a ideii de cauzalitate, dar îl critică pe motiv că „a derivat-o din experiență” cu ajutorul mecanismelor psihologice ale „obișnuinței”<sup>35</sup>. Nemulțumit de psihologismul lui Hume, Kant îi caută cauzalității un alt loc în lumea subiectivității noastre. Și îi găsește un loc de mare cinste, un loc printre marile concepte ale intelectului, concepte pe care, pășind pe urmele lui Aristotel, le mai numește și categorii. În *Tabela categoriilor*<sup>36</sup> Kant așază cauzalitatea alături de concepte precum unitate, totalitate, realitate, existență, necesitate, posibilitate etc. O așază în grupul conceptelor de „relație”, alături de substanță și comuniune sau acțiune reciprocă.

Potrivit acestei așezări, cauzalitatea devine un mare concept logic. Un mare concept al modului nostru de a gândi. Ca și toate celelalte concepte este un concept a priori, adică un dat, un înnăscut, un ceva care nu se poate deriva din experiență, dar un ceva care precede și condiționează orice experiență. În procesul acestei condiționări, rosturile cauzalității sunt cele ale rânduiri datelor experienței în serii temporale după regula cauză-efect. Potrivit acestei reguli, „cauza determină efectul în timp, ca pe o consecință a ei”<sup>37</sup>. În lumina unui asemenea rol „Principiul raportului causal în succesiunea fenomenelor este valabil deci pentru toate obiectele experienței (în condițiile succesiunii), fiindcă el însuși este fundamentul posibilității unei astfel de experiență”<sup>38</sup>.

Cele citate mi se par prea clare să necesite prea întinse comentarii. Este prea clar că pentru Kant, conceptul de cauzalitate

---

<sup>35</sup> Idem, p. 123-124.

<sup>36</sup> Idem, p. 110.

<sup>37</sup> Idem, p. 209.

<sup>38</sup> Idem, p. 216.

este un fel de „ochi” al minții, ochi cu care ne uităm la fluxurile experienței noastre sensibile. Este un mare concept al lumii noastre transcendente. El nu este și nu poate fi un „locuitor” al transcendentului și nici măcar al sensibilității ca sensibilitate sau ca intuire a acestui transcendent.

Conceptul de cauză este invocat de Kant și prin multe alte capitole ale operei sale. Este vizat pe larg, de pildă, și atunci când are sub condei ideile rațiunii și rolurile acestora. Și atunci când este vorba de paralogisme și antinomii.

Într-o formă subtextuală dăm peste ideea de cauză chiar în formularea și comentarea primei antinomii. Este vorba de întrebarea dacă lumea are sau nu un „început”. În această întrebare, ideea de cauză este implicată deoarece, oricum am întoarce lucrurile, a vorbi despre un „început” înseamnă a vorbi despre ceea ce Aristotel denumea „Primul motor”. În soluția kantiană, însă, nu-l regăsim pe Aristotel. Pentru Kant, la modul rațional, al unui rațional teoretic, adică cognitiv, nu putem decide nici în favoarea și nici în defavoarea „începutului”. Problema rămâne și trebuie să rămână deschisă. Problema e foarte legitimă, numai că ea rămâne insolubilă. Rațional ea poate fi argumentată și așa, și așa.

Dar cel mai important, dragă Sergiu, este, cred eu, să-ți scriu câte ceva despre ce zice Kant, cu referire la cauzalitate, în ultimele lui antinomii. De data aceasta la modul explicit. În acest sens, în formularea celei de a treia antinomii, de pildă, se pune în mod clar problema dacă există cauzalitate doar „după legile naturii” sau putem admite și o „cauzalitate prin libertate”<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Idem, p. 388.

Și în cazul acestei alternative, în întrebuintărea ei strict cognitivă sau explicativă, nu poate formula decât un răspuns contradictoriu. Dincolo de aceasta însă, pe atunci pe când se pune aceeași problemă din perspectivele rațiunii practice, Kant nu ezită deloc în a afirma rolurile mari pe care le are cauzalitatea prin libertate. Rațiunea practică este rațiunea care deține principiile mari ale conduitei morale. Ea este o rațiune normativă, este rațiunea care intervine în zonele moralității. Normele moralității, consideră Kant, nu vin de la vreun exterior, nici măcar de la Cel de Sus, ele vin din noi, din aprioricul rațiunii noastre practice, din zona marelui imperativ categoric, zona legii morale: Să faci întotdeauna în așa fel încât norma conduitei tale să devină lege pentru toți. Legea morală, ne zice acelaș Kant, „este de fapt o lege a cauzalității prin libertate”<sup>40</sup>.

În numele unei asemenea precizări se poate ușor observa că pentru Kant există două tipuri mari de cauzare – după legi ale naturii și după legi ale libertății. Aceste cauzări nu se exclud, sunt în raporturi de acțiune paralelă. În acest sens, Kant ne scrie limpede: „Natura cel puțin nu contrazice cauzalitatea prin libertate”. Sau, pe aceeași pagină: „amândouă pot avea loc independent una de alta și fără a se tulbura una pe alta”<sup>41</sup>.

La modul explicit, expresia „cauză” apare și în formularea celei de a patra antinomii. Are lumea o „cauză” ca ființă absolut necesară sau nu are? În conținutul de fapt al acestei întrebări este vorba despre admiterea nu neadmiterea Celui de Sus drept cauză a tuturor cauzelor. Este vorba despre caracterul antinomic al ideii de

---

<sup>40</sup> I. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, p. 136.

<sup>41</sup> I. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 455.

Dumnezeu. Pe terenurile acestei antinomii, dragă Sergiu, nu vreau să mai intru. Despre teza și antiteza acesteia ți-am scris câte ceva prin alte locuri, așa că nu vreau să mai revin. Vreau să fac un pas mai departe, vreau să-ți scriu câte ceva despre modul în care Kant pune în discuție raporturile dintre cauze și scopuri.

Cu aceste raporturi el se ocupă în cea de-a treia Critică – *Critica facultății de judecare*.

Această facultate, consideră Kant, este aceea care trebuie să medieze între intelect și rațiune, pe de o parte, între rațiune teoretică și practică, pe de altă parte. În ambele cazuri este vorba de distanțe mari, de veritabile „prăpastii”.

Anumite treceri peste cele două prăpastii, facultatea de judecare le poate face prin cele două genuri de produse ale ei – judecăți determinative și judecăți de reflexie. Judecățile determinative mai au încă o anume înfățișare cognitivă. Prin ele, un anume general, care ne este dat în vreun fel oarecare, se aplică unor cazuri particulare. Judecățile reflexive operează altfel. Ele caută un anume general care nu ne este dat, nu ne este dat nici în concepte ale intelectului și nici în idei ale rațiunii, nu ne este dat nici cognitiv și nici moral-normativ. Judecățile reflexive caută să adune, să subsumeze anumite clase de cazuri particulare sub auspiciile unor idei generale. Pe căile unor așa căutări, meditări, cugetări, judecățile reflexive ne pun în situația de a ne raporta la lucruri și la noi și după alte reguli decât cele ale conștiinței cognitive – adică ale adevărului și falsului – sau ale conștiinței moral-normative – adică a binelui și răului. Aceste alte reguli ar fi cele ale raportării teleologice – scop, voință, acțiune. Aceste alte moduri ale raportării noastre la lume, la lumea din afară, sau

presupusă ca fiind în afară, și la lumea din noi se originează din ceea ce Kant consideră a fi zona apriorică a facultății de judecare, zonă denumită principiul finalității naturii: „Finalitatea naturii este deci un concept a priori particular care își are originea exclusiv în facultatea de judecare reflexivă... Acest concept poate fi folosit doar pentru a reflecta [adică a medita n.n.I.I.] asupra naturii, relativ la înlănțuirea în ea a fenomenelor, înlănțuire care este dusă potrivit legilor empirice”<sup>42</sup>. Sau, pentru a fi și mai clar: „Acest concept transcendențial al finalității naturii nu este nici un concept al naturii, nici un concept al libertății, deoarece el nu atribuie nimic obiectivului (naturii), ci reprezintă... un principiu subiectiv (maximă) al facultății de judecare”<sup>43</sup>.

Principiul finalității naturii, pus de Kant pe seama întrebuirii reflexive a facultății de judecare, a fost întors de același Kant pe toate fețele. În această întoarcere se aduc și se pun în discuție toate modurile în care paginile literaturii filozofice au „discutat” despre finalitate. În acest sens, Kant se detașează explicit și categoric de toți aceia care au făcut din teleologie o teologie, care au pus armoniile și potrivirile din natură pe seama Celui de Sus. În același sens, Kant s-a detașat critic și de hilozoism, de cei care au ajuns să considere armoniile naturii și mișcărilor acesteia spre ținte ale unei „inteligente” din chiar sânul naturii. Nu scapă de considerații critice nici punctul de vedere mecanicist, adică cel potrivit căruia tot ce a fost și ce este până la om s-ar putea pune doar pe seama unei cauzalități fizice sau mecanice. Parcă vizându-l direct pe Descartes, cu faimoasa sa

---

<sup>42</sup> I. Kant, *Critica facultății de judecare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 75.

<sup>43</sup> Idem, p. 78.

expresie de „animal mașină”, Kant a scris: „o ființă organizată nu este deci o simplă mașină, care are doar forță motrice, ci posedă în sine forță creatoare, pe care o comunică materiilor... și care nu poate fi explicată numai prin capacitatea de mișcare (prin mecanism)”<sup>44</sup>.

În lumea organismelor totul este scop și totul este mijloc. Aici nu sunt suficiente cauzele eficiente, aici trebuie admisă existența cauzelor finale. Fără această admitere, fie și numai pe căi ale reflexiei, nu ne putem explica nici măcar cum se „produce un firicel de iarbă”<sup>45</sup>. Ființele organizate sunt cele care se produc și se reproduc, sunt cele în care părțile sunt ceea ce sunt numai în perspectiva întregului și întregul este ceea ce este numai în și prin părțile sale.

Cauzalitatea prin finalitate, admisă reflexiv pentru lumea organismelor devine, la nivelul existenței specific umane, cauzalitate prin libertate. Devine scop, voință, acțiune. Prin asemenea deveniri, judecățile reflexive ajung să lege între ele malurile celor două mari „prăpastii”, cum le zice Kant. Este vorba de malurile intelect – rațiune și apoi rațiune teoretică – rațiune practică. Realizând asemenea legături, facultatea de judecată, consideră Kant, își onorează rosturile. Rosturile de a o face un întreg din toate facultățile mari ale raportării noastre la lume, raportări cognitive, atitudinale și apreciative.

## 7. Hegel – cauzalitate și dialectică

---

<sup>44</sup> Idem, p. 268.

<sup>45</sup> Idem, p. 305.

Într-o schiță oricât de sumară despre destinul istorico-filozofic al ideii de cauzalitate nu se poate trece pe lângă Hegel. Și nu se poate trece din mai multe motive. Printre ele sunt și cele legate de raporturile filozofiei lui cu filozofia lui Kant. Nimeni nu l-a continuat pe Kant mai mult și mai consistent decât a făcut-o Hegel și nimeni nu l-a criticat pe Kant mai mult și mai sever decât a făcut-o același Hegel.

Din mai multe puncte de vedere s-ar putea zice că hegelianismul este un fel de kantianism transfigurat. Pe alocuri atât de transfigurat încât nu se mai vede nimic sau aproape nimic din el. Sub condeiul lui Hegel, idealismul doar epistemologic al lui Kant devine idealism ontologic, devine un mare idealism obiectiv, iar dialectica doar transcendentală devine o dialectică atotcuprinzătoare. Agnosticismul lui Kant, supus unor critici usturătoare, devine un robust optimism epistemologic, devine o încredere neșarmurită în posibilitățile cunoașterii. După Kant, nici un alt mare filozof nu s-a întors mai mult decât Hegel la vremurile somnului dogmatic. Ideea absolută, în și prin mișcările ei dialectice, nu numai că se poate cunoaște, dar se poate cunoaște la modul absolut.

Și pe tema cauzalității, între Kant și Hegel, Hegel și Kant există continuități și discontinuități pe măsură.

Prima mare discontinuitate este legată de modul celor doi de a indica și considera „locul” în care s-ar afla și s-ar mișca fenomenul cauzării. Dacă pentru Kant cauzarea era doar un ceva de domeniul subiectivului, doar un concept al intelectului și o antinomie a rațiunii, pentru Hegel cauzalitatea devine un mare conținut al realității, o mare caracteristică a mișcării ideii absolute.

În interiorul acestei mișcări, cauzalitatea e privită ca fiind legată strâns de chiar atributul substanțialității. Raporturile de cauzalitate, ne spune marele idealist și marele dialectician, nu sunt decât raporturi de substanțialitate. „Substanța este putere”. Și dacă este putere, ea acționează cauzal, acționează pentru a produce efecte. „Substanța care este pentru sine, este cauză”<sup>46</sup>.

Considerată în sine, adică luată în desprindere de substanțialitate, cauzalitatea este aceea care dă seama de originea lucrurilor și proceselor, de modul acestora de a se derula în timp și în spațiu. Conținutul ei propriu este de a fi relație cauză-efect. „Cauza e cauză, scrie Hegel, numai întrucât produce un efect... și efectul nu e nimic altceva decât să aibă o cauză”<sup>47</sup>.

Tot la modul general și abstract, Hegel mai atrage atenția asupra faptului că relațiile cauză-efect sunt relații mobile, relative. În funcție de sistemele de referință, un anume ceva, obiect sau proces, poate fi cauză sau poate deveni efect. Un ceva cauză poate deveni efect și invers.

În această permanentă schimbare de locuri și de roluri, cauzele și efectele se sting și se aprind după măsură. „Cauza se stinge în efectul său; și cu aceasta s-a stins și efectul, fiindcă el nu este decât modul determinat al cauzei”<sup>48</sup>. Sau, poate și mai clar: „Fiecare din aceste determinații se suprimă pe sine în afirmarea ei, și se afirmă pe sine în suprimarea sa”. Toate aceste negări și afirmări sunt „mod-de-a-deveni-altceva”<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel, *Știința Logicii*, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, p. 552.

<sup>47</sup> Idem, p. 554.

<sup>48</sup> Idem, p. 554-555.

<sup>49</sup> Idem, p. 561.



În procesele trecerii de la ceva la altceva, cauzalitatea este aceea care face toate aparițiile și disparițiile din lume, toate liniile mari și mici ale devenirii universale.

Fiind una și aceeași, cauzalitatea este, în acelaș timp, mereu și mereu alta; este mereu și mereu plină de particularități. În acest sens, Hegel ne avertizează că este „inadmisibil” să aplicăm pur și simplu, raporturile de cauzalitate de tip mecanic sau chimic la fenomenele vieții, ale istoriei și ale spiritului. „Aici, ne scrie Hegel, ceea ce se numește cauză, se înfățișează, evident, cu un alt conținut decât efectul, și aceasta pe motivul că ceea ce acționează asupra a ceea ce este viu este determinant, este schimbat și transformat de către acesta, în chip independent, deoarece ceea ce e viu nu lasă să ajungă cauza la efectul ei, adică o suprimă ca și cauză”. Ceva asemănător, dar „într-un sens mai înalt” se petrece în lumea spiritului și istoriei. Și aici efectele apar numai sub condiția unor raporturi ale vieții spirituale și ale mișcării strict istorice. „Ține de natura spiritului... de a nu lăsa o cauză să se continue în el, ci de a o întrerupe, de a o transforma”<sup>50</sup>.

Deși clare, unele din textele de mai sus ar necesita sau merita două, trei comentari. Așa ceva ar merita, de pildă, textul în care se vizează raporturile dintre cauzalitate și substanțialitate. Această vizare ne poate aminti de Aristotel, de modul acestuia de a diferenția între cauzele materiale și cele eficiente. Sub condeiul lui Hegel aceste diferențieri dispar: cele două forme sunt luate împreună. Orice cauză acționează pentru că are sau pentru că presupune substanțialitate și orice substanță este substanță tocmai pentru că ea cauzează, lucrează; ea nu este o entitate inertă. În

---

<sup>50</sup> Idem, p. 557.

ciuda unității lor, cele două dimensiuni ale realului își păstrează fiecare propria identitate. În numele acestei identități, Hegel teoretizează la modul explicit pe tema a două tipuri de temeuri – temeuri de gen substanțialitate și de gen cauzalitate. În acest fel, Aristotel este negat și reafirmat în acelaș timp.

Ceva precizări ar necesita și termenii de „inadmisibil”, „suprimare”, „negare” din ultimul text. Acești termeni, aș zice eu, n-ar trebui luați prea în serios. Dacă i-am lua ad litteram, am putea înțelege că pentru Hegel cauzalitatea se oprește în fața fenomenelor vieții, istoriei și spiritului. Am putea înțelege că ea nu mai este fenomen universal. Or, luate în context, textele de mai sus nu pot conduce spre o asemenea concluzie. De fapt, ele nu fac decât să ne atenționeze că pe diferite paliere ale manifestărilor ei, cauzalitatea presupune fel de fel de particularități. În unele cazuri, cauzele nu ajung direct în efectele lor – precum pe o masă de biliard – ci numai sub condiția unor complicate intermediari. Cauzele externe își pot face „jocul” numai și numai cu aportul unor „jocuri” interioare. În unele cazuri, una și aceeași cauză exterioară are sau poate avea rezonanțe diferite. O ploaie curată și așteptată, de pildă, altfel „bucură” florile grădinii și altfel inima țărânului care se gândește la recoltă. Textele lui Hegel ne spun doar că la scară universală, cauzarea se face prin subtile și complicate continuități și discontinuități, prin treceri în care se suprimă trecerea.

Dacă ne distanțăm de textele invocate sau dacă le privim dintr-o perspectivă filozofică mai largă să vedem cam cum se descurcă Hegel cu teme mari ale temeii cauzalității. Cum se descurcă, de pildă, cu teme precum aceea a primului motor, a

raporturilor cu finalitatea și nu în ultimul rând cu aceea a libertății. În perspectivă istorico-filozofică ar fi vorba despre modul în care marele dialectician se descurcă cu unele din marile antinomii kantiene.

În acest sens, pentru început, să vedem cam cum se pune și cum se rezolvă hegelian antinomia în care se pune problema unei „cauze” prime și „absolut necesare”. Această antinomie reia parcă vechea problemă a primului motor. Ea reia și câte ceva din conținuturile primei antinomii, din aceea în care se pune la modul explicit problema finitului și infinitului. Văzând aceste două antinomii, Hegel îi reproșează lui Kant că el operează cu conceptul unui „fals infinit” și nu cu acela de „veritabil” sau „adevărat” infinit. Infinitul cu care a „lucrat” Kant era fals deoarece el presupune un început, presupune un ceva de la care gândul să se miște spre un infinit. Or, zicea Hegel, infinitul ca infinit este un ceva care nu are nici un început și nici un sfârșit, nici un centru și nici o periferie. Infinitul ca infinit este doar opusul infinitului. Un opus care este și care trăiește numai sub condiția opusului său. Infinitul este infinit numai și numai prin realitățile finite, așa cum și finitul, la rândul lui, există numai și numai sub condiția infinitului. În acest caz, soluția antinomiei devine: Nici una și nici alta, pentru că există împreună și una și alta. Ceea ce potrivit logicii transcendente kantiene era ori, ori, a devenit în laboratoarele gândirii dialectice și, și. În așa laboratoare s-a putut asuma rațional contradicția. Prin această asumare, cu privire la cauză, se afirmă că ea este și primul efect. Dacă-i așa atunci ambele determinații se topesc în infinit. Atunci nici oul și nici găina pentru că există din eternitate și întru eternitate și oul și găina.

Cât privește problematica finalității, Hegel o pune și o discută din două perspective. Una ar fi perspectiva tradițională, cea care vine de la Aristotel și ajunge până la el. O alta este specific hegeliană.

În cazul celei tradiționale, Hegel admite și el că „Este de cea mai mare însemnătate să deosebim scopul, în calitate de cauză finală, de cauza numai eficientă, adică de ceea ce se numește cauză în mod obișnuit”. În acest sens, „... cauza aparține necesității încă nedezvăluite, necesității oarbe”... „Scopul, dimpotrivă, este pus ca și conținând în el însuși determinația... ceea ce înseamnă că el se efectuează numai pe el însuși și este la sfârșit ceea ce era la început”<sup>51</sup>.

Existența pe alocuri a unor cauze finale este și pentru Hegel neîndoielnică. Neîndoielnică mai ales pentru palierele viului, gândirii și istoriei.

Până aici nimic deosebit; totul în litera și în spiritul gândirii de până la el. De aici încolo, însă, apare Hegel, apare acel Hegel care ne zice că dincolo de toate finalitățile relative există una mai mare, mai înaltă, una la care-i putem zice specific hegeliană. Este vorba de finalitatea Ideii absolute, de modul acesteia de a se pune pe sine și de a dispune de sine ca scop. Ideea absolută se pune pe sine ca fiind un „în sine” împreună cu a fi și un „pentru sine”. Or, a fi „pentru sine” înseamnă a fi în așa fel încât mereu și mereu să te ai pe tine drept țintă. Înseamnă a fi mereu un altul, pentru a fi mereu un acelaș. În numele finalității ei, Ideea absolută mereu și mereu se neagă și se afirmă, mereu se caută. Caută momentul de pe care să poată zice despre sine că este esența și conținutul lumii.

<sup>51</sup> G. W. F. Hegel, *Logica*, Editura Academiei R.P.R., București, 1962, p. 338.

În accepțiune hegeliană, finalitatea devine un ceva care-și subordonează totul. Își subordonează nu numai toate cazurile cauzalității finale, dar și cele ale cauzării eficiente. Finalitatea ajunge să bată cauzalitatea. Ea devine firul roșu al devenirii, ea dă seama de ordinea și ordonarea tuturor celor din cer și de pe pământ.

Destul de aproape de modul în care Hegel a pus și a rezolvat problemele finalității se așază modul lui de a se confrunta cu tematica libertății. Această apropiere ne-a fost semnalată chiar de filosof: „Am amintit că opoziția teleologiei și mecanismului este, înainte de toate, opoziția mai generală a libertății și necesității”<sup>52</sup>.

Și în tematica libertății, Hegel l-a negat și l-a continuat pe Kant. A continuat mai ales cam tot ce a scris acesta pe tema „cauzalității prin libertate”.

Hegel admite și el cauzarea prin idei, prin voință, prin alegeri de conduită. Spre deosebire de Kant, însă, el n-o admite doar pentru zona rațiunii morale, ci pentru toate zonele acesteia. O admite mai ales pentru demersurile noastre cognitive. Orice progres într-ale cunoașterii, ne-a spus-o Hegel, este un progres în conștiința libertății.

Hegel, însă, îl depășește pe Kant mai ales prin universalizarea ideii de cauzare prin libertate. Și o face prin consecvențele idealismului său și o face prin chiar modul definirii și caracterizării a ceea ce el numește idee, concept, spirit etc. Pentru Hegel lumea acestora este prin excelență o lume a libertății, o lume a necondiționatului. Spiritul este spirit pentru că este libertate, iar libertatea este libertate pentru că este spirit. „Conceptul este ceea

---

<sup>52</sup> G. W. F. Hegel, *Știința Logicii*, p. 738.

ce este liber” iar „libertatea este identitatea conceptului”<sup>53</sup>. În această identitate, conceptul ajunge să fie „adevărul substanței” iar libertatea „adevărul necesității”<sup>54</sup>.

Ce teribil! Ce nou! Ce interesant! Libertatea – adevărul necesității. Adică conținutul acesteia, adică chiar esența ei.

În numele unui așa „adevăr”, necesitatea și libertatea ne apar ca fiind în mare opoziție numai dacă le considerăm abstract. La modul concret ele sunt împreună, sunt în unitate.

În interiorul acestei unități, ele nu rămân pe picior de egalitate. Libertatea este logic prioritară. Ea își asumă necesitatea. Prin aceasta și cauzalitatea. Ea devine un temei al ordinii și ordonării universale. Ea bate necesitatea. În opinie hegeliană, nu necesitatea, ci libertatea face legea în mișcările lumii ca lume, ori existenței ca existență. Face legea, mai întâi, în mișcarea ideilor ca idei și, apoi, prin înstrăinări ale acestora, în mișcarea naturii, gândirii și istoriei.

A vorbi hegelian despre mișcare, sau a vorbi despre ea în manieră dialectică, înseamnă a vorbi despre contradicții. Ca diferență, opoziție ori conflict, contradicția este, în viziune hegeliană, mama oricărei mișcări și dezvoltări. Este, în termeni curat hegelieni, „adevărul” acestora.

În numele acestui „adevăr”, într-o tabelă a conceptelor sau categoriilor gândirii dialectice, conceptul de contradicție ar fi primul. Toate celelalte ar veni după aceea: devenire, cantitate, calitate, măsură, negare, negare a negării. Ar veni apoi, cumva pe sub toate acestea, schemele: în sine, în altul, în sine și pentru sine; și apoi teză, antiteză și sinteză.

---

<sup>53</sup> Idem, p. 578.

<sup>54</sup> Idem, p. 576.

Niciunde în lucrările lui Hegel nu dăm peste o asemenea tabelă. Din opera luată în ansamblul ei, o asemenea tabelă de categorii s-ar putea desprinde cu ușurință.

Din toate câte s-ar putea zice pe marginea tablei și a celor două scheme, în cele de față ne-ar putea interesa doar raporturile dintre contradicții și cauzalitate. Și aceasta deoarece: „Contradicția este însă rădăcina oricărei mișcări și vieți; numai întrucât ceva posedă în el însuși o contradicție, acest ceva se mișcă, are impuls și activitate”<sup>55</sup>. Sau: „... mișcarea este însăși contradicția concret existentă”<sup>56</sup>.

Dacă lucrurile stau așa și dacă, potrivit aceluiași Hegel, cauzarea înseamnă mișcare, adică apariții și dispariții, naștere și moarte, atunci cauzalitatea nu este doar un raport de substanțialitate, ci este și raport de contrarietate. Contrarietate nu doar în sens logico-formal, ci în sens ontic și curat dialectic. Atunci cauza cauzelor a tot ce s-a schimbat și se schimbă sub soare și dincolo de soare este și rămâne contradicția. Ea este cauza cauzelor sau cauza care lucrează în lumea tuturor cauzelor.

## **8. Husserl și „motivația”**

Din întinsa filozofie husserliană, întinsă și prin cărți și și prin influențe, ne-ar putea interesa un singur gând. Ne-ar putea interesa doar încercarea explicită de a evita ideea „echivocă” cum zice filozoful, de cauzalitate și de a o înlocui cu aceea de „Motivation”.

---

<sup>55</sup> Idem, p. 426.

<sup>56</sup> Idem, p. 427.

Pentru a înțelege cât de cât cam ce-i cu această înlocuire, poate ar fi bine să-ți scriu, dragă Sergiu, doar două trei gânduri despre fenomenologie în general. Așa se cheamă orientarea filozofică pe care Husserl a pus-o în mare mișcare. Este vorba despre o mare orientare elaborată în prelungirea lui Kant și împotriva acestuia. Este un fel de kantianism fără dâră de realism, fără „lucru în sine”, fără conceptul de „noumen” (esență) și fără concluziile agnostice ale acestuia. În schimb, piesele de bază ale filozofiei kantiene, subiectivismul și transcendentalismul au fost duse până la ultimele lor consecințe.

Husserl pornește de la premisa carteziană că cogito-ul este prima realitate. El face din cogito un veritabil primordial nu numai în linie epistemologică – precum era la Descartes și precum era la Kant – ci și în linie ontologică, și atunci când vine vorba despre lucruri, despre ceea ce este dincolo și independent de noi. Pentru a pune problema raporturilor dintre idei și lucruri, Husserl vrea mai întâi să atingă și să instituie Ego-ul pur, Eul de la care să țâșnească apoi tot restul. Să țâșnească nu numai cunoașterea lumii, ci și existența ei. Pentru a putea ajunge la Eul pur, Husserl recomandă așa-zisa „reducție fenomenologică”. În numele unei asemenea reducții ni se recomandă să punem între paranteze tot ce știm despre lume, adică tot ce considerăm a fi realitate obiectivă. Ne mai îndeamnă, într-un al doilea pas, să punem între paranteze, adică să facem abstracție de tot universul experienței noastre psihologice. Așa, crede el, ne putem întâlni cu noi, ne putem intui sau conștientiza esența proprie, putem ajunge la eideticul din noi, la logicul nostru, la neîndoielnicul Ego-sum. Acest eidetic sau această mare conștiință de sine este și trebuie să



fie, ne zice Husserl, „locul” sau „momentul” de la care trebuie să plece orice filozofie care vrea să atingă performanțele „științificului”. Pentru Husserl, filozofia trebuie să fie cunoașterea cea mai cunoaștere, știința cea mai știință.

Eideticul ca și eidetic sau intelectul ca și intelect nu este și nu poate fi, în opinia marelui fenomenolog, un ceva plin de forme sau concepte goale, precum la Kant. Nu este un ceva care apoi, printr-o aplecare asupra produselor senzitivității să se umple de conținut. Intelectul ca intelect este întotdeauna și de la bun început un intelect plin de conținut. Conștiința ca și conștiință este întotdeauna conștiință a ceva sau despre ceva. Cogitoul este întotdeauna și un cogitatum. Conținuturile eideticului pot fi de ordinul ego-genezei sau exo-genezei. Pot fi de genul unei mișcări spre interior, spre intuițiile intelective sau spre exterior, adică spre „constituirea” și/sau „instituirea” de obiecte și obiectivitate. Intelectul ca și intelect nu are doar funcțiuni de cunoaștere, precum la Kant, ci și importante funcțiuni ontologice, adică de punere sau de producere transcendentală a lumii ca lume. Zic „transcendentală”, dragă Sergiu, deoarece această producere de lucruri, de obiecte, de obiectivitate nu poate depăși granițele de fapt ale transcendentalului, nu poate ieși din „insula” acestuia. Termenul de „insulă” îi luat chiar din arsenalul noțional al lui Husserl. În numele unei asemenea „insulări”, lucrurile sau obiectele de care ne vorbește fenomenologia nu sunt chiar lucruri. Ele sunt unități ale unei laturi noetice cu una noematică, adică a ceva care aparține mișcării spre interior și a uneia care ține de acelaș interior care se mișcă însă spre în afară. Se mișcă spre a constitui din sine și prin sine o lume.

În toate genurile lui de produse, egogene sau exogene, eideticul ca eidetic este condus de un principiu fundamental sau de o caracteristică a caracteristicilor lui – intenționalitatea.

Cu invocarea acestei caracteristici, ne-am apropiat de ceea ce ziceam că ne-ar putea interesa la Husserl și anume abandonarea ideii de cauzalitate și îmbrățișarea celei de „Motivation”. În numele acestei îmbrățișări, se consideră că toate mișcările conștiinței – mișcări în sine sau înspre sine sau în sine dar înspre în afară – „lucrează” doar după reguli ale motivării și nu ale cauzării. Transcendentalitatea și intenționalitatea conduc la așa ceva. Husserl în *Meditații carteziene* ne-o spune limpede: „Legile fundamentale ale compozibilității (în realitate reguli ale coexistenței sau succesiunii și reguli ale posibilității) sunt, într-un sens foarte larg, legi ale cauzalității, legi ale raportului dintre o condiție și consecințele ei. Totuși, este mai bine să evităm termenul echivoc de cauzalitate și să vorbim despre motivare în sfera transcendentală. Universul trăirilor conștiinței, ce formează conținutul „real” al ego-ului transcendent, este comparabil doar în forma unitară universală a fluxului în care se ordonează toate trăirile particulare ca trăiri care se succed în acest flux. Prin urmare, forma tuturor formelor particulare de trăiri concrete ale conștiinței... este o formă a unei motivații care leagă toate elementele între ele și care domină asupra fiecăreia în parte. O putem considera de asemenea, ca o lege formală a unei geneze universale în virtutea căreia trecutul, prezentul și viitorul se constituie și se unesc neîncetat într-o anumită structură formală noetico-noematică a modurilor trecătoare ale acestui flux. În interiorul acestei forme, însă, viața ego-ului se derulează ca o înlănțuire motivată de operațiuni constituante particulare, determinată de o

multiplicitate de motivații și sisteme de motivații care, potrivit legilor generale ale genezei, formează o unitate a genezei universale a ego-ului”<sup>57</sup>.

Iară am recurs la un text cam lung. Am vrut, însă, dragă Sergiu, să-ți devină cât mai limpede că pentru fondatorul fenomenologiei „fluxurile” devenirii se așază mai bine pe motive decât pe cauze, că motivele pot rându-i mai bine toate fluxurile trăirilor conștiente și prin aceasta pot rându-i mai bine nu numai mișcărilor strict ideatice dar și pe cele „noetico-noematice”, adică pe cele prin care se instituie faptul și impresia obiectivității.

Dacă pe această temă ai dori ceva mai mult te-aș putea trimite la o carte întregă, carte intitulată sugestiv: *Kausalität und Motivation*<sup>58</sup>. Ieșită de sub condeiul lui Bernhard Kong, cartea este în întregime dediactă „substituirii” husserliene a primului concept – cauzalitate – cu cel de al doilea – motivație. Se acordă atenție deosebită tocmai motivării acestei substituirii. Se consideră că abandonarea cauzalității vine prin excelență din invocarea husserliană a intenționalității și prin critica pe care Husserl a făcut-o realismului naiv, spiritului științifico-naturalist și nu în ultimul rând filozofiei kantiene.

## 9. Heidegger sau „libertatea întru teme”

Și acum să mergem mai departe. De la fenomenologie la existențialism, distanța ideatică nu este prea mare. După unele gesturi ale unora din autorii lui, existențialismul este tot un fel de fenomenologie. M. Heidegger își dedică lucrarea fundamentală

---

<sup>57</sup> Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 108.

<sup>58</sup> Bernard Kong, *Kausalität und Motivation*, Martinus Nijhoff, Haag, 1973.

lui Ed. Husserl iar J. P. Sartre își subintitulează *Ființa și neantul* Eseu de ontologie fenomenologică.

Dincolo de aceste două apropieri, mai mult sau mai puțin exterioare, între cele două orientări există și multe diferențe și interferențe interioare. Pentru a le putea cât de cât înțelege, poate ar fi bine să vedem cam ce este existențialismul ca existențialism, ca mare orientare filozofică.

Pentru a defini și caracteriza existențialismul, unii autori pornesc de la opozițiile fenomen și esență sau existență și esență. Pornesc de la teza că existența este ea însăși esența, că dincolo de ceea ce se manifestă la modul evident și efectiv nu se mai ascunde nimic. Existența ca existență este prioritară și își este sieși suficientă. Ea nu are întemeieri de genul esenței sau esențelor. În numele unei asemenea teze, se consideră că existențialismul se opune tuturor genurilor de „esențialisme”<sup>59</sup>.

Dincolo de această teză și această opinie, atunci când vine vorba despre definirea și caracterizarea existențialismului, s-a dovedit că este mai bine și mai important să se pornească din altă parte. Să se pornească de la tematica filozofării existențialiste, de la bucata de realitate asupra căreia aceasta se apleacă cu predilecție. S-a cam dovedit că este mai bine să se pornească de la teza lui A. Camus, teză potrivit căreia singura problemă filozofică serioasă este problematica existenței specific umane. Nu contează câte dimensiuni are Universul și nici câte concepte are cunoașterea; singura problemă filozofică serioasă este dacă viața merită sau nu să fie trăită. Cu alte cuvinte, sub raport filozofic nu contează decât cele legate de sfânta condiție umană,

---

<sup>59</sup> Paul Foulquie, *L'existentialisme*, P.U.F., Paris, 1971, p. 8.

de modul nostru de a fi. Nu în jurul nu știu căror începuturi, infinituri, absoluturi trebuie să se miște mintea filozofilor, ci în jurul sfântului om. În textul și subtextul ei, teza lui Camus reproșează întregii filozofii anterioare că prea s-a rătăcit prin cosmos, că prea a căutat o natură a naturii sau o existență a existenței. Îi reproșează că și atunci când s-a interesat de om, prea l-a privit ca fiind doar un subiect al cunoașterii sau al moralei, în cel mai bun caz ca subiect al istoriei. Omul ca om, insul ca ins, omul cel de toate zilele, prea a fost lăsat deoparte. Or, ne zice Camus, de cel care rostogolește zilnic bolovanul vieții ar trebui să se intereseze prioritar și prin excelență cugetarea filozofică. La întrebările lui simple și presante ar urma să-i caute și să-i formuleze un răspuns.

În ciuda tuturor referirilor lui la condiția noastră sisifică, răspunsul lui Camus este unul optimist. El ne spune că viața merită să fie trăită și că Sisif trebuie să fie fericit. Ne spune că „Trebuie să trăim și să creăm”... „să iubim”<sup>60</sup>.

Camus i-a zis omului Sisif, considerând că sisificul este linia fundamentală a condiției noastre. Heidegger, un alt mare corifeu al gândirii existențialiste, dacă nu cumva cel mai mare, i-a zis „Dasein”. Un nume cam ciudat și teoretizat într-un mod destul de complicat. Complicat deoarece în filozofarea pe teme ale umanului, Heidegger cam aruncă peste bord tot arsenalul conceptual al filozofiei anterioare. El construiește o filozofie foarte nouă cu privire la modul nostru de a fi și de a ne mișca prin lume. Se vede acest lucru din chiar modul lui de a ne boteza. Dasein, după cum tu, copile, poți înțelege foarte bine, înseamnă a fi aci și a fi acum. De fapt înseamnă mult mai mult și mult mai multe. Pentru a

---

<sup>60</sup> A. Camus, *Caiete*, Editura Univers, București, 1971, p. 71.

prinde cât mai bine câte ceva din semnificațiile și sensurile heideggeriene ale termenului, cei care au tradus în limba română *Ființă și timp*, evanghelia existențialismului heideggerian, au recurs la expresia „faptul de a fi”.

Acest „fapt de a fi” vrea să ne spună că, potrivit filozofiei așezate în „Dasein” sau în jurul lui, noi suntem acel acum și acel aci care-l purtăm în noi și cu noi pe „a fi”. Suntem un „este” care știe că este, suntem acea ființă care facem să fie. „Ființa”, adică ființa în genere. Mai mult decât atât. Daseinul nu face doar ca Ființa să fie, ci îi asigură acesteia și tot „sensul” ființării, tot sensul existenței și/sau existențelor ei.

Ca „fapt de a fi” și ca purtător al Ființei și a sensurilor acesteia, Daseinul este pur și simplu un „aruncat în lume”. Este un aruncat deoarece niciun Dasein – adică niciunul dintre oameni – n-a fost întrebat dacă vrea sau nu să fie, să fie acum sau altcândva, aici sau altundeva. În „faptul de a fi” nu avem nici o vină. Suntem și gata. Suntem aruncați pur și simplu pentru a fi.

Lumea ca lume nu este doar „cutia” în care suntem. Ea este ceea ce este prin noi, prin „faptul” nostru „de-a fi”. Aruncați în lume, noi facem ca lumea să fie. Lumea pulsează prin noi. Daseinul are darul, menirea de a ridica cele de prin jur la rangul de lume.

Ca făuritor de lume, Daseinul se caracterizează printr-o fantastică deschidere spre lume. El este „deshiderea locului de deschidere”. Este locul deschiderii spre acele lucruri care-i sunt doar „simple pezențe” și spre cele care-i sunt veritabile „ustensile”. Mai este locul deschiderii spre „alții” și nu în ultimul rând spre „sine”.

Deschiderea spre alții se manifestă ca „stări efective” ca „înțelegere” și „discurs”. Din deschiderile spre sine se nasc „frica”, „angoasa” și „grija”. Grija este deschiderea fundamentală. „Faptul-de-a-fi-în-lume este în chip esențial grijă (...)”<sup>61</sup>.

Esențialitatea grijii dă naștere formelor preocupării. În interiorul acestora, preocuparea preocupărilor pare a fi aceea a mișcării Daseinului spre ceea ce încă nu este, spre a fi ceea ce urmează să fie. Daseinul nu este trecutul lui esențial și nici prezentul lui actual; el este ceea ce mereu și mereu ar putea să devină. El este ceea ce se face și mereu se poate face. El este „proiectul” său. El este un permanent evantai de posibilități.

Mișcărilor Daseinului spre sine, spre „autenticitatea” sa, spre posibilitățile lui mereu deschise se fac prin cel mai important act de „transcendere”, transcenderea de la azi la mâine, de la ceea ce este la ceea ce încă nu este. În mod prioritar, Daseinul se definește prin viitorul și nu prin prezentul său.

Liniile viitorului nu funcționează ca un dat, ca un apriori, ci ca un ceva care mereu se fac. Și se fac pur și simplu în virtutea „faptului-de-a-fi”.

Toate liniile survenirii Daseinului întru sine, întru autenticitatea sa, întru viitor conduc spre un singur fapt și moment, faptul și momentul morții. De aci și de aceea, toate „survenirile” Daseinului sunt surveniri întru moarte. De aci și de aceea, ne zice Heidegger, suntem „ființe întru moarte”. Mișcarea întru sfârșit este un fapt ce aparține vieții. „Moartea, în sensul cel mai larg, scrie Heidegger, este un fenomen al vieții”<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 261.

<sup>62</sup> Idem, p. 329.

Pe marginea acestei fantastice îngemănări – moarte și viață, viață și moarte – ar fi multe de spus. Una din cele multe ar fi că pomenita îngemănare dă o anumită originalitate filozofiei heideggeriene. Să zici că zilnic murim pare un gând destul de curios. Alți reprezentanți ai existențialismului văd în moarte doar capătul final al vieții și văd în acest capăt un mare absurd. Văd în moarte doar un ceva care aruncă asupra vieții o mare umbră, un ceva care face din viață un fel de „deșertăciune a deșertăciunilor”. Spre deosebire de așa poziții, Heidegger ne zice că de fapt murim tot timpul, că murim din primele clipe ale vieții, că de fapt ne naștem nu pentru a trăi, ci pentru a muri. În filozofia care s-a născut în jurul „Daseinului”, moartea este fundalul și este fundalul deoarece înaintarea spre moarte ne marchează sensul. Alte sensuri se pare că viața nici n-ar avea.

Eu, dragă Sergiu, parcă aș zice puțin altfel, aș zice invers. Aș zice că nu trăim pentru a muri, ci trăim pentru a trăi. În numele vieții ducem zilnic lupta cu moartea. Ducem, într-un sens mai larg și poate în termeni mai științifici, lupta cu entropia. În numele vieții ne dorim plăcerile, bucuriile și clipele fericirii. Viața ca viață se derulează sub auspiciile ei și nu ale morții. Viața e luptă pentru existență, pentru supraviețuire a inșilor și supraviețuire a speciei. E așezată toată supraviețuirea în ceea ce K. Dawkins a considerat a fi „egoismul genei”. Că nu putem evita finișul vieții, adică moartea, e una, dar că am putea trăi doar pentru a muri e altceva. Daseinul real, cel de toate zilele, tăiește sub chemările vieții și nu ale morții. Chiar dacă într-un anume sens Heidegger are dreptate, chiar dacă realmente ne apropiem de moarte din chiar primii pași ai vieții, parcă trăim totuși sub însemnele vieții. Viața pare a fi



sensul fundamental al intervalului care se înscrie între ziua nașterii și ziua morții.

În modul lui Heidegger de a judeca raporturile dintre viață și moarte, de a vedea în moarte chiar sensul vieții, ar mai fi un moment ideatic pe lângă care nu se poate trece. Este vorba despre faptul că din datele poziției sale ideatice, el nu vrea să tragă nici un fel de concluzie atitudinală. Din economia filozofiei sale nu se desprinde nici pesimism și nici optimism. Nu se desprinde nici îndemnul lui Camus – Sisif trebuie să fie fericit – și nici cel al lui Kierkegaard de a trăi într-o „disperare” și de a ne căuta salvarea în post și rugăciune. Poziția lui Heidegger este una de gen realist. „Faptul-de-a-fi” este pur și simplu un fapt, este faptul prin care există tot ce ține de onticul și ontologicul specific uman. Este faptul „survenirii” noastre în și prin lume.

Realismul pe care abea că l-am punctat se împletește destul de bine, așa zice eu, cu un anumit gen de umanism. Filozofia lui Heidegger este parcă un fel de imn închinat ființării specific umane. Nu e puțin lucru să vezi în om ființa și/sau ființarea care dându-și sieși sens, dă sens ființării în genere, dă sens oricărei ființări. Nu-i puțin să vezi în om, ființa prin care toate cele din jur devin o lume.

După toate cele zise despre liniile mari ale filozofiei heideggeriene e timpul să mă întorc la busolă, adică la tema cauzalității. În această întoarcere să-ți scriu mai întâi că în paginile cărții *Ființă și timp*, Heidegger nu acordă nicio atenție temelor cauzalității. Fie le consideră de la sine înțelese, fie nerelevante pentru filozofia umanului. Nu prea știm din care motiv, dar termenii de „cauză”, „cauzare”, „cauzalitate” apar doar de două,

trei ori în toată economia cărții. O anume teortizare a temei în cauză găsim, însă, într-un studiu de amploare, studiu intitulat *Despre esența temeiului*. Referindu-se la acest studiu, G. Liiceanu – un filozof român care s-a ocupat anume de filozofia germanului – consideră că acest studiu „desăvârșește liniile gândirii din *Sein und Zeit*”<sup>63</sup>. Și le desăvârșește, așa zice eu, tocmai prin gândurile legate de cauzalitate și prin așezarea acestora în chiar contextul întemeierii.

Despre temeiurile prin cauzare Heidegger vorbește la modul explicit atunci când aduce în discuție ceea ce el numește „temeiul justificativ”. În acest sens se fac referiri întinse la cele patru cauze definite de Aristotel și la celebrul principiu leibnezian cunoscut sub numele de „principiul rațiunii suficiente”.

Acest principiu, considerat de mulți ca fiind doar un principiu logic, e privit de Heidegger ca fiind și un mare principiu „metafizic”. Ba mai mult. El afirmă că tocmai componenta metafizică îi asigură acestuia valoarea și funcționalitatea logică. Îi asigură, cu alte cuvinte, valoarea explicativă. Această valoare pune în joc marele „de ce?” „Odată cu originea sa <<de ce>>-ul își obține și diversitatea sa. Formele sale de bază sunt: de ce așa și nu altfel? De ce acest lucru și nu altul? De ce este de fapt ceva și nu, mai curând, nimic? În acest <<de ce>>, indiferent de felul în care ar fi el exprimat, se ascunde însă deja o preînțelegere, ce-i drept preconceptuală, a naturii unui lucru (was-sein), a felului-de-

---

<sup>63</sup> G. Liiceanu, Notă introductivă la *Despre esența temeiului*, în M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 55.

a-fi (wie-sein) și a ființei (Nimicului) în genere. Ahea această înțelegere a ființei face posibil <<de ce>>-ul”<sup>64</sup>.

În modul lui Heidegger de a pune și de a analiza problema temeiului și/sau de ce-ului, două noțiuni sunt cu adevărat axiale: transcendență și libertate.

Ca trecere la un „dincolo”, transcendența nu este pentru Heidegger, așa cum este pentru mulți alții, doar transcendență de gen cognitiv, doar ieșire a subiectivității la vreo anume obiectivitate. Transcendența cuprinde toate modurile Daseinului de a fi și de a se manifesta în lume. Sunt transcenderi toate „deschiderile” Daseinului spre lume; spre lume ca simplă prezență, spre lume ca semeni și nu în ultimul rând spre lume ca sine. Din suita acestora, la loc de mare cinste se află deschiderile Daseinului spre sine, spre realizarea lui ca „proiect”, ca permanent evantai de posibilități. Am spus și undeva mai sus că potrivit celor zise de Heidegger, Daseinul nu este nicicând un „împlinit”, un „autentic”, că el mereu și mereu este „în vederea” a ceva, a ceva care urmează să fie. Este mereu și mereu ceva întru a deveni, întru a se face.

În toate transcenderile lui, transcenderi care țin și care tâșnesc din chiar „faptul-de-a-fi-în-lume”, Daseinul se manifestă ca libertate. Transcenderile și libertatea sunt îngemănate. Sunt așa de îngemănate, că una nu este decât o altă față a celeilalte. În acest sens, Heidegger ne scrie: „Libertatea nu se poate manifesta... ca formă privilegiată de cauzalitate numai întrucât libertatea reprezintă transcendența. Interpretarea libertății drept <<cauzalitate>>

---

<sup>64</sup> M. Heidegger, Despre esența temeiului, în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 115.

se desfășoară însă deja în orizontul unei anumite înțelegeri a temeiului. Ca transcendență, libertatea nu este însă doar o <<formă>> particulară a temeiului, ci este originea temeiului în genere. Libertatea este libertatea întru temei<sup>65</sup>.

Din cele spuse în acest text – ca și din multe altele – se poate ușor desprinde că în optica lui Heidegger, cauzalitatea ca și cauzalitate se cam topește în libertate. În modurile Daseinului de-a-fi-în-lume, cauzele, în sensul mai vechi al termenului, nu mai pot face mare lucru. Totul se joacă pe cartea libertății. Dacă Husserl a substituit cauzalitatea cu „motivația”, Heidegger a dizolvat-o în libertate. Libertatea devine „locul” din care până la urmă țâșnesc toate manifestările misteriosului Dasein. Ea devine temeiul tuturor temeiurilor, inclusiv a celor zise „justificative”, a celor care în lumina altor filozofii era „cauzalitate”.

Din aceleași teoretizări se mai poate desprinde că Heidegger nu acordă nici un loc și nici un rol „întemeierilor” prin scop. În acest sens se poate vorbi de o anume trădare a lui Aristotel. Daseinul nu se mișcă după scopuri. El nu se caracterizează prin nici un fel de intenționalitate și/sau finalitate. El nu are o „esență” pe care să și-o urmărească și nici niște proiectări în minte pe care să dorească să și le realizeze. Nici „survenirea” întru moarte nu funcționează ca un scop, ca țintă, ci pur și simplu ca un fapt al „faptului-de-a-fi”. Acelaș lucru se întâmplă și cu „grijile” vieții cotidiene. Nici ele nu sunt scopuri, ci doar consecințe ori fapte ale faptului-de-a-fi-fost aruncați în lume. „În proiect, ne scrie Heidegger, Daseinul este dezvăluit ca unul care

---

<sup>65</sup> Idem, p. 111.

este aruncat”<sup>66</sup>. În numele unor asemenea poziții, Daseinul nu are nici în mână și nici în minte nici un fel de busolă de genul scopurilor. Dacă Daseinul ar fi fost înzestrat cu așa ceva, ar fi trebuit să se admită că moartea ar fi scopul scopurilor lui. Așa ceva ar fi fost absurd. Așa ceva ar fi făcut din Dasein un mare sinucigaș. Ori moartea e sinucidere numai în cazul sinuciderilor. Numai în asemenea cazuri ea funcționează ca un scop. Altfel ea este evoluția firească a ființei spre neființă. Daseinul normal moare pur și simplu. „Aruncat” în lume, el e aruncat și să iasă din lume. Această ieșire este moartea și această ieșire se face după opinia lui Heidegger, cu tot concursul vieții.

Ceea ce pare curios, dragă Sergiu, este că neafirmarea sau ignorarea scopurilor în survenirile Daseinului lasă goală mișcarea în și prin libertate. Este foarte curios să crezi atât de tare în libertate, s-o faci temei al tuturor temeiurilor, și s-o golești de finalitate. La Heidegger, libertatea pare a fi un ceva care „lucrează” orbește. Aceasta, cred eu, l-a și făcut pe Sartre să scrie pe undeva că Daseinul a fost pus să se miște prin lume „fără cap”.

Cu această ultimă observație iată că am și ajuns la fratele francez al neamțului Heidegger, am ajuns la J. P. Sartre.

## **10. Sartre și „structura acțiunii”**

Filozofia francezului nu se așază deloc prea departe de aceea a neamțului. Amândoi sunt autori ai existențialismului ateu. Și încă autorii lui de frunte. Amândoi au scris despre biata ori sfânta condiție umană. Și în mare parte au scris cam în aceeași termeni. Această ultimă apreciere se poate cel mai bine observa în

---

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Ființă și timp*, p. 536.

numele lucrărilor lor filozofice cu adevărat mari. Dacă Heidegger ne-a lăsat drept moștenire, așa cum am mai scris, *Ființă și timp*, Sartre ne-a lăsat *Ființa și neantul*.

Între conținuturile ideatice ale celor două lucrări mari – mari pentru autorii lor și mari pentru existențialism în genere – există, după cum pare a fi foarte firesc, interferențe și diferențe pe măsură. O încercare de a intra pe terenul acestora ar fi interesantă dar nu pentru economia considerațiilor de față. N-am de gând, dragă Sergiu, să mă lansez prea tare pe terenul unor analize comparative. N-am de gând să mă lansez prea tare nici prin zonele destul de complicate ale filozofiei sartriene. Nu vreau să-mi mai pierd busola.

Cu toate acestea, aș nota doar, că unul din cei doi pune toată discuția despre Ființă în raport cu timpul, iar altul în raport cu neantul. Și într-un caz și în altul „piesa” ideatică de bază este și rămâne omul, este și rămâne poziția lui în lume. Heidegger i-a zis omului Dasein, după cum am văzut, Sartre îi zice, nu știu dacă mai simplu sau mai complicat, Pentru sinele. Diferențele de nume dau seama, într-o oarecare măsură, și de diferențele de abordare. La Heidegger, omul introduce în lume „temporalitatea” și prin aceasta mișcarea întru moarte, iar la Sartre, acelaș om, introduce „neantul” și, prin acesta, mișcarea întru nimic, întru „absurd”. „Este absurd și că ne naștem, este absurd și că murim”<sup>67</sup>, ne zice francezul.

Dar să lăsăm divagațiile general filozofice și să vedem ce ne zice Sartre despre cauzalitate. Ce ne zice și ce nu ne zice.

---

<sup>67</sup> J. P. Sartre, *Ființa și neantul*, Editura Paralela 45, București, 2004, p. 734.

Despre „cauzalitate”, în sensurile clasice ale conceptului, nu ne zice nimic sau aproape nimic. Ca și la Heidegger, parcă și cuvintele de cauză și efect au fost evitate. Probabil că și lui, ca și altora, i s-a părut că ontologia umanului are nevoie de alte concepte pentru a se referi la schimbările din lumea lucrurilor și proceselor. Cele legate de cauză și efect, de necesitate și lege etc. au fost considerate ca aparținând filozofilor naturii. Filozofia umanului are nevoie de altceva.

Sartre reproșează filozofiei anterioare că atunci când s-a ocupat de om prea s-a încurcat în dispute pe teme ale raporturilor dintre determinare și liber arbitru. S-a încurcat, ne zice Sartre, deoarece nu s-a acordat suficientă atenție „structurilor conținute în însăși ideea de acțiune”<sup>68</sup>.

Pornind de la acest reproș, Sartre se angajează pe câteva pagini să facă el anatomia acțiunii, anatomia a ceea ce ar fi „proiecția pentru sinelui către ceea ce nu este”<sup>69</sup>.

Primul moment pus în discuție este acela al „scopului”, al pătrunderii în viitorul pe care omul vrea să-l atingă. Năzuința spre viitor, adică spre ceva ce pentru sinele încă nu este, e denumită intenționalitate. Manifestările acesteia trec prin „motive” și „mobiluri”. După caracterizarea acestora se ajunge la un fel de concluzie: „... rezultă în mod evident că motivul, mobilul, scopul sunt cei trei termeni indisolubili ai apariției unei conștiințe vii și libere, care se proiectează către posibilitățile sale și se definește prin aceste posibilități”<sup>70</sup>. Apoi, parcă și mai concludent: „Mobiluri trecute, motive trecute, motive și mobiluri prezente, scopuri

---

<sup>68</sup> Idem, p. 589.

<sup>69</sup> Idem, p. 592.

<sup>70</sup> Idem, p. 609.

viitoare se organizează într-o indisolubilă unitate prin chiar apariția unei libertăți care este dincolo de mobiluri, motive și scopuri”<sup>71</sup>.

Momentele mari ale acțiunii trec prin instanțele voinței. Aceasta la rândul ei, se originează și/sau întemeiază în și prin dimensiunea libertății. Aceasta este, în opinia lui Sartre, nu o dimensiune oarecare, o caracteristică printre altele, ea este „nucleul” existenței noastre specifice, este ceea ce ne definește și ne caracterizează prin excelență. În calitatea lui de pentru sine, ori de un în sine care este și pentru sine, omul „ori este liber, ori nu este deloc”<sup>72</sup>.

Libertatea ca libertate, la rândul ei, ține de dimensiunea dimensiunilor existenței noastre, dimensiunea conștiinței. Conștiința este una cu libertatea. Ele împreună aduc neantul și neantizarea în lume. Ele împreună îl fac pe om să fie un pentru sine. În această calitate, omul „este ceea ce nu este și nu este ceea ce este”<sup>73</sup>. Prin această originală și repetată expresie, Sartre vrea să ne spună că noi nu suntem prezentul nostru, ci mai degrabă viitorul nostru. Suntem mereu și mereu ceea ce urmează să fim, ceea ce ne alegem și apoi ceea ce ne facem. Suntem sub așa mare condiție deoarece suntem un în sine care mereu își caută și își afirmă pentru sinele și deoarece suntem un pentru sine care mereu trebuie să aibă grija în sinelui său. În această dublă căutare intervin, ca regulă, toate momentele acțiunii. În numele acestora „acțiunea este de considerat, în acelaș timp, și pe planul pentru sinelui, căci este vorba de un proiect de origine imanentă care determină o modificare în ființa transcendentului... Problema acțiunii presupune deci elucidarea

---

<sup>71</sup> Idem, p. 611.

<sup>72</sup> Idem, p. 599.

<sup>73</sup> Idem, p. 825.



eficacității transcendente a conștiinței și ne pune pe drumul veritabilului său raport de ființă cu Ființa... Și doar pornind de aici se va putea încerca o metafizică a naturii”<sup>74</sup>.

Poate că aceste două texte, luate din chiar concluziile cărții lui Sartre, ar merita două trei comentarii. Ar merita, de pildă, subliniat gândul că acțiunea ca acțiune, plămădită la modul esențial în laboratoarele conștiinței și conștienței, trebuie, tot atât de esențial, să se manifeste în afară, să facă transcenderea în lumea propriu-zisă a în sinelui. A în sinelui ca mare și întinsă lume exterioară și a în sinelui propriu, a celui în sine care face să fie pentru sinele. În acest caz și în acest sens, omul ca om, pentru sinele ca pentru sine, este imanentă și transcendență deopotrivă. De aici și de aceea, acțiunea ca acțiune trebuie considerată, „în același timp”, pe cele două planuri.

Aceste două planuri nu sunt paralele. Ele se îngemănează în acțiunile pentru sinelui. Împreună ele asigură eficacitatea conștiinței, asigură „determinarea” a ceva în chiar lumea transcendentului. În și prin transcenderile sale, pentru sinele se „încorporează” în în sinele său, își asigură în sinele fără de care pentru sinele nu poate fi.

Nu știu dacă această convertire a pentru sinelui într-un în sine și a unui în sine într-un pentru sine poate rezolva de fapt și de fond problema marelui dualism în sine – pentru sine, problemă de la care pleacă și de care se ocupă tot eseul sartrian. Nu știu dacă nu cumva toată această problemă „insurmontabilă” cum îi zice autorul, n-ar trebui gândită din perspectivele unei îndelungate și anevoioase deveniri dialectice. Fără o anume doză de gândire

---

<sup>74</sup> Idem, p. 835.

dialectică e greu să ne confruntăm cu oricare din marile unități și opoziții de pe marea scenă a lumii: materie – spirit, trup – suflet, natură – cultură, necesitate – libertate și nu în ultimul rând în sine – pentru sine.

Ultima fază din suita celor citate mai sus, parcă nu mai are nimic de-a face cu teoria acțiunii și cu rolurile ei în jocul pentru sinelui cu în sinele său. Ea are însă de-a face cu una din „piesele” de bază ale gândirii existențialiste. Este vorba de ideea potrivit căreia filozofia ca filozofie are și trebuie să aibă de a face cu problemene ființării specific umane. Ontologia umanului este și trebuie să rămână prioritară. Așa după aceea, ne zice Sartre, s-ar putea pune la ordinea zilei și problemele unei „metafizici a naturii”.

Cu privire la o asemenea poziție metafizică s-ar putea zice multe. S-ar putea zice, de pildă, că pe undeva Sartre își dă mâna cu Camus, care ne-a spus cel mai limpede să numai omul și sfânta lui condiție existențială ar putea fi de vreun anume interes filozofic. Ce este lumea și ce poate face cunoașterea nu prea contează.

Mai tolerant cu problematica unei filozofii a naturii, Sartre ne spune că aceasta s-ar putea pune la ordinea zilei numai după ce filozofia umanului și-a încheiat toate incursiunile.

La ideea că filozofarea ca filozofare ar putea începe cu soarele-om ca apoi să ajungă la soarele dimineții s-ar putea semna. În marele discurs filozofic se poate începe de oriunde și se poate ajuge tot oriunde. De putut se poate, întrebarea este dacă la fel de eficient, dacă cu rezultate la fel de credibile. Dacă se ating la fel de bine menirile de fond ale căutării filozofice.

Din cele întâmplate până acum în planurile gândirii filozofice se poate ușor observa că atunci când s-a pornit de la

sfântul om și sfânta lui condiție s-a ajuns doar la „sisifical” lui Camus, la „aruncarea” în lume a lui Heidegger, la „disperarea” lui Kierkegaard și la „pentru sinele” lui Sartre. Un pentru sine care se scaldă și care se îneacă în propriul lui neant. Atunci când s-a pornit de la o libertate în sine s-a ajuns fie la o libertate fără sens și fără conținut fie la celebra „condamnare la libertate”. Or, libertatea ca libertate, ca mare dimensiune a ființării specific umane, primește sens și conținut numai când se confruntă și se îngemă-nează cu un mare și veritabil câmp de complicate cauzări și determinări. Altfel...

Cu referire la același text sartrian și la aceeași întrebare aș îndrăzni să afirm că demersurile care au pornit și care pornesc de la o teoretizare a naturii ca sfântă natură și care trec apoi prin zonele cunoașterii ca apoi să ajungă la om și la sfânta lui condiție par a avea rezultate mai bune și mai credibile. Un demers natură – cunoaștere – om mi se pare a fi unul care ține mai bine seama de regulile împletirii logicului și istoricului. Un demers ontologie – epistemologie – antropologie filozofică pare a fi mai firesc, mai apropiat de demersurile de fapt ale devenirii. Mi se pare că filozofia umanului este și trebuie să fie un fel de final și corolar al filozofării și nu un început al acesteia. La un asemenea demers a recurs, de pildă, D. D. Roșca. În bine cunoscuta lui carte *Existența tragică*, filozoful clujean a pornit de la o anumite viziune asupra unor mari dimensiuni ale lumii ca lume, ale naturii ca natură ca, apoi, pe fondul unor solide premise epistemologice să se apropie de concluzia tragicului și, apoi, de aci, a eroicului din noi. Să se apropie de textul: „Așadar, în concluzie generală, cartea la al cărei sfârșit am ajuns propune o atitudine eroică în fața

existenței, o concepție care, în pofida structurii antagonice a esenței însăși a lumii, spune da! vieții. Gândului pascalian după care ceea ce constituie măreția omului este mintea lui înțelegătoare, ea îi suprapune ideea că și mai minunata grandoare a omului rezidă în lupta sa neîntreruptă și-n puterea sa (sprijinite, se înțelege, pe gândirea lui înțelegătoare) de a se depăși pe sine însuși, creând, în ciuda tulburătoarei indiferențe a Universului, o lume tot mai rațională, mai dreaptă, mai bună, mai frumoasă”<sup>75</sup>.

Ce frumos! Cât realism! Ce mare și robust optimism!

Tare aș fi tentat să-ți scriu câte ceva și despre cele petrecute atunci când s-a început cu tematica cunoașterii. Reprezentantul de frunte al unui asemenea demers ar fi fără îndoială Kant. El este cel care a strigat cel mai tare că orice filozofare care se respectă trebuie să înceapă cu analiza serioasă și „critică” a întrebării dacă cunoașterea este sau nu posibilă. Discuția despre dacă și cum este posibil adevărul este și trebuie să fie prioritară discuției despre om și despre condiția vieții lui. De la pozițiile unui asemenea demers, atunci când a venit vorba despre probleme ale filozofiei naturii s-a ajuns doar la exclamația de mirare în fața marelui cer înstelat și, de data aceasta mai consistent sub raport filozofic, la marele „lucru în sine”. Atunci când s-a ajuns la om și la probleme ale socio-umanului, în spiritul celui mai înalt romantism și umanism, s-a ajuns la tematica moralității și prin aceasta la marele imperativ categoric. În acest fel, și epistemologic și antropologico-filozofic, omul a fost pus să se miște în jurul propriului său soare.

Dar... Dar, a mai discuta despre toate acestea ar fi prea mult. Ar fi o abatere prea mare de la cărările noastre, cărările

---

<sup>75</sup> D. D. Roșca, *Existența tragică*, Editura Științifică, București, 1968, p. 205.

cauzalității. Să rămânem la cele zise și să facem un pas mai departe. Să-i zicem acestui pas filozofie marxistă sau materialism dialectic.

### **11. Marx și materialismul dialectic**

Despre filozofia denumită materialism dialectic și pusă, nu știm cât de drept, pe seama lui Marx, îmi este cel mai ușor să-ți scriu. Cel mai ușor și în acelaș timp și cel mai greu. Cel mai ușor deoarece despre această filozofie știu cel mai mult și cel mai greu tocmai pentru că știu cel mai mult. Știu aproape pe de rost, cum s-ar zice, cam tot ce ar fi de zis. Ce-ar fi de zis despre ea la modul general și apoi tot ce ar fi de zis, din interiorul ei, despre cauzalitate. Îmi va fi greu să aleg și să mă descurc prin hățișul de tentații.

Dar să-ți scriu, mai întâi, dragă Sergiu, că unii din filozofii mai mari și mai mici de prin România, dacă ar ști că vreau să scriu și despre materialismul dialectic și despre Marx ar sări până în tavan. Și-ar zice că sunt un incorigibil, că sunt unul care n-a înțeles nimic din anul revoluționar 1989. Sunt unul care n-a înțeles că acest an a răsturnat istoria lumii și că a pus evoluția acestei istorii pe căi care nu mai pot aminti de Marx și de marxism. Vor mai zice că n-am înțeles, că de pe acum, în plan strict filozofic, materialismul dialectic nu mai există și că despre el e bine dacă nu mai vorbim.

Cred că în asemenea posibile reproșuri se înnoadă mai multe neînțelegeri. Dar nu vreau ca eu, și ca chiar acum să le deznod. Le va deznoda ea istoria în general și istoria gândirii filozofice în special. Singurul lucru care aș vrea să-l rețin este că în economia de idei a filozofiei denumite materialism dialectic nu totul a fost ideologie comunistă, că în această economie au fost și

mai sunt multe idei de valoare general umană, idei care au trecut și vor trece peste revoluții sociale și politice. În numele acestor idei viabile cred că materialismul dialectic nu poate fi scos în afara liniilor mari ale gândirii, iar Marx, chiar ca filozof, nu poate fi chiar așa de ușor pus în afara unor pagini de istorie a filozofiei. De aci și motivul pentru care, acum când îți scriu despre destinele istorico-filozofice ale ideii de cauzalitate, m-am gândit că nu pot sări peste momentul denumit materialism dialectic.

Această filozofie, după cum ne spune și numele, unește în una și aceeași viziune, pozițiile gândirii materialiste cu cele ale gândirii dialectice. În numele unei asemenea uniri, teza materialității lumii e îngemănată cu aceea a devenirii dialectice.

Niciuna din aceste teze nu s-a născut de sub condeiul lui Marx. Oricare din aceste teze își are originile în vremuri ale antichității grecești. Teza materialității pornește de la Thael, trece prin Democrit și trece și trece... trece prin marxism, ca în vremurile mai noi să ajungă în paginile lui M. Bunge și să se numească materialism emergent. Teza dialectivității țâșnește din mintea misteriosului Heraclit, din celebrul „totul curge” și își găsește cea mai largă și mai înaltă teoretizare în filozofia lui Hegel. Acesta și afirmă pe undeva că niciuna din ideile celui din Efes n-a rămas în afara filozofiei sale. Marxismul, prin cele zise de Marx, dar mai ales Engels, a pus aceste două linii de gândire, linii care se confruntau în paginile filozofiei germane din vremea lor, să-și dea mâna și să se afirme împreună.

Pe lângă aceste două teze, realmente axiale, am mai putea vorbi încă de două. Și ele mari și ele caracteristice. Ar putea fi vorba de teza cognoscibilității lumii, teză prin care se afirmă și se

susține posibilitatea și realitatea transcenderilor noastre cognitive. Argumentul că putem produce adevăr ar fi eficiența practică a acestuia. Dar nici teza cognoscibilității nu vine de la Marx și nici de la Engels. Cu atât mai puțin de la Lenin sau Stalin. Ideea că noi suntem prin excelență subiecți cunoscători vine de asemenea de peste veacuri. Vine de la aproape toți cei care au strălucit filozofic în vremurile antichității grecești. Vine atât de la cei care au gândit lumea în mod materialist ca și de la cei care au elaborat și cultivat idealismul filozofic. Vine mai ales de la Socrate și de la toți aceia pe care i-a inspirat. Vine mai ales de la Platon și Aristotel. Acesta din urmă și este cel care ne-a dat o așa clară definiție a adevărului că este și astăzi pe deplin valabilă. Definițiile și caracterizările mai noi ale adevărului (vezi definiția lui Tarschi, de pildă) nu sunt decât reluări ale definiției aristotelice.

Dacă în zona ideilor despre ce și cum este lumea, despre ce și cum se realizează cunoașterea, nici Marx și nici Engels n-au adus nimic sau aproape nimic nou, dacă ei n-au făcut decât să asambleze idei ale altora, atunci de ce materialismului dialectic i se mai spune și filozofie marxistă. Atunci ce anume i-ar motiva un asemenea nume?

Se motivează, dragă Sergiu, printr-o teză care realmente vine de la cei doi, mai ales de la Marx, și care dă o anume tonalitate în toată economia de idei a acestei filozofii.

Este vorba de teza sau de ideea potrivit căreia condițiile vieții economice sunt acelea care determină, în cele din urmă, conținuturile vieții ideologice. Indivizii și comunitățile, comunități mai largi sau mai restrânse, gândesc politic, juridic, moral sub presiunile intereselor lor economice. Undeva mai sus și cu o mai

mare relativă independență sub aceleași presiuni se instituie și conținuturile ideatice și atitudinale ale vieții lor filozofice și religioase. Teza în sine mai este cunoscută și sub numele de „baza determină suprastructura”.

După toate cele învățate de tine în școală și după toate cele citite pe teme ale acestei teze nu cred, dragă Sergiu, că ar trebui să mai întind vorba. Nu cred că ar mai fi necesare explicații suplimentare. Ceea ce aș vrea, totuși, să-ți spun este că în ciuda tuturor antimarxiștilor de ieri și de azi, de la valoarea și valabilitatea acestei teze nu prea avem pardon. Nu avem pardon nici astăzi.

Cum să-ți explici fără teza lui Marx fenomenele mari ale lumii contemporane? Cum să-ți explici căderea comunismului fără a pune în calcul slăbiciunile economice ale acestuia? Fără neputințele acestuia în zonele productivității muncii? Cum să înțelegi acelaș mare fenomen fără a te referi la conflictele de gen economic dintre capitalism și socialism? Cum să înțelegi procesul mare al globalizării fără a observa temeiurile lui în interesele economice ale marelui capital? Ale unui capitalism liberal și cât mai liberal? Cum să-ți explici apariția în forță a Chinei în planuri ale vieții politice fără a face apel la succesele ei în planuri ale vieții economice? Cum să-ți explici intervenția americană în Irak fără a pune în joc interesele marelui capital american de a ajunge la petrolul irakian? Cum să înțelegi conflictele dintre culturi, ba chiar și dintre religii, fără a vedea suporturile lor economice? Cum să-ți explici harababura vieții politice din România fără a invoca harababura pe care tranziția a creat-o în zonele vieții economice? Cum să-ți explici protestele de ieri ale miilor de români din fața



Palatului Cotroceni, adică de la ușa Președintelui, fără a te gândi la sărăcia din zonele vieții economice.

Exemplele ar putea continua. Ar putea continua până la a ajunge la cotele de nostalgie pe care unii le au față de vremurile comunsimului. Dar să lăsăm exemplele și să afirmăm încă o dată la modul general că în ciuda tuturor confluențelor și relativelor lor independențe, conținuturile vieții ideologice se leagă cauzal de zone ale vieții economice.

Această ușoară pledoarie în favoarea tezei lui Marx, îi vizează critic pe toți aceia care-l consideră pe Marx doar un teoretician al vieții economice din vremurile lui și nu ca filozof. Or, a pune în mișcare o idee care să devină un fel de cheie explicativă a complicatelor probleme ale socio-umanului nu este doar economie politică, este și o curată filozofie. Nu este singura cheie, dar este, oricum, cheia cea mai de seamă.

În favoarea ideii că Marx a fost și va mai rămâne și un mare filozof ar mai pleda și un alt gând. Ar fi vorba de gândul emancipării comuniste, gândul mișcării romantice, chiar utopice spre comunism. A pune în mintea și în mâinile oamenilor idealul mișcării spre o societate fără exploatare sau cu cât mai puțină exploatare, spre o societate cu mai multă dreptate, egalitate și demnitate, cu mai mult umanism și mai puțin egoism etc. nu este puțin. Ba, sub raport filozofic, așa zice eu, este foarte mult.

Ideea lui Marx de a se mișca spre înălțimile unui așa mare ideal se apropie, parcă aproape până la identificare de romanticismul și utopismul imperativului categoric kantian. De fapt și de fond, în ambele idealizări ar fi vorba de așa emancipări ale socio-umanului încât să se atingă performanțele unei societăți în care

omul ca om să fie mereu și mereu un scop și niciodată și pentru nimeni doar un mijloc. În acest sens, acolo Sus, dacă așa ceva ar fi să fie, sunt sigur că Marx și Kant și-au dat mâna. Cât privește cele de Jos, cele de care nu ne putem în nici un fel îndoii, parcă îmi vine să zic că ar trebui să regretăm faptul că Marx s-a uitat la Kant doar prin prisma opiniilor lui Hegel. Păcat că atât Marx cât și Engels au văzut în filozofia criticismului doar antagonismul acesteia. Filozofic Marx și Engels prea s-au scăldat doar în operele lui Hegel și Feuerbach. Mai atenți, ar fi putut descoperi că și de la Kant se puteau învăța foarte multe.

Dacă mă întorc la modurile în care filozofia marxismului a filozofat pe teme ale socio-umanului ar trebui să nu trec peste un fapt. Un fapt cu o deosebită notație și conotație istorico-filozofică. Ar fi vorba că din complexitatea socio-umanului, filozofia marxismului a acordat mare atenție primei părți, doar socialului. Umanul ca uman parcă a fost uitat pe drum. Este vorba despre neglijarea omului ca om, ca ins, ca persoană, ca individ, ca om cu necazuri și cu bucurii, cu iubiri și ne iubiri, fericiri și nefericiri. Omul cel de toate zilele a fost dizolvat în mese populare și clase sociale, dizolvat în partid și stat. Din atâta grijă acordată omului, omul nu mai era pe nicăieri. Tematica umanului ca simplu uman a fost lăsată pe seama altor filozofii. A fost lăsată mai ales pe seama filozofiilor existențialiste.

Și acum să încheiem cu generalitățile despre filozofia marxismului și să vedem cam ce ne zice această filozofie despre cauzalitate.

Ne zice, mai întâi, multe din cele zise de materialismele și dialecticile de până la el. Zice, precum Democrit, că este foarte

importantă cunoașterea prin cunoașterea cauzelor. Zice că în relațiile cauză-efect stă toată ordinea și ordonarea universală, stă faptul celor ce sunt, că sunt și faptul că cele ce nu sunt, nu sunt. Și existențele și nonexistențele se întemeiază causal. Mai zice că aceste relații sunt obiective, că sunt și că acționează în afară și independent de vreo conștiință. Ele nu țin de vreo condiție a subiectivității noastre, precum la Hume sau precum la Kant. Mai zice, într-un plener spirit dialectic, că efectele și cauzele își pot schimba locurile și rolurile; efectele pot deveni, în alte sisteme de referință, cauze, iar cauzele, la rândul lor, trebuie privite drept efecte. Neagă existența vreunei cauze prime; se îmbrățișează fără rezerve ideea lui Spinoza de „cauza sui”. Consideră ca fiind rău pusă întrebarea dacă oul sau găina. Se afirmă explicit că lanțul sau rețelele cauză-efect se mișcă din eternitate întru eternitate. Mai afirmă, în spirit preponderent hegelian că manifestările cauzale au nevoie de un veritabil mănunchi de condiții. În funcție de aceasta, cauzele, care în sinea lor sunt caracterizate printr-o strictă necesitate, în manifestările lor au complicate relații cu întâmplarea. A fost reluată fără nici o rezervă teza lui Hegel: întâmplarea – formă de manifestare a necesității și invers. Nu există niciunde și nicidecum nici necesitate goală și nici întâmplare pură. Această sfântă unitate și opoziție însoțește peste tot și sfânta cauzalitate.

Filozofia marxismului a condus ideea cauzării până la a se putea referi la toate palierele existenței ca existență. De la particule elementare și atomi până la cele mai înalte sfere ale culturii. Materialismul dialectic a lăsat deoparte toate pozițiile după care pe undeva ar putea funcționa abateri de la sfânta cauzalitate, abateri de genul spontaneității, întâmplării, libertății.

Din acest punct de vedere, fără a se lăsa furat de determinismul laplacean, filozofia marxismului a cultivat la modul cel mai consecvent principiul de fond al cauzării: Ex nihilo, nihil – din nimic, nimic nu se naște. Orice există, există prin cauzele acestui orice; orice schimbare ca schimbare, orice neschimbare ca pură neschimbare. Cauzarea dă seama de tot ce a fost, că a fost și de tot ce n-a fost că n-a fost. În alte cuvinte în lumina pozițiilor gândirii materialist dialectice toată ordinea și toată devenirea universală stă pe umerii raporturilor de cauzalitate.

Dacă multe din ideile determinismului marxist sunt prin excelență idei de împrumut, nota de originalitate și particularitate stă totuși în teza lui Marx, teza determinării economice a complicațiilor fenomene de ordin ideologic. În numele unui determinism consecvent, consecvent dar și dialectic, teoreticienii unui asemenea determinism și-au bătut capul cu problemele finalității și libertății. Pe tema libertății a fost îmbrățișată fără rezerve ideea lui Hegel: libertatea = „înțelegerea necesității”. Pe o asemenea cale, tema a fost dizolvată sau înecată în apele teoriei cunoașterii. Tema finalității a fost judecată mereu și mereu în relație cu tematica idealului comunist. Și cu aceasta destul. Destul despre modul materialist-dialectic de a se confrunta cu marea temă a cauzalității. Să facem un pas mai departe. Să spunem ceva despre gâlceava fizicienilor.

## **12. Fizicienii și „gâlceava” lor**

Scriu „gâlceava fizicienilor” și nu a filozofilor, deoarece ei au declanșat-o și tot ei au întreținut-o vreme de câteva decenii. Au întreținut-o deoarece, prin descoperiri cu bătaie lungă, s-au trezit

în fața unor realități fizice care nu mai puteau fi descrise și explicate prin noțiunile, ecuațiile și legile fizicii newtoniene. În fața unor realități care, vorba lui Th. Kuhn, un binecunoscut epistemolog contemporan, cereau parcă, la modul insistent, depășirea „paradigmelor” fizicii clasice.

De fapt, toată fizica de inspirație newtoniană era atacată din aproape toate părțile. Era atacată de prin părțile lui A. Einstein, ale lui L. Boltzmann, M. Planck, E. Schrödinger, și nu în ultimul rând ale lui Niels Bohr, W. Heisenberg, Louis de Broglie, Max Born ș.a. De sub condeiul acestora din urmă a apărut o lume nouă, lumea mare și complicată a particulelor elementare, lume zisă, pe bună dreptate, micro-cosmos. Această lume a aruncat, prin chiar însinele ei, o veritabilă mănuașă nu numai modurilor fizice de experimentare dar și modurilor de a gândi în plan filozofic.

Din mănunchiul provocărilor de gen filozofic, se pare că zona cea mai încercată a fost aceea a determinismului, a explicării ordinii și ordonării universale. În interiorul acesteia, așa cum am mai zis, linia esențială este și rămâne aceea a legării sau nelegării cauzale.

După cum se știe, din fizica newtoniană s-a născut o anume viziune cu privire la relațiile cauză-efect. S-a născut și s-a încetățenit opinia filozofică a unui determinism liniar, determinism care, sub condiția cunoașterii lui, ar permite previzibilități certe. Eventualele abateri de la această regulă generală erau puse doar pe seama unor minusuri de cunoaștere.

Această viziune strict deterministă și-a găsit cea mai limpede expresie în așa-zisul determinism laplacean. Potrivit

acestui: „Trebuie să considerăm starea prezentă a universului drept efectul stărilor sale anterioare și drept cauză a stărilor care vor urma. O inteligență care la un moment dat ar cunoaște toate forțele care animă natura și situația respectivă a lucrurilor, ce o compun și care, totodată, ar fi suficient de cuprinzătoare pentru a supune analizei aceste date, ar îmbrățișa în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri din univers și pe cele ale celui mai ușor atom; pentru o așa minte nimic n-ar mai fi incert iar viitorul, la fel ca și trecutul, ar fi prezent în fața ochilor”<sup>76</sup>.

Cei care mai târziu s-au mai jucat cu textul și cu ideile lui Laplace i-au zis „minții” sau „inteligenței” invocate „demonul Laplace”. Probabil prin analogie cu „demonul lui Maxwell”.

Toate încercările de a depăși liniile determinismului laplacean s-au concentrat parcă în principiul lui Heisenberg, principiu cunoscut sub numele de principiu al incertitudinii și/sau al nedeterminării. Acest principiu fixează faptul că în lumea atomului nu mai putem stabili cu precizie și în acelaș timp și poziția și impulsul vreunei particule elementare. Nu putem face acest lucru nu din motive de aparatură sau de calcul, ci din motive de imanență, de particularități ale conduitelor în sine. Acest principiu parcă-i zicea fizicii newtoniene Stop!, parcă-i spunea că ea nu are ce căuta în cetatea atomului. Acelaș lucru i se spunea și determinismului laplacean, determinism care se juca la modul propriu cu fel de fel de certitudini.

În și prin asemenea interdicții, gâlceava era deschisă. Până la urmă ea s-a concentrat pe marea temă a cauzării, s-a concentrat

---

<sup>76</sup> P. S. Laplace, *Essai philosophique sur la probabilités*, în C. Mare, *Introducere în ... generală*, Editura Albatros, București, 1980, p. 178.

în jurul întrebării: Mai putem oare vorbi de cauzare în lumea cuanticului?

Cei cunoscuți sub numele de Școala de la Copenhaga – N. Bohr, W. Heisenberg ș.a. – au mers pe ideea că nu mai putem vorbi. Pe ideea că lumea atomului este prin excelență una a spontaneității, a indeterminării, o lume în care este și nu este se învârt într-o horă nebună, nebună. S-a ajuns să se vorbească de „libertatea de voință” a electronului, de un veritabil „liber arbitru” etc.

Față de așa poziții radicale s-au găsit imediat minți care voiau să salveze, dacă se poate spune așa, ideea de universalitate a raporturilor de cauzalitate – A. Einstein, L. De Broglie, D. Bohme ș.a. în opinia acestora, principiul nedeterminării nu răstoarnă și nu poate răsturna determinismul în genere, nu răsturna principiul universal al cauzării.

Focul disputelor s-a întezit până acolo încât Einstein le-a spus celor de la Copenhaga că „Dumnezeu nu joacă zaruri”. Aceștia, la rândul lor, i-au răspuns, prin N. Bohr, că oare de unde știe Einstein „ce joacă Dumnezeu”.

Între aceste două poziții extreme au existat și destule minți mai tolerante, mai nuanțate. Minți care vedeau și în manifestările de tip laplacean destulă întâmplare și, drept urmare, destulă probabilitate și incertitudine. Minți care considerau mai departe că nicio fizică cuantică nu scoate din joc determinismul ca și determinism sau cauzarea ca și cauzare. Dacă ar fi să invoc fie și numai una din mințile de acest gen m-aș putea referi de plidă, la K. Popper – mare filozof din vremurile disputei și mare filozof până aproape în zilele noastre. Pe tema celor acum în discuție el ne-a scris: „Ceva de genul unui argument specific al mecanicii

cuantice împotriva determinismului nu există. Bineînțeles, mecanica cuantică este o teorie statistică și nu o teorie în primul rând deterministă. Dar aceasta nu înseamnă că ea ar fi incompatibilă (unvereinbar) cu o teorie în primul rând deterministă – in prima facie deterministische –”. În acelaș text, cu o pagină mai departe, se mai scrie: „caracterul determinist al mecanicii newtoniene este pe deplin compatibil cu indeterminismul”<sup>77</sup>.

Cele scrise de Popper, dragă Sergiu, ar putea fi luate drept concluzie la toată lunga și complicata dispută. Această concluzie, după cum ușor se poate observa, se așază în gândul că determinările ca determinări trebuie privite mai nuanțat, mai bine legate de particularitățile mari ale marilor paliere ale realității.

### **13. M. Bunge și „complexele de cauzalitate”**

Și acum, dragă Sergiu, ce să mă fac cu tovarășul Mario Bunge? Îi zic „tovarăș” deoarece materialismul lui îi foarte aproape de materialismul dialectic, de filozofia pe care trebuie să recunosc, am servit-o aproape o viață. Dacă aș lua în atenție apropierea amintite parcă îmi vine să sar peste el. Și totuși, și totuși. Parcă aș zice ceva și despre el. În cele scrise de el pe tema cauzalității sunt câteva idei de care ne vom ciocni și ceva mai târziu.

Înainte de a ajunge la aceste idei să-ți scriu, fie și numai câteva fraze, despre particularitățile mari ale materialismului său.

Bunge a scris mult și s-a ciondănit cu toate filozofiile mari din vremurile mai vechi și mai noi. În aceste ciondăneli – ca fizician și filozof deopotrivă – a cultivat o filozofie foarte

---

<sup>77</sup> K. R. Popper, *Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg, 1994, p. 130 și 131.



„științifică” și a pledat mereu pentru „o știință cu conștiință filozofică”<sup>78</sup>.

Dar de ce materialismul lui e „emergent” și nu dialectic? De ce a ținut să se distanțeze de dialectică?

În primul rând, în vremurile lui, dialectica prea era împletită cu filozofia marxistă. Or, Bunge nu era și nu dorea să fie marxist. Nu voia să fie nici hegelian. Nu-i plăcea dialectica lui Hegel din cel puțin două motive:

1. Era prea speculativă. Ce-i aceea teză-antiteză-sinteză? Ce-i aceea mișcare în sine, în altul și apoi în sine și pentru sine?

2. Era prea aservită ideii de contradicție. Ce-i aceea să te miști prin opoziții și conflicte? Ce-i aceea ca prin acumulări cantitative să faci salturi la o nouă calitate?

Lui Bunge i s-a părut mai consistentă sub raportul ideatic și mai ușor racordată la date ale cunoașterii științifice ideea dezvoltării prin „emergențe”. Termenul nu-i aparține, dar el l-a adoptat ca pe un veritabil purtător al unui mare concept filozofic. Și se pare că realmente nu-i un concept oarecare, ci unul cu destule valențe explicative. Dacă stai puțin pe gânduri, parcă îți vine să-i dai dreptate lui Bunge. Îți vine să zici că nu numai contradicțiile sunt sau pot fi „motor” al mersului înainte sau al mersului în sus. Îți vine să zici că simplele sau mai complicatele combinații de elemente pot duce și ele la noi calități sub soare. Calitățile sau proprietățile apei, de pildă, nu s-au născut din „contradicțiile” dintre oxigen și hidrogen, ci din simpla lor unire în anumite proporții. Saltul la viață nu s-a făcut prin „luptă” dintre macromoleculele de acizi nucleici și aminoacizi, ci prin fericita

---

<sup>78</sup> M. Bunge, *Știință și filozofie*, Editura Politică, București, 1984, p. 320.

lor împreunare. Că după împreunare au început contradicțiile organism-mediu, pare a fi pentru Bunge o altă problemă. Că de acum începe marea „luptă pentru existență”, cum ne-a zis Darwin, de asemenea rămâne a fi o altă problemă. Dacă această „luptă” ar fi fost luată în serios, cel puțin pentru unele cazuri ale devenirii universale, Bunge ar fi putut să le întindă o mână și lui Hegel și lui Heraclit. N-a făcut-o. N-a făcut-o pentru că pe el îl interesa emergența. Faptul emergenței i s-a părut mai productiv, iar conceptul mai explicativ. De aci și de aceea, materialismul lui Bunge e unul „emergent” și nu dialectic.

Dar iată că încă nu ți-am spus ce-ar fi aceea emergență.

Din toate cele citite, pe la Bunge și pe la alții, am înțeles că emergența ar fi procesul prin care se nasc și se instituie proprietățile sau calitățile unui întreg, proprietăți care nu se regăsesc la nivelul elementelor lui constitutive. Emergența face ca un sistem să fie calitativ altceva decât suma subsistemelor lui. Procesul invers, adică procesul pierderii de proprietăți, este denumit sub-emergență. În unitatea lor, cele două procese dau seama de toate momentele devenirii universale, de toate evoluțiile și involuțiile din interiorul acesteia.

Dar, hai să termin cu generalitățile și să vedem ce ne spune Bunge despre cauzalitate.

În acest sens, poate că s-ar merita să rețin că Bunge și-a făcut apariția pe scena gândirii filozofice cu o lucrare intitulată simplu *Causality* și încă prin anii '60 ai secolului trecut. De atunci tema l-a cam urmărit tot timpul. Eu îți rețin aci doar câteva gânduri din ultima lui lucrare *Über die Natur der Dinge* – Despre

natura lucrurilor. În cartea citată este un capitol intitulat „Cauzalitatea”.

În paginile acestui capitol, după o ușoară incursiune istorico-filozofică – Aristotel, Hume, Kant – se ajunge la primul gând: Cauzalitatea este „forma generării de evenimente prin transportul de energie de la un lucru la altul”<sup>79</sup>. Aici ar fi de atras atenția asupra referirilor explicite la energie, referiri la care nu se angajează prea mulți din cei care au scris despre cauzalitate. Prin aceste referiri, Bunge pune punctul pe i. Pune punctul pe faptul că dintre marile conținuturi ale lumii, energia este conținutul ei activ, conținutul care nu lasă lucrurile să se oprească, să se anihileze. Nu lasă lumea să devină o baltă în care să nu se mai miște nimic. Energia este mișcarea lumii, este determinismul existenței ca existență, este cauza cauzalității, dacă așa ceva se poate zice. Realmente, cauzarea se face prin cedări și primiri de energie, prin neastâmpărul acesteia. Energia este aceea care face și desface, care este până la urmă temeiul schimbării tuturor lucrurilor și chiar a tuturor ideilor.

În funcționarea acestui temei, Bunge semnalează existența a două „mecanisme cauzale”:

1. Cauze „tari sau liniare”, cauze în care energia efectului este pe măsura celei emise de cauză. În acest caz, energia cauzei se transferă sau se consumă complet sau aproape complet în producerea efectului.

2. Cauzările „slabe”, „neliniare” sunt cele în care efectul și/sau efectele sunt „disproporționate” în raport cu cauza, sunt

---

<sup>79</sup> M. Bunge și M. Mahner, *Über die Natur der Dinge*, S. Hirtel Verlag, Stuttgart – Leipzig, p. 95.

cele în care „generarea de efecte sau evenimente se face printr-un semnal”<sup>80</sup>. Atenție copile! Intră în joc cuvântul semnal. Numai că Bunge îi dă un alt sens decât cel pe care îl voi da eu în cele ce vor urma.

Ca exemplu de cauzalitate tare e adusă în discuție masa de biliard iar ca exemplificare a cauzelor slabe se face trimiterea la „butonul” care declanșează o explozie. Orice semnal ca semnal este, aș zice eu, ceva mai mult decât un simplu buton.

Cea de a treia idee pe care aș reține-o ar fi aceea a raporturilor dintre cauze și legi sau cauzalitate și legitate. Bunge are perfectă dreptate atunci când afirmă că legile și cauzele nu sunt același lucru, dar nici lucruri complet diferite. Nu sunt același moment al determinării, cum nu sunt nici momente care să se așeze în afara determinării. Există legi cauzale, după cum există și legi care nu produc nimic sub soare, care fixează alte tipuri de relații în interiorul ordinii și ordonării universale.

Pentru a exemplifica existența unor legi care sunt și relații cauzale se face referire la legea lui Newton „ $F = m \cdot a$ ” iar pentru a exemplifica existența legilor ne cauzale se aduce în discuție legea care vizează relația dintre masă și energie. Este vorba de legea lui Einstein  $E = m \cdot c^2$ .

În prelungirea celor despre cauze și legi, Bunge aduce în discuție și alte conexiuni și interiorul raporturilor de determinare. Se analizează raporturile cauzării cu întâmplarea, condiționarea, posibilitatea, și nu în ultimul rând cu probabilitatea. Din toate aceste incursiuni ideatice, concluzia la care ajunge autorul este că în planurile de fapt ale determinării avem de-a face cu veritabile „complexe de cauzare”, complexe de producere de efecte. Se mai

---

<sup>80</sup> Idem, p. 96.

ajunge la concluzia că, sub presiunea unor realizări ale științei contemporane s-ar putea vorbi de un neodeterminism: „Noi putem vorbi, scrie Bunge, de procese cu totul întâmplătoare sau parțial întâmplătoare, putem vorbi de faptul că nu există o dihotomie tranșată între determinism și probabilism, ci doar că ultimul este o formă a primului. O așa formă a determinismului științific s-ar putea denumi neodeterminism”<sup>81</sup>.

Cu așa o concluzie aș putea încheia, dragă Sergiu, cu paginile despre Bunge. Aș putea încheia și aș putea încerca un pas mai departe. Nu înainte de a-ți scrie că ar mai fi multe de scris pe marginea și în prelungirea ideilor care poartă semnătura lui Mario Bunge. Ar fi loc și pentru câteva observații cu caracterul cel mai general. Păcat că Bunge n-a luat în serios avertismentul lui N. Wiener, avertismentul în care se zice că fără îmbrățișarea conceptului cibernetic de informație nici un materialism „nu mai poate supraviețui în ziua de azi”. Dacă ar fi făcut această îmbrățișare și „emergetismul” și „neodeterminismul” lui ar fi putut arăta mai bine. Undeva mai târziu voi reveni la unele din momentele acestei observații. Deocamdată pasul mai departe. Dar care pas?

#### **14. Cauzalitatea și filozofia mentalului**

Îmi pun întrebarea „dar care pas”? deoarece cu Bunge aveam de gând să închei cu incursiunile istorico-filozofice. Cel puțin, așa arătau lucrurile în schița inițială a acestor incursiuni. Pe parcurs însă, tot butonând prin internet și tot căutând prin biblioteci, am dat peste o literatură mai nouă, literatură pe lângă care nu pot trece. Este vorba de literatura care a apărut sub

---

<sup>81</sup> Idem, p. 61.

genericul de filozofie a mentalului. În cărțile și cărțicelele găsite pe teme ale unei asemenea filozofii, cele mai multe, dintr-o parte sau din alta vizau problematica cauzării și/sau determinării. O vizau în așa fel încât se lăsa sentimentul că s-a cam părăsit interesul pe teme ale particulelor și subparticulelor elementare și că acest interes s-a deplasat în lumea intimității noastre, în aceea a gândurilor, sentimentelor, dorințelor, scopurilor etc. Toată această deplasare este foarte sugestiv afirmată în titlul unei cărți *The Rediscovery of the Mind* – Redescoperirea mentalului<sup>82</sup>.

Când am dat peste atâta literatură pe tema cauzărilor în zonele spiritualității noastre, m-a prins un sentiment de îngrijorare. Mă gândeam ca această literatură mi-a luat toate grăunțele de la moară. A discuta despre cauze și efecte în lumea mentalului înseamnă de fapt a discuta despre cauzalitate în zonele cele mai înalte ale informaționalului. Mentalul este până la urmă locul sau zona în care se produce și se pune la lucru informația necesară existenței specific umane.

Cu îngrijorarea abea pomenită m-am pus pe umblat pe la biblioteci și mai ales m-am pus pe citit. După destul de multă citire nu mică mi-a fost mirarea când am constatat că cele scrise de alții nu numai că nu mi-au luat grăunțele de la moară, dar mi-au adus atâtea alte grăunțe încât nici nu știu dacă voi mai avea apă ca să le pot măcina pe toate. Nimic sau aproape nimic din ceea ce voiam și mai vreau eu să scriu despre raporturile informației cu cauzalitatea și ale cauzalității cu informația n-am găsit prin cele citite.

---

<sup>82</sup> John Searle, *The rediscovery of the Mind*, M.I.T. Press, Cambridge, S.U.A., 1992.

Dar, totuși, ce-am găsit? Ce-am găsit că doar n-oi fi citit chiar pe degeaba?

Am găsit multe. Așa de multe că n-am să mă pot referi la toate. Mă voi referi doar la două, trei gânduri de un mai mare interes pentru ceea ce urmează.

În filozofia mai nouă a mentalului am dat peste multe probleme vechi puse în termeni noi și peste două, trei probleme noi puse în termeni destul de vechi.

Problema cea mai veche și pusă în termenii cei mai noi este, de pildă, problema gândire-creier. Problema este de când filozofia. Din etapă în etapă, ea a primit soluții diferite din partea unor variate poziții de gândire. Poziția originii divine a vieții noastre spirituale n-a mai rămas decât pe acolo pe unde se mai crede și se mai vorbește de nemurirea sufletului. Gândirea științifică și filozofică a părăsit demult iluziile nemuririi și s-a apropiat tot demult de ideile dependenței vieții noastre spirituale de mecanisme ale activității noastre cerebrale. În înțelegerea acestor dependențe, astăzi se calcă pe picioare o gamă întreagă de linii de gândire și de soluții conceptuale. Se vorbește, de pildă, de o dependență de „identitate”, reprezentată mai ales de R. M. Armstrong. Potrivit unei asemenea dependențe nu mai rămâne nici un loc și nici un rol psihicului ca și psihic sau gândirii ca și gândire. Subiectivitatea ca subiectivitate este dizolvată în procesele ei neuronale. Recunoscând distanțele de natură și funcționalitate dintre gândire și creier, unii autori vorbesc de „emergență” (M. Bunge ș.a.), de „surveniență” (D. Davidson ș.a.), de „funcționalism” (W. Sellars ș.a.) și nu în ultimul rând de „cauzare”. În oricare din variantele pomenite sau nepomenite, gândirea apare ca fiind legată organic de ceea ce se petrece în neurofiziologia

creierului. În acest sens, peste tot, mărturisit sau nu, avem de-a face cu ceva urme ale raporturilor de cauzare. Despre așa ceva, la modul cel mai explicit se vorbește însă în cele scrise de J. W. Searle. Potrivit acestuia, experiența subiectivă, ca experiență reală și neîndoielnică, este un efect a ceea ce se petrece fizic și/sau fiziologic în zona mecanismelor cerebrale. „Găsim diferențe față de funcționalism în concepția lui Searle, scrie unul din discipolii acestuia, și atunci când el insistă asupra faptului că evenimentele conștiente sunt evenimente ale creierului cauzate [s.n.I.I.] de relații pur neuronale prezente în acesta”<sup>83</sup>.

Pe marginea acestui punct de vedere s-ar putea face cel puțin trei observații. Două de nuanță istorico-filozofică și a treia de conținut propriu-zis filozofic. Prima ar viza faptul că ideea cauzării fenomenelor conștiinței în și prin creier readuce în discuție prima formă de cauzalitate din celebra tabelă a lui Aristotel. Este vorba de ceea ce a fost și este „causa materialis”, adică de cauzarea prin substrat. După ce multă vreme s-a mers doar pe cazul a ceea ce Aristotel a denumit „cauze eficiente”, iată că se revine, și încă în forță, la ideea cauzării prin substanță. Creierul este materia substrat a fenomenelor gândirii, e, la drept vorbind, substanța care gândește. Este, poate mai bine spus, substanța prin care noi gândim. Din punctul de vedere al invocatei reveniri se pare că încă o dată Aristotel se dovedește a fi „dascălul nostru”.

A doua observație de nuanță istorico-filozofică ar fi că atunci când se merge pe ideea cauzării fenomenelor gândirii în și prin mecanismele neuronale ale cortexului cerebral parcă se încalcă sau se abandonează ideea hegeliană a celor două tipuri de

---

<sup>83</sup> Ted Handrich, Conștiință, funcționalism neuronal și subiectivitate reală, în vol. *Filozofia mentalului*, coord. A. Botez, Editura Științifică, București, 1996, p. 44.



temeiuri: prin cauze și prin substanță. Dacă e bună sau nu această abandonare nu știi. Ceea ce știu este că în cazul raportării gândirii la creier cele două „temeiuri” se topesc, se varsă unul în altul. Cauzalul devine substanțial și substanțialul devine cauzal.

Cea de a treia observație, de data aceasta cu un anume sens filozofic, este că problema cauzării sau determinării fenomenelor conștiinței trebuie pusă și sub alte unghiuri decât cel al conexiunii lor cu cele ce se petrec în creier. Aceste fenomene sunt mult prea mult mijlocite ca să poată fi originare cauzal doar pe o singură cale. Problema originii lor nu se poate juca doar pe o singură carte: trebuie să intre în joc și alte câteva cărți. Nu pot fi ignorate cărțile reflectării, cele ale imanenței, ori cele ale dublelor transcenderi. Cel mai simplu fenomen de conștiință este ceea ce este și face ceea ce face sub condiția unui veritabil „complex cauzal”. Asupra unora din momentele unor așa complexe voi reveni.

Dintre problemele pe care filozofia mentalului le aduce mai nou în discuție, problema cea mai interesantă, așa zice eu, ar fi aceea a eficienței și/sau eficiențelor mentalului, a modurilor acestuia de a ieși de acolo de unde este și de a „lucra” în lume, de a „lucra” în numele existenței noastre specifice. În acest sens se pare că aporturile cele mai consistente sunt legate de moștenirea ideatică lăsată de D. Davidson, filozof american, stins din viață în zilele noastre, mai precis în 2003.

Din referirile dese la opera lui rezultă că el a încercat să arunce o perspectivă mai cuprinzătoare, unii zic „holistă”, asupra vieții noastre mentale. Se zice că el a încercat să lege destul de organic cele trei cazuri de cunoaștere – cunoașterea de sine, cunoașterea altora și cunoașterea lumii – într-o teorie mai largă și

în aceeași timp mai de sinteză a gândirii, limbajului și acțiunii. Se pare că tema acțiunii a devenit tema lui de preferință. În abordarea ei n-a ezitat nicio clipă să facă apel la conceptul de cauză și/sau cauzalitate. Dacă până la el, tematica acțiunilor specific umane era scăldată în cele zise despre libertate, finalitate, ori intenționalitate, Davidson pune cu tot curajul nevoia de a le judeca și teoretiza în termenii mai limpezi ai cauzării. Chiar ceea ce la Husserl și Sartre erau „motive” și „mobiluri”, sub condeiul lui Davidson devin cauze. El pare a fi acela care a permis ideii de cauzalitate să intre în cetățile mentalului.

În lumina poziției sale, stările de conștiință, ca efecte ale unor cauzări complexe, se convertesc ele însele în veritabile cauze. Nu numai adevărurile dar și dorințele și credințele generează efecte specifice în modurile conștiinței de a lucra în lume, în lumea realităților fizice. Numai sub condiția determinării de acțiuni, conținuturile conștiinței își pot dovedi eficiența în ale vieții.

Pentru D. Davidson, „forța” stărilor de conștiință stă în acțiunile pe care le generează. În acest sens, A. Botez are perfectă dreptate atunci când identifică în opera lui Davidson o încercare de a elabora o teorie „unificată a semnificației și acțiunii”<sup>84</sup>.

Pe marginea ideii că în judecarea raporturilor dintre conștiință și acțiunile specific umane poate interveni fără rezerve ideea de cauzalitate așa avea de făcut o singură observație. Așa observa faptul că nu se discută deloc sau aproape deloc modul în care faptul de gen conștiință face saltul de la acțiune și prin acțiune la lumea ca lume, ca lume a lucrurilor în sensul cel mai

---

<sup>84</sup> Angela Botez, Introducere în filozofia mentalului, în vol. *Filozofia mentalului*, Editura Științifică, București, 1996, p. 24.

propriu al termenului. Mecanismele de fapt ale convertirii spiritualului în material, psihicului în fizic rămân pe mai departe destul de ascunse. Trebuie să vorbim în cazul acestor convertiri de un anume tip de cauzalitate pentru a nu rămâne la cauzalitatea în genere. Este vorba, dragă Sergiu, de ceea ce aş îndrăzni eu să fac în partea a doua a scrisorilor de faţă.

Dar să revin la problema mai largă a filozofiei mentalului. Să revin pentru a face altă observaţie, de data aceasta una cu caracter mai general. Şi anume: în ciuda faptului că se afirmă de zeci de ori că noua filozofie a mentalului e elaborată în baza unor mari şi noi achiziţii ale cunoaşterii ştiinţifice contemporane – neurobiologie, neurofiziologie, psihologia cogniţiei, ştiinţele comunicării, computerizării etc. – referirile la conceptul cheie al evului nostru ştiinţific – conceptul de informaţie – sunt rare, palide şi inconsistente. Se poate fără rezerve afirma că valenţele explicative ale acestui concept n-au fost asimilate. Am dat peste noţiunea de informaţie doar în două contexte. În unul era vorba de faptul că structurile şi funcţiunile creierului îşi au o anume rădăcină în „informaţia genetică” şi în al doilea că organele noastre de simţ culeg sau recepţionează informaţie despre particularităţile mediului. În lumina acestei ultime referiri, s-a zis că despre informaţie ca informaţie am putea vorbi cel mult pe undeva pe la periferia proceselor cunoaşterii şi nu şi în interiorul acestora. Ba, într-un articol am dat peste afirmaţia că „stările informaţionale” sunt calitativ altceva decât „stările cognitive”<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> J. J. Haldane, Naturalism şi problema intenţionalităţii, în *Filozofia mentalului*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, p. 120.

Pentru a nu mai întinde vorba, să-ți mai scriu doar că după opinia mea, noua filozofie a mentalului încă nu și-a asumat nici litera și nici spiritul gândirii cibernetice. Ea este încă o filozofie de aliură precibernetică. Se simte în ea o linie semantică, pe alocuri chiar semiotică, dar nu cibernetică. Noțiunile de informație și semnificație sunt încă privite ca fiind noțiuni ce vizează realități îndepărtate. Ceea ce ar putea însemna gândire cibernetică cu aplicație la ceea ce se întâmplă în capul nostru, o să încerc câte ceva în cele de mai încolo. Deocamdată rămân la observația în sine.

### **15. „Cauzalitatea” în gândirea românească**

Umblând cu condeiul pe sărite și făcând multe ocolișuri, am ajuns, cum s-ar zice, la zi. Aș putea considera că am terminat cu plimbările prin pagini ale istoriei filozofiei. Aș putea zice așa ceva dacă nu mi-ar fi sărit în minte gândul că ar fi bine și că ar fi frumos să scriu câteva pagini și despre destinul conceptului în discuție în paginile literaturii filozofice românești. Fie și numai din motive de patriotism, parcă nu-mi vine să fac și aici o săritură. Dar nu e vorba doar de patriotism, este vorba și despre faptul că și în paginile literaturii noastre s-au născut gânduri de interes, gânduri care merită să fie reținute.

Nici prin paginile acestei literaturi nu voi umbla pagină cu pagină. Voi face și aici salturi și ocolișuri.

Făcând un mare salt peste începuturi – D. Cantemir, Cronicari etc. – voi începe cu V. Conta.

Acest Conta, dragă Sergiu, a trăit pe vremurile lui Creangă și Eminescu, adică în a doua jumătate a secolului al 19-lea. Cu primul se zice că a fost coleg pe la ceva școală iar cu al doilea

destul de bun prieten. În paginile gândirii filozofice a rămas cu două lucrări destul de încărcate de originalitate: *Teoria fatalismului* (1875) și *Teoria ondulațiunii universale* (1877). Titlul ambelor lucrări este foarte sugestiv așa că nu e cazul să mai recurg la explicitări. Poate ar fi de notat că ambele lucrări, în haine ale limbii franceze, au circulat prin tot spațiul european.

Din cele două lucrări, pentru cele de față, ne-ar putea interesa *Teoria fatalismului*. Pledoariile acesteia pentru un determinism strict, linear, fără abateri par a fi ca de la sine înțelese. De aci și de aceea se poate zice că V. Conta este un fel de frate mai mic al lui Laplace. În viziunea acestui frate sunt fatale și foarte fatale nu doar toate legile și cauzările din zonele naturii dar și cele din zonele sfintei noastre subiectivități. Toată cartea acum în discuție este dedicată „fatalității” din zona fenomenelor „psicologice”. În acest sens o frază de pe la începuturile lucrării ne-o spune răspicat: „... toate facultățile suflețești, cuprinsă fiind în ele și voința, sunt supuse la legi fatale”<sup>86</sup>. Pe când în plan general filozofic și general european se pleda în cor în favoarea spontaneității și liberului arbitru, Conta are curajul să scrie că „nu există libertatea voinței”<sup>87</sup>. Cu referire la poziția de ansamblu a celor susținute de Conta, poate că frazele de „concluziune” să fie și pentru cele de față pe deplin edificatoare: „Din tot acest studiu se vede că, teoria fatalismului, departe de a cădea în contradictoriu cu sine însăși sau cu faptele dovedite de științele pozitive sau cu practica vieții, este poate singurul sistem filozofic care explică totul. Acest sistem este singurul care ne face să

---

<sup>86</sup> V. Conta, *Teoria fatalismului*, Ed. L. Alcaly, București, p. 12.

<sup>87</sup> Idem, p. 148.

înțelegem pentru ce armonia este perfectă între lumea fizică, lumea intelectuală și lumea morală”<sup>88</sup>.

La distanță de aproape o jumătate de secol, ideile lui V. Conta au fost preluate și duse mai departe de către C. Rădulescu Motru. A fost preluată mai ales ideea universalității lanțurilor și ideea că aceste lanțuri ascultă de legi de la care nu poate fi nicio abatere. C. R. Motru considera și el că de abateri de la sfânta cauzalitate nu poate fi vorba nici atunci când este vorba de complicatele fenomene sufletești. „Materia este denumirea grupului de fenomene dintr-un cap al lanțului cauzal, iar sufletul denumirea celuilalt capăt: ambele sunt însă forme ale energiei”<sup>89</sup>.

Apare în discuție conceptul de energie, deoarece C. R. Motru este, în gândirea filozofică românească, reprezentantul de frunte ale orientării filozofice denumite „monism energetic”.

Această orientare, de largă audiență în acele vremuri, afirma pretenția că poate depăși opozițiile materie-conștiință și respectiv materialism și idealism prin punerea în joc a „energiei” și a considerării ei ca entitate existențială fundamentală și primordială. Se considera că fenomenele vieții noastre psihice și culturale ar putea fi mai ușor definite și caracterizate dacă le luăm ca forme ale energiei. C. R. Motru a dezvoltat la noi o filozofie în care toate lanțurile cauzale duc evolutiv la om, iar omul e privit ca fiind un amestec al tuturor formelor de energie. Noțiunea centrală a viziunii lui filozofice este noțiunea de „personalism energetic”. Aceasta dă și numele orientării sale.

---

<sup>88</sup> Idem, p. 188.

<sup>89</sup> C. R. Motru, *Știință și energie*, Editua L. Alcaly, B.P.T., București, p. 74.

Pentru a rămâne tot în spațiul filozofic bucureștean să-ți scriu câteva rânduri despre controversatul Nae Ionescu. Despre activitatea lui de profesor, de publicist și de om politic ar fi multe de spus. Eu mă voi referi strict la tema care ne interesează. În acest snes, gândurile cele mai adunate le-am găsit în *Curs de metafizică*. În economia de idei a acestor cursuri, se acordă destul de mult spațiu faptului și ideii că fenomenenle cauză sunt „fenomene colective”, că acestea acționează însoțite de „împrejurări” și că din cauze diferite se constituie un veritabil „paralelogram al cauzelor”. Multă atenție, poate mai multă decât ar fi fost necesar, se acordă raporturilor de „succesiune” și de „coexistență” dintre cauze și efecte. Se pledează în favoarea ideii că nu întotdeauna „post hoc”, adică după aceea, înseamnă și „propter hoc”, adică din cauza aceea. Drept exemplificare se invocă succesiunile zi – noapte, noapte – zi.

Dar dintre toate cele zise un anume gând mi-a sărit în ochi și mi-a reținut toată atenția. Este vorba de afirmația potrivit căreia „Cauzalitatea științifică nu explică, ci doar înfățișează, nu stabilește legături esențiale, ci înfățișări structurale”. De aceea, ni se mai spune „ea nici nu există”, ea este doar o „prejudecată”. Cauzalitatea propriu-zisă este doar aceea zisă „metafizică”, aceea care conduce la „izvorul original” și la „planul creației”<sup>90</sup>.

Deși pe marginea celor citate s-ar putea zice multe, rămân la a nu zice nimic. Mai necesar e să fac un pas mai departe.

În acest pas m-aș întoarce pe meleagurile dulci ale Iașului și ți-aș scrie câteva rânduri și despre P. P. Negulescu. Și de sub

---

<sup>90</sup> Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Humanitas, București, 1995, p. 236 și 247.

condeiul acestuia a ieșit multă carte de filozofie și de istorie a filozofiei. Cea mai de seamă lucrare mi se pare a fi *Destinul omenirii*, lucrare de patru volume. În paginile ei am dat peste un gând care, zic eu, merită, în contextul de față, o dreaptă atenție. Este vorba de gândul pe care l-am descoperit în capitolul Descoperirea cauzelor naturale. Ceea ce mi se pare demn de reținut este că descoperirea acestor cauze este pusă explicit în opoziție cu aplelul la cauze supranaturale. Punând toată această temă într-o logică și interesantă perspectivă istorică, autorul se apropie de o concluzie pe care aș reține-o și aici: „Progresele realizate de omenire în ordine intelectuală... au dus, încetul cu încetul, la o schimbare din ce în ce mai radicală de metodă în încercările oamenilor de a-și explica lumea. În loc de a și-o mai explica prin voința supranaturalului, ei au căutat să și-o explice prin cauze naturale. Și au recoltat, pe această cale, succese mari, succese impresionante, precum ne-o arată, între altele, puterea pe care au dobândit-o de a prevedea, în unele domenii, cursul viitor al fenomenelor, de a-l utiliza reproducându-l sau chiar de a-l influența, modificându-l, după interesele lor. De aici au ieșit nenumărate progrese tehnice care au adus omenirii atâtea înlesniri materiale și atâtea satisfacții morale”<sup>91</sup>.

După atâta „plimbare” pe la Iași și București, hai să ajungem și la Cluj. Să ajung pe la cei doi mari filozofi clujeni – Lucian Blaga și D. D. Roșca.

Atunci când este vorba de L. Blaga și de legăturile lui cu ideea de cauzalitate sunt foarte încurcat. Sunt încurcat deoarece n-

---

<sup>91</sup> P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, Editura Cugetarea, București, vol. III, p. 483.



am prea dat de această temă în originala și întinsa sa operă filozofică. N-am dat nici la modul explicit și nici la cel implicit. Se explică această situație, gândesc eu, prin aceea că Blaga nu și-a construit sistemul filozofic în prelungirea și depășirea unor realizări ale cunoașterii științifice, ci mai degrabă a unor realizări artistice. Nu că n-ar fi fost un bun cunoscător al științei timpului, ci pentru că spiritul lui era mai degrabă un spirit poetic decât unul științific. Ca mare poet, și în domeniul filozofării mai mult a metaforizat decât a conceptualizat. De fapt, privită mai din exterior, filozofia lui arată ca un frumos și consistent sistem de metafore-concept. Avem de-a face cu așa ceva, zic iară eu, deoarece în viziunea metafizică a lui Blaga, adică în modurile lui de a înțelege filozofia și rosturile ei, filozofia ca filozofie nu are rostul de a explica în vreun fel oarecare lumea ca lume, ci de a o multiplica. Menirea filozofului este să-și creeze o lume, să-și facă o lume a lui, lume prin care să nu strice, ci să suplimenteze „corola de minuni a lumii”. În făurirea acestei lumi a lui, sau lumi a filozofiei sale, conceptele și metaforele de sprijin sunt, de pildă, Marele Anonim, mister și/sau mistere, paradisiac, luciferic, plus cunoaștere, minus cunoaștere, fonice și criptice, enstatice și ecstatice, spațiu mioritic, mișcare în cascadă, în fluviu sau havuz etc. etc. Printre atâtea noutăți conceptuale și de expresie unde să mai rămână loc și pentru bătrânul concept de cauzalitate? Cu toate acestea, dragă Sergiu, pe lângă Blaga n-am putut trece. Sistemul lui filozofic e prea întins și prea rotund ca să poată fi ocolit. El nu poate fi ocolit nici atunci când vine vorba de un concept asupra căruia nu s-a aplecat cât de cât la modul explicit.

La D. D. Roșca lucrurile stau cu totul altfel. La el, ideile de cauzalitate, necesitate, lege, determinism etc. sunt angajate și explicit și implicit. Explicit, de pildă, atunci când se consideră că legăturile cauză-efect sunt așa de strânse că formează aproape o „ecuație” sau când comentează și el discuțiile din fizica timpului. În criza fizicii el vede o „criză de creștere” iar în „principiul indeterminației” un principiu care duce la un „nou concept de cauzalitate”.

Ceea ce mi se pare mai important este că spiritul determinismului este întretesut în chiar pânza gândirii sale filozofice. Este pus și presupus în chiar teza fundamentală a viziunii sale ontologice și epistemologice, teză din care se desprinde apoi poziția lui antropologico-filozofică. Este vorba de teza potrivit căreia lumea ca lume, ca lume a „Marelui Tot”, este și „rațională și irațională” și limpede și tulbure, și clară și obscură. Granițele dintre aceste caracteristici sunt elastice, sunt dinamice în și prin investigările noastre cognitive. Din teza axială a viziunii lui ontologice, D. D. Roșca desprinde cu ușurință și cu suplețe logică teza lui cu privire la condiția de fond a existenței noastre specifice: Existența noastră este una tragică. Dar ceea ce este mai interesant și mai demn de a fi subliniat, dragă Sergiu, este că D. D. Roșca nu rămâne la concluzia „tragicului”. El merge filozofic undeva dincolo de ea. Merge pe căile depășirii „eroice” a condiției „tragice”. „Poate fantomă trecătoare într-un Haos ostil, în tot cazul indiferent, omul a născocit înțelepciunea. Și de atunci, încărcat cu visuri grave, luptă să coboare cu trăinicie Împărăția Cerurilor pe

mușuroiul unde soarele lui Dumnezeu răsare peste cei buni și peste cei răi, și unde plouă peste cei dreți și peste cei nedreți”<sup>92</sup>.

„Soarele” și „ploaia”, dragă Sergiu, au aici multe și frumoase conotații metaforice. În context ele înseamnă viață, năzuință, speranță, cutezanță. Înseamnă cam tot ce credea D. D. Roșca că trebuie să facă omul pentru a-și onora calitatea lui de om. Înseamnă tot ce trebuie să facem pentru a ne depăși condiția tragică și pentru a ne impune una prometeică.

Și acum, chiar că închei. Să termin cu această fugă prin istoria filozofiei, prin istoria lungă a conceptului de cauzalitate.

După această fugă parcă s-ar impune două, trei fraze de încheiere.

În cadrul lor aș putea reține cel puțin următoarele.

1. Noțiunea de cauzalitate, în calitate de mare concept filozofic este aceea care, în plan cognitiv, dă seama de faptul că în lumea lucrurilor, proceselor și ideilor este un ceva care face ca ceva să fie. Face ca ceea ce este să fie așa cum este și nu altfel. Face ca ceea ce urmează să fie, să fie așa cum va fi. Cu alte cuvinte, toate câte vor fi, au fost, sunt și vor fi în numele cauzelor lor. Cauzele sunt cele care au asigurat, asigură și vor asigura înfățișarea lumii. Cauzele dau seama de toată ordinea lucrurilor, proceselor și ideilor, de tot modul acestora de a se așeza pe coordonatele timpului și spațiului. Dacă în lume există naștere și moarte, apariții și dispariții, ființări și neantizări de vină sunt relațiile de gen cauze și efecte. Fără cauze nimic nu e; nici măcar

---

<sup>92</sup> D. D. Roșca, *Existența tragică*, Ed. Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol al II-lea”, București, 1934, p. 247.

nimicul nu e. Ele sunt sursa lui este, așa cum sunt și sursa lui n-a fost, nu este și nu va fi.

2. Relațiile de cauzalitate nu sunt singurele care intervin în lumea schimbărilor și neschimbărilor, devenirii și nedevenirii. Ele sunt doar axa unor asemenea realități. Ele își joacă rolul numai și numai cu concursul a ceea ce în lume e condiționare, necesitate, întâmplare, lege, posibilitate și nu în ultimul rând probabilitate. Cauzarea este doar linia sau filonul principal a ceea ce s-a numit și se mai numește determinare. Conceptul de cauzalitate, la rândul lui, nu este decât conceptul nuclear a ceea ce în plan filozofic este determinismul. Indeterminismul nu este decât un gen de determinism, un alt fel de a se considera filozofic relațiile determinării.

Cu aceste fraze de final, chiar să pun punct. Să pun punct și să trec la ceea ce am anunțat pe la începuturi. Să vedem cum stau raporturile cauzării cu ceea ce este în lume informație și raporturile informației cu ceea ce este în lume cauzare.

## **Informația și formele cauzalității**

În toate cele de până acum n-am făcut decât să pregătesc premisele necesare confruntării cu ceea ce chiar de la început anunțam prin titlu. În numele acestor premise am rezumat cele zise în alte scrisori despre informație și am făcut fuga prin istoria filozofică a ideii de cauzalitate.

Pentru a mă angaja efectiv la marea confruntare, adică la complicatele raporturi dintre cele două concepte și, mai ales, dintre realitățile pe care acestea cognitiv le vizează, aș avea la îndemână cel puțin două moduri de abordare.

Primul ar fi acela care mi-ar cere să detaliez cele conținute în titlu. Să desfac problema pe care acesta o conține în suita problemelor pe care le presupune. În acest caz l-aș asculta pe K. Popper, filozoful care ne-a învățat că orice demers teoretic începe și trebuie să înceapă cu punerea cât mai clară a întrebărilor. Un asemenea demers m-ar conduce la o listă lungă de întrebări; listă pe care ar trebui să o reiau și apoi să caut răspunsuri. Răspunsuri din literatură sau de pe undeva din capul meu.

Fără a-l uita pe Popper, nu voi recurge la un asemenea demers. Voi încerca să-mi pun întrebările pe parcurs și tot pe parcurs să încerc și răspunsurile. Un asemenea demers mi se pare mai indicat. Simt că prin el aș putea elimina niște repetiții inutile și, prin urmare, aș realiza un demers mai puțin redundant.

Din punctul de vedere al raportării la literatură, aş avea la îndemână iarăşi două alternative: Să recurg la un discurs preponderent teoretic sau la unul preponderent metateoretic?

În primul caz, ar urma să pun în prim plan problemele ca probleme, să pun în faţă realitatea ca realitate. Ar urma să pun în discuţie, pe cât posibil, raporturile în cauză şi nu modurile sau termenii în care se discută despre aceste raporturi. Nu conceptele să cadă în prim plan, ci realităţile pe care cele două concepte le vizează. Nu cele zise în literatură despre aceste realităţi, ci cele ce se petrec în realitatea însăşi. Calea metateoretică m-ar obliga la un alt fel de abordare, la una în care cele zise prin literatură ar urma să fie puse în prim plan. În loc să ne confruntăm cu problemele temei, am ajunge să ne confruntăm cu autori, cu idei, cu păreri, opinii şi abea într-un al doilea plan să ajungem, eventual, şi pe la realităţile pe care aceste idei, păreri, poziţii le vizează. În acest al doilea caz există pericolul rătăcirii printre diferitele puncte de vedere. Pentru a evita aşa ceva, mă voi referi la cele din literatură după criteriile pe care cred că le impune logica temei, adică logica raporturilor puse în discuţie. Aş vrea să merg pe o linie preponderent teoretică şi nu pe una metateoretică. Pe alocuri mă voi mişca printre diferite puncte de vedere, dar voi avea grijă să nu mă rătăcesc printre ele.

După aceste două precizări de nuanţă metodologică parcă aş putea porni la drum.

În această pornire, primul pas ar putea fi acela în care să ne anunţăm premisele care să ne permită formularea primului set de întrebări.

Dintre premise trebuie să amintim de premisa premiselor, adică de teza potrivit căreia informaţia ca informaţie nu este nici

materie și nici energie. Ar fi vorba, cu alte cuvinte, de celebra tautologie wieneriană – care nu e deloc o tautologie – și anume: „informația e informație”. Din această teză s-a formulat apoi, cu toată ușurința, triada substanță-energie-informație.

Pe atunci și pe acolo pe unde am caracterizat informația ca informație am afirmat mereu, și încă destul de subliniat, că informația nu este o realitate universală, ci una insulară. Afirmam și lăsam să se înțeleagă că doar substanța și energia, în calitatea lor de determinanți definiției ale materiei, se bucură de caracteristica universalității. Numai cu ele, prin extrapolare, se pot atinge, la modul științific și filozofic, cotele infinitului și absolutului.

Dacă punem și dacă acceptăm cel puțin aceste premise, atunci devine prea limpede că s-ar putea pune cel puțin următoarele întrebări destul de legate între ele: Ce consecințe ar putea avea realitatea informației pentru realitatea formelor cauzării? Sub raport teoretic, ce-ar putea rezulta pentru conceptul de cauzalitate dacă l-am privi din perspectiva valențelor explicative ale conceptului de informație?

Dacă informația nu este universală, dacă ea undeva și cândva trebuia să se nască, atunci se pot pune în modul cel mai firesc întrebările cum? și de ce?

Dacă informația este o realitate specifică, atunci cam cum se pun problemele determinării în interiorul ei? Se abate el determinismul strict informațional de la regulile determinismului general? Are el oare ceva particularități?

Dacă informația se produce cândva și pe undeva și dacă ea își are și destule și complete mișcări interioare, atunci de ce sau pentru ce, atunci cu ce rosturi?

Dacă informația ca informație nu se produce doar din motive de frumusețe, ci din motive de acțiune specifică, atunci pe baza căror mecanisme cauzale? Aunci cum ajunge informația să se reverse în lumea din care s-a născut?

Lista întrebărilor ar putea fi continuată. La unele voi reveni și le voi detalia la timpul potrivit.

Deocamdată rămân la cele de mai sus și îndrăznesc să afirm la modul cel mai general că în numele premiselor date și a întrebărilor abea formulate am putea foarte ușor admite că în lumea cauzărilor, din perspectiva existenței și a informației ca un ceva în lume, am putea admite existența a patru tipuri sau forme de cauzalitate:

1. Cauze energetice – efecte tot energetice;
2. Cauze energetice – efecte informaționale;
3. Cauze informaționale – efecte tot informaționale;
4. Cauze informaționale – efecte energetice.

În legătură cu toate aceste forme ar fi de făcut precizarea că ori de câte ori am folosit și voi mai folosi expresia și/sau conceptul de energie, unitatea substanță-energie este mereu și mereu presupusă. Am recurs la expresiile de cauze energetice și efecte energetice doar din motive de economie de limbaj. Am vrut să evit pe cât posibil expresia mai lungă și poate mai obositoare de „substanțialo-energetic”. O a doua mare precizare ar fi aceea că ori de câte ori am folosit și voi folosi expresia „informaționale”, unitatea informației cu energiile și substanțele



ei suport este de asemenea ca de la sine înțeleasă. Niciunde și niciodată nu este și nu va fi vorba de vreo anume autonomizare a celor informaționale, de vreo anume existență de sine stătătoare.

După aceste două mari și sfinte precizări am putea lua cele patru forme de cauzare pe rând și să încercăm să le explicităm ceva mai îndeaproape.

### **1. De la energetic → la energetic**

Existența unor cauzări de genul energetic-energetic este așa de evidentă încât a încerca să o exemplifici pare un demers banal, dacă nu cumva chiar inutil. În ciuda acestei situații, parcă îmi vine să recurg, totuși, la două, trei exemplificări. Fără a merge prea departe m-aș gândi, de pildă, la ceaiul de azi dimineață. Căldura plitei, în calitate de cauză, s-a proiectat în clocotirea apei – un efect energetic. Cauza de ordin termodinamic a devenit un fenomen hidrodinamic. Să ne mai gândim și la o masă de biliard. Acțiunea mecanică asupra unei bile – ca și cauză energetică – se risipește în împrăștierea bilelor. Acțiunea cauzei se stinge când toate bilele se liniștesc. Avem de-a face cu cauze energetice și cu efecte tot energetice și în cazul împrăștierii bilelor și și în cel al liniștirii lor.

Pentru că suntem în zilele cutremurului din apele oceanice ale Japoniei, hai să vedem ce lanțuri întinse de cauze și efecte energetice au fost puse în mișcare. Cutremurul, adică reșezarea plăcilor tectonice ale liniștitului nostru pământ, s-a proiectat cauzal în valurile uriașe ale oceanului, valuri care, cu o energie nebună, nebună, s-au transmis printr-un lanț uriaș de cauze și efecte energetice până la efectele așezate în urmele dezastrului pe

care l-am văzut la televizor. Pentru a mai da un exemplu hai să ne gândim la marele Big-Bang, la acea mare explozie care, în calitate de cauză, a pus în mișcare toată devenirea care a dus la cosmosul nostru actual.

Este clar că până la un anumit moment toate liniile complicate și întortochiate ale acestei deveniri au fost doar linii ale unor cauze și efecte de natură doar energetică, doar prelungiri și convertiri a unor forme de energie în altele. Sub acțiunea unor mișcări de la energie la energie a stat nu numai cosmosul de până acum, ci va sta și cel care ar urma să vină. Rețelele de cauze și efecte energetice sunt singurele rețele cauzale care s-au mișcat și se vor mișca de la infinit la infinit și din eternitate într-o eternitate.

Cât privește interpretările ce se pot da acestui gen de cauzalitate, și prin el cauzalității în genere, să știi, dragă Sergiu, că nu vreau să mă prea întind. Nu vreau să dau nicio atenție celor care, oameni de rând sau mari intelectuali, mai pun și astăzi tot fenomenul cauzării pe seama vreunei divinități – zei, Dumnezeu etc. Nu le dau atenție deși, dintr-un anumit punct de vedere ar trebui. Ar trebui, de pildă, dacă ne gândim la insistența și virulența cu care tot felul de obscurantisme religioase și nereligioase mai bântuie și acum la început de mileniu trei. Mai bântuie și mai desfigurează frumoasa înfățișare a ființei umane. Îți vine să vezi și să nu crezi că încă se mai recurge la atâtea rucăciune și îngenunchere, la atâtea farmece și descântece, horoscoape și astrologii. Toate acestea nu sunt decât forme variate de vrăjitorie. Mircea Eliade le-ar zice, probabil, hierofanie.

Nu vreau să intru în mare discuție nici cu cei care, urmându-l pe Hume sau pe Kant, văd în toată rețeaua de cauze și

efecte doar un mod sau un fel al nostru de a ne orându-i datele experienței sensibile și intelectuale.

Nu vreau să comentez în niciun fel nici pe marginea acelor poziții care, urmându-l pe Hegel, mai așază toate relațiile de cauză și efect pe seama unui spirit obiectiv, spirit care rătăcindu-se în natură și în istorie vrea să se regăsească în mai știu ce fel de adevăr absolut.

Singura mișcare de idei cu care aș dori să încerc un anume dialog ar fi aceea cunoscută sub numele de informaționism.

În acest dialog aș dori să mă distanțez categoric de toți aceia care, în vreun fel sau altul, consideră că informația ca informație ar fi un fenomen universal. Ba mai mult, că ar fi entitatea existențială fundamentală și primordială. Sub condeiele adepților informaționismului, informația ajunge să fie privită așa cum a fost privită odinioară energia. Ca stil de gândire și ca filozofare, informaționismul este fratele de azi al energetismului. Pe la începuturile secolului douăzeci, autorii și coautorii energetismului credeau că pot depăși marile unități și marile opoziții materie-spirit prin dizolvarea lor în apele energiei. Materia era considerată doar o energie mai condensată, iar spiritul una mai rarefiată. Pe această cale, pentru unii, și Dumnezeu a fost privit ca fiind energia la scară universală și primordială. Creierul uman, pentru alții, era doar un subtil producător de energie spirituală.

Ca recentă orientare filozofică, informaționismul poartă cu sine toate „păcatele energetismului”. Păcatele acestuia ca mod de a gândi. De data aceasta, însă, e pusă în joc informația. Mai bine zis, e pusă în joc noțiunea de informație. Noutățile ei ideatice și valențele ei explicative sunt supuse unui proces mental de

suprasolicitare. În numele unei asemenea suprasolicitări, informația e considerată ca fiind și pe acolo pe unde nu e, ca având roluri și pe acolo pe unde nu le are. De dragul ciberneticii și a valențelor ei explicative e cibernetizat tot cosmosul și toate sistemele lui. Litera și spiritul gândirii cibernetice sunt ridicate la rangul de filozofare. În numele acestei ridicări au fost născocite și puse în mișcare fel de fel de concepte, expresii, afirmații. Prin unele din ele, sau prin toate împreună, au prins rădăcini tot felul de rătăcirii ale gândirii informaționiste: „informoni”, „informaterie”, „ciborg universal”, „ADN al devenirii universale”, „programare cosmică”, „marele computer”, mare sistem adaptativ”, „superconștiință”, „inteligența materiei”, „hipercomunicație” etc. etc. Am întâlnit chiar gândul că, de fapt, energia este informație devenită „forță” iar materia informație devenită „structură”. Ba am dat și peste gândul că noi, oamenii, suntem singurele sisteme care ne bucurăm de împletirea tuturor celor trei forme ale manifestărilor informaționale – materie, energie, suflet.

În unele cazuri, pozițiile gândirii informaționiste au mers până acolo încât s-a ajuns la sugestia de a începe să reevaluăm și să rescriem în termeni ai gândiri cibernetice toate legile de până acum ale fizicii, chimiei, cosmogoniei, astronomiei etc.

Deși ceea ce am scris eu despre informație este un fel de a filozofa în prelungirea și pe marginea noțiunii de informație, nu pot semna sub niciuna din pozițiile de gândire ale informaționismului și/sau cibernetismului. M. Bunge avea dreptate atunci când afirma că filozofiile de inspirație informaționistă, în ciuda aparențelor și pretențiilor pe care le afișează, nu pot fi nici în spirit

științific și nici în cel al unor speculații filozofice cât de cât demne de luat în seamă.

Dar iată, dragă Sergiu, câteva din argumntele în numele cărora nu pot fi informaționist:

1. Văd în informație doar o realitate insulară, un ceva care apare și ceva care „lucrează” specific doar în lumea viului și în unele prelungiri ale acesteia. Văd informația doar pe acolo pe unde au văzut-o fondatorii gândirii cibernetice – N. Wiener și Cl. Shannon. Primul ne-a spus simplu și răspicat că este vorba doar de organisme și de unele tipuri de mașini, iar al doilea a considerat mesajele comunicării ca având și „meaning”, adică semnificație. Or, a avea semnificație înseamnă a avea informație. Din păcate această subliniere schannoniană a fost și este prea des ignorată.

2. Informația ca informație se leagă doar de lumea biosferei, antroposferei și sociosferei, deoarece numai pe aici funcționează regula luptei pentru existență, regula viețuirii și supraviețuirii.

3. Numai lupta pentru a fi și pentru a te înmulți pune problema unor alternative de conduită, pune problema alegerii.

4. Această alegere reclamă informație cu privire la condițiile mediului, reclamă sesizarea informațională a acestor condiții.

5. Această sesizare cere producerea de semne și/sau semnale, deci cere structurile și funcțiunile situației semiotice.

6. În structurile viului pot fi ușor identificate momentele unor mișcări de reflecție a reflecției, unor procese de semioză, unor raporturi de comunicare. Aici ar putea fi urmărite triadele necesare producerii și utilizării de informație. Pe aici se poate ușor

vorbi de biți ori de diți, de semne și semnale, de surse și canale, de destinatari, de codificări și decodificări etc.

7. Nu același lucru s-ar putea zice despre sistemele doar diadice, despre cele formate doar din substanță și energie. Cuarzii într-o particulă elementară, particulele elementare într-un atom, un atom într-o moleculă, o moleculă într-un solid, lichid sau gaz, toate acestea într-un cosmos sunt așa cum sunt și se mișcă așa cum se mișcă fără a apela la căi informaționale. Toate acestea sunt așa cum sunt și se mișcă așa cum se mișcă doar pe căile impuse de cele patru mari tipuri de forțe, forțe ce sunt pur și strict energetice: forțe nucleare tari, nucleare slabe, electromagnetice și gravitaționale. În lumea care se așază dincolo de viu, trebuie să acordăm tot creditul acestor forțe și să nu le încurcăm cu informații și comunicări.

8. Nu prea văd ce s-ar putea câștiga din dizolvarea fizicii, chimiei, geologiei și cosmogoniei în termeni ai gândirii cibernetice – informație, feed-back, programare, învățare, comandă, control, biți, diți, reglare, autoreglare etc. Dacă am încerca o asemenea dizolvare n-am face altceva decât să recurgem la termeni care au ajuns să fie la modă. Am moderniza doar de dragul modernizării.

9. Din punct de vedere mai clar filozofic, pozițiile informaționismului conduc, fie explicit, fie implicit, la dualisme sau idealisme de diferite feluri. Conduc mai ales la un dualism de tip aristotelic. Informația, în vreun fel oarecare, ia locul și rolul pe care l-a avut „forma” în filozofia stagiritului.

10. Cu concepte și fraze de nuanță informaționistă nu se prea pot depăși nici marile opoziții existențiale – materie și spirit,

necesitate și libertate, cauzalitate și finalitate etc. – și nici marile opoziții filozofice – monism și dualism, materialism și idealism, determinism și indeterminism etc.

Cele mai neplăcute sunt însă alunecările în eclecticism. În asemenea cazuri se seamănă foarte multă derută. Se face așa ceva prin amestecuri mai mult sau mai puțin ciudate de știință și religie, de religie și filozofie. Un asemenea mare amestec am întâlnit de pildă în cartea *Inteligența materiei*, carte prea mult lăudată prin paginile mass-mediei din România.

Tot în ordine preponderent filozofică aș nota faptul că universalizarea ideii de informație încalcă supărător unul din marile principii ale gândirii dialectice – principiul măsurii lucrurilor și ideilor. Potrivit acestuia ar urma să-i dăm întotdeauna cezarului ce-i al cezarului, să-i dăm informației doar ce-i al informației. Să n-o divinizăm, să-i dăm doar locurile și rolurile pe care le are, să n-o postulăm ca fiind pe acolo pe unde nu este.

Lista acestor argumente ar putea fi continuată și mult detaliată. Asupra unora din aceste continuări și detalieri voi reveni.

Deocamdată să-ți mai scriu, dragă Sergiu, doar că de vină pentru unele rătăcirii ale gândirii informaționiste sunt unele din frazele pe care le putem întâlni în chiar lucrările celor care sunt „clasicii” gândirii cibernetice – N. Wiener și Cl. Schannon. Schannon, de pildă, într-un mod nu prea inspirat a denumit „entropie” ceea ce el a vizat prin formula de bază a matematicii comunicării –  $H_n = - \sum p_i \log p_i$ , formula de bază a matematicii lui. Prin caracterul ei foarte abstract, formula poate viza și alte genuri de realități decât cele ale comunicării și/sau informației. Ea poate fi aplicată pe oriunde avem de-a face cu probabilități. De aci și până

la universalizarea ideii de informație, în virtutea apropierilor ei cu ideea de entropie, nu mai era de făcut decât un pas.

N. Wiener, la rândul lui, a caracterizat informația, privind-o din punctul de vedere al funcțiunilor ei, ca fiind „entropie negativă”. De aci se putea ușor desprinde ideea că pe acolo pe unde scade entropia se adună informație și invers. De aci și până la ideea că informația însoțește peste tot creșterile și descreșterile de entropie nu mai era decât un alt pas. Un alt pas spre a considera că informația ar putea da seama de toate jocurile ordine-dezordine, complexificare-simplificare, evoluție-involuție etc.

Nu-i chiar așa de ușor să te joci cu principiul de bază al gândirii cibernetice, principiul triadei substanță-energie-informație.

În numele acestui principiu să trecem la cel de al doilea caz sau tip de relații cauzale: cauze energetice-efecte informaționale.

## **2. De la energie → la informație**

În a discuta despre acest gen de cauzare pornesc de la două premise interdependente. Prima ar fi aceea a triadei, aceea că informația este altceva decât sunt realitățile substanțialo-energetice. În numele acestui „altceva”, informația nu are masă, nu are sarcini electrice, nu are temperatură, nu are forță, nu are un timp și un spațiu al ei și numai al ei, nu se supune legii conservării și degradării precum energia, cu un cuvânt ea nu are caracteristicile realității nemijlocite.

Cea de a doua premisă ar fi aceea că informația este doar o realitate insulară, că ea există în diferite forme și grade, doar în lumea viului. Dacă ea nu vine din eternitate, atunci la modul cel mai firesc se poate pune problema producerii sau originii ei. Se



pot pune întrebările de unde? de când? cum? și de ce? De ce și informație pe lume? De ce, de la o vreme, naturii nu i-a mai fost destul cu realități doar substanțiale-energetice?

Pusă în acești termeni, s-ar putea întâmpla ca problema să apară ca fiind foarte nouă și poate prea simplă, dacă nu cumva prea banală. De fapt, problema în sine nu e nici nouă și nici banală. Este o problemă veche și foarte gravă. Veche și gravă mai ales sub raport filozofic. Judecată în conținutul ei, problema repune în discuție o serie de întrebări cu care filozofia s-a confruntat demult: Poate materia să producă spirit și spiritul să producă materie? Poate oare fizicul să fie cauza fenomenelor psihice? Se pot oare lucrurile proiecta în idei și în cuvinte? Poate oare creierul să facă să fie gândire? Problema noastră pune la modul subtextual toate aceste întrebări. Le pune însă la rădăcina lor. Le pune la începuturi. Le pune la începuturile acelei dedublări care a dus la dedublarea materie-spirit.

Fenomenele spiritului sunt de același tip cu toate fenomenele informaționale. Lumea spiritului are același statut ontic și/sau ontologic cu toată lumea informației. De aceea, încercând un răspuns la întrebările de ce și de unde informația, răspundem într-un anumit fel și la unele probleme legate de înalta și sfânta noastră subiectivitate. Chiar dacă nu voi ajunge la idei care să facă senzație, aș vrea să repun în discuție problemele mari ale spiritualității noastre. Să le repun din unghiul a ceea ce ne-a zis și ne zice gândirea cibernetică despre informație.

La întrebarea de unde-i informația s-ar putea răspunde foarte simplu: de acolo de unde-i viața.

Dar de ce odată cu viața? De ce tocmai de atunci și tocmai de acolo? Tocmai de acolo pentru că odată cu viața începe lupta pentru existență. Începe căutarea și nevoia alegerii între alternative de conduită. Începe „egoismul genei” cum ar zice neodarwinistul R. Dawkins. Începe lupta pentru supraviețuirea speciei în și prin supraviețuirea indivizilor.

Specia nu e nimic fără indivizi așa cum nici indivizii nu sunt ceea ce sunt fără specie. Începe lupta indivizilor cu entropia, cu acțiunile când neutre când nocive ale mediului. Odată cu viața începe o fază nouă în chiar interiorul evoluției fizicului și chimicului, începe faza biofizicului și biochimicului. Odată cu această fază începe și etapa ciberneticii. Apar de acum mecanismele comenzii și controlului, apar comunicările directe și inverse. Toate acestea presupun prezențele informației, prezențele conexiunii prin semne și sau semnale, prin trimiteri a ceva la altceva. În numele acestor prezențe și acestor trimiteri, sistemele viului ajung să fie veritabile sisteme triadice, sisteme în care substanțele și energiile se îngemănează la modul organic cu informații de diferite grade și forme. Toată această îngemănare devine caracteristica de bază a ceea ce se numește biosferă.

Chiar începuturile saltului la informație nu le putem pune în discuție. Dacă dăm crezare conceptului de informație genetică – și nu prea avem motive să nu-i dăm – atunci ar trebui să putem explica cât de cât originile acestui gen de informație. Or, pe terenurile originii ADN-ului încă nimeni nu s-a aventurat. Într-o asemenea aventură ar trebui urmărită toată evoluția multimilenară a organicului, evoluție care a dus probabil la acizii nucleici și la structurile producătoare de proteine, adică la structurile riboso-

miale. Dacă aceste structuri s-au născut în paralelă sau în vreo anumită interacțiune, nimeni nu ne poate spune. Încă o Origine a elementelor – ceva de genul *Originii speciilor* – încă n-am auzit să fie scrisă. Pe o asemenea temă, la ora actuală, se poate cel mult specula. Ceea ce se știe sigur este că structurile abea invocate – ADN, ARN, aminoacizi, ribozomi etc. – sunt componentele elementare ale viului, că ele prinse într-o membrană dau seama de semnele vieții – homeostazie, creștere, înmulțire, evoluție etc. Mai dau seama de caracteristica excitabilității, adică de reacția specifică a unei gămălii de viață la acțiunile mediului. În cazul acestor reacții, afinitatea chimică a cedat locul unui alt gen de echilibrare, unei echilibrări mai subtile, echilibrare în care unitatea întregului este asigurată printr-un schimb permanent cu mediul. Schimb de substanțe și de energie deopotrivă.

În asigurarea acestui schimb, probabil că membrana celulară a ajuns să fie primul mare „organ de simț”, primul mare „senzor”, primul producător de informație în ordine filogenetică. Pe lângă alte funcțiuni, membrana celulară sigur le are și pe cele ale semnalizării, semnalizării mediului în care organismul „se scaldă”. Numai sub condițiile unei așa semnalizări, celula ca celulă poate reacționa ca un întreg. Cu asemenea funcțiuni un alt fel de informație este deja pe lume, un alt fel decât cel al informației genetice. La nivelul membranei celulare, unele acțiuni energetice sunt convertite în altceva sau în altceva decât energie sau numai energie. Cu mecanismele acestei convertiri, celula ajunge să fie realitate triadică. Orice celulă, în numele homeostaziilor ei, are nevoie, fie și într-o formă teribil de rudimentară, de mecanisme de producere și utilizare de informație.

Toate aceste mecanisme se complică și se fac și mai evidente în și prin procesele constituirii organelor de simț. În cazul lor, simpla și difuza excitabilitate devine sensibilitate, devine capacitate de a avea senzații. Sensibilitatea conduce în timp la capacitatea perceperii și apoi spre aceea a reprezentării.

Prin producerea de senzații, percepții și reprezentări s-a ajuns în lumea zoopsihologicului. Rolul informațional al acesteia este dincolo de orice îndoială. Pare a fi absolut neîndoielnic faptul că organele de simț, prin producția lor, sunt organe ale producerii de informație, adică ale convertirii unor acțiuni energetice în efecte de ordin informațional. Organele de simț par a fi cazul tipic al producerii de efecte de gen informație din cauze propriu-zis energetice. Pe cazul lor s-ar putea cel mai bine discuta și analiza săgeata prin care sugeram trecerile de la energetic la informațional.

Sub intenția unei așa analize ne-am putea lansa pe teoretizarea momentelor mari ale empiricului: receptare, căi aferente, rețele neuronale centrale. Pe această cale ne-am putea apropia de concluzia că produsele sensibilității – senzații, percepții, reprezentări – sunt fructul tuturor acestor mecanisme. Ne-am mai putea angaja la o discuție mai largă sau mai scurtă pe tema raporturilor reflexe și instincte, reflexe simple și reflexe multicondiționate. Am putea recurge la o prezentare oricât de largă pe temele evoluției filogenetice și ontogenetice a mecanismelor vieții psihice. În acest sens ar putea fi de un real interes o discuție despre raporturile dintre psihic animal și psihic uman. Poate ar fi de un și mai mare interes să urmărim, din perspectivă evoluționistă, raporturile dintre apriori și aposteriori. Pe această cale ne-am putea apropia de concluzia că aprioricul există și că,

de fapt, orice aprioric este rezultatul unui aposteriori, adică a unei experiențe de mult „cimentată”.

Toate aceste posibile incursiuni ideatice rămân în afara paginilor de față. Ne vom centra atenția doar pe ceea ce ar putea viza la modul cel mai direct rolurile sensibilității în a face treceri de la energetic la informațional. Din acest punct de vedere două par a fi noțiunile cheie: „convertire” și „trecere”. Ele trebuie supuse unor anumite explicitări. Ele parcă strigă după câteva precizări:

Mai întâi s-ar impune precizarea că cei doi termeni, cu noțiunile pe care le poartă, sunt și nu sunt cei mai potriviți. Sunt pentru că în lumea cuvintelor și noțiunilor noastre n-am găsit ceva mai bun. Și nu sunt pentru că pot sugera o nedorită neînțelegere. Pot lăsa să se înțeleagă că trecerile în cauză ar fi realmente treceri la un ceva pur informațional. S-ar putea întâmpla ca cei doi termeni să ducă spre ideea că energia și informația ar fi în raporturi de simplă complementare. S-ar putea crea impresia că am putea avea de-a face cu ceva de genul: până aicea energie pură, de aici încolo informație pură. Or, lucrurile nu stau chiar așa. Linia energeticului nu se oprește la porțile organelor de simț. Această linie continuă să fie și continuă să lucreze. Ea continuă să fie în și prin toate mecanismele biofizice și biochimice pe care activitatea organelor de simț le presupune. O cauzare energetică a fenomenelor de ordin psihic – senzații, percepții, reprezentări – și prin aceasta a unor fenomene de ordin informațional avem nu numai din afară, din ceea ce „atacă” organele de simț, dar și dinăuntru, din ceea ce fac și pot face mecanismele neuronale ale întregii sensibilități. Este aici vorba de o cauzare prin mecanisme suport, mecanisme prin care fenomenele psihice prind viață ca fenomene

psihice. Fără aporturile unor complicate rețele de cauze și efecte biofizice și biochimice produsele subiectivității psihice nu pot prinde viață.

Dacă mecanisme esențialmente substanțiale și energetice stau ca temei, ca sursă, ca mediu în și prin care informația ca informație ia ființă, atunci „trecerile” și „convertirile” de care mereu am vorbit sunt doar pe jumătate treceri și convertiri. Altfel spus, și poate mai bine, ele sunt o dublă trecere și o dublă convertire. Avem de-a face cu producerea de către cauze de ordin strict energetic a unor efecte cu o dublă natură. Cauzele energetice care „tulbură” liniștea receptorilor produc un influx nervos, influx care este deopotrivă un ceva și energetic și informațional. Componenta informațională este la drept vorbind un flux de ordinul semnalizării, un flux de semne și de semnale, un ceva care se supune regulilor semiotizării.

În cazul produselor cu o dublă natură, planul propriu-zis energetic cade pe un loc secund dar nu secundar. Cele produse contează ca „știre” despre cele ce se petrec în jur, contează ca informație. Senzațiile, percepțiile și reprezentările sunt de fapt informație despre aspectele de suprafață ale celor din jur, despre ceea ce filozofic se cheamă fenomen sau fenomenalitate. Ele „spun” unui organism, vorbind metaforic, cam în ce fel de ape se scaldă.

Dacă produsele organelor de simț sunt treceri la informație atunci unde sunt triadele fără de care, scriam prin alte locuri, nicio informație nu poate fi?

Aceste triade, dragă Sergiu, pot fi destul de ușor identificate. Să luăm un exemplu simplu, simplu. Să luăm în atenție prezența unui măr și modul nostru de a ne raporta la el.

De la măr, prin organele de simț, mai ales văz, avem fel de fel de senzații – mărime, formă, culoare etc. Senzațiile, în calitate de reflectări a unora din proprietățile exterioare ale mărului, se asociază psihologic în percepția mărului. Că aceasta este prinsă imediat într-o noțiune și într-un cuvânt nu mai contează. Contează doar că, fie și numai pe cazul percepției, putem identifica triada – obiect al reflectării, o primă reflecție și apoi o reflectare a reflectării. În calitate de reflectare a primelor reflectări, percepția devine furnizoare de informație, devine „piesă” care mediază între noi și măr. În această mediere, triada semiozei este și ea prezentă – obiect al semnului, semnul și interpretantul. În numele acestei triade, percepția este semn și/sau semnal, este un ceva care stă pentru altceva și pentru cineva. Dacă percepția în cauză intră și în zonele verbalizării, atunci ea devine „piesă” a unei comunicări. În acest caz, triada comunicării se impune și ea: sursă, canal, destinatar. În numele acestei ultime scheme, ne putem zice nouă sau putem spune altcuiva: „uite ce măr frumos”.

Cu cele zise despre triade și despre prezența lor în producerile de senzații, percepții și reprezentări aș putea considera cam încheiate explicațiile legate de săgeata energie → informație. Aș putea trece la o altă săgeată.

Aș face această trecere dacă n-ar fi o problemă care mi se cam înghesuie sub condei. Este vorba de marea și complicata problemă a trascenderii. Problema este atât veche, pe cât de veche

este filozofia și filozofarea. Nu mă voi putea lansa pe toate fețele ei filozofice și istorico-filozofice. Mă voi rezuma doar la următoarele:

1. Dacă conceptul de informație are vreo valență filozofică, atunci pe un prim loc aş aşeza legăturile lui cu fenomenul transcenderii. Prin aceasta, conceptul își bagă nasul în chiar inima filozofării.

2. Problema transcenderii, dragă Sergiu, este un fel de problemă a problemelor cugetării filozofice. Ea este problema celor trei salturi la un „dincolo”. Saltul de la senzații la obiectul lor, la fenomenalitatea nemijlocită, la ceea ce atingem prin simțuri. Este apoi saltul cognitiv al producerii de noțiuni și concepte, adică saltul la esențele pe care fenomenele le conțin. Saltul pe care-l facem, de pildă, prin noțiunea de om la ceea ce aparține tuturor oamenilor care au fost, care sunt și care vor fi. Și nu în ultimul rând „saltul mortal”, să-i zicem așa, la un „dincolo” de orice lume fizică, adică saltul la ceva metafizic, la vreo ființă ca Ființă, sau la vreo existență ca Existență. Ar fi vorba de un salt la ceva etern, infinit, absolut.

3. Din aceste trei salturi sau trei transcenderi, acum ne-ar putea interesa doar saltul subiectivității perceptive la realitățile pe care le vizează și cu care se confruntă. În alți termeni ar fi vorba despre modul senzațiilor, percepțiilor și reprezentărilor de a se „umple” cu obiectivitate. Este vorba despre modul în care o anume parte a subiectivității noastre devine subiectivitate obiectivă, devine subiectivitate încărcată cu aspecte fenomenale, aspecte care aparțin realității ca realitate. Este vorba de întrebarea dacă senzațiile și percepțiile, în calitatea lor de reflectări își ating sau nu obiectele pe care le au drept sursă și la care apoi ne trimit.



4. Cu privire la această atingere, la această așa-zisă intuire vie au fost și mai sunt formulate fel de fel de puncte de vedere. Două poziții au fost și mai sunt cele mai disputate:

a). Senzațiile sunt „ferestrele” noastre spre lume și ale lumii spre noi;

b). Senzațiile sunt „perdeaua” care ne separă de lume. Ele sunt „carcasa” subiectivității noastre.

Primul punct de vedere a fost afirmat și cultivat de toți aceia care, într-un fel sau altul, s-au așezat de partea optimismului epistemologic, de partea încrederii că simțurile nu ne înșală.

Al doilea punct de vedere aparține aproape prin definiție filozofilor sceptice și/sau agnostice, aparține tuturor subiectivismelor și/sau transcendentalismelor epistemologice și ontologice deopotrivă.

Pe aceste două orientări, cu fel de fel de variante fiecare, nu-ți pot da exepu pentru că m-aș întinde prea mult. Să mă crezi pe cuvânt că ele există și încă se mai confruntă.

5. Dacă ne referim doar la senzații și percepții și dacă dăm crezare optimismului epistemologic, aș îndrăzni să afirm că acest punct de vedere ar putea câștiga în consistență dacă s-ar considera că acestea ar fi nu doar „reflectări” – imagini, copii, reproduceri etc. – ci informație despre realitățile pe care le vizează.

Senzațiile și percepțiile sunt reflectări sau oglindiri, dar reflectări în sens hegelian, adică în sensul de ceva în altceva, de treceri în care se suprimă trecerea, de altul al obiectelor lor. Senzațiile și percepțiile sunt fenomene de relație, ele au sens numai și numai prin trimerile pe care le fac la sursa sau la obiectul lor. Ele apar în lanțuri ale mișcării de reflectare, ca un gen aparte de

reflectări ale reflectărilor. În această calitate, ele sunt veritabile semne și/sau semnale, veritabile forme ale informării și semnalizării.

Prin informația pe care o au și pe care o comunică, ele devin „instrumente” ale viețuirii și supraviețuirii, „piese” ale confruntării cu entropia.

Ca realități subiective neîndoielnice, senzațiile și percepțiile pot fi și ele judecate după regulile adevărului, adică ale corespondențelor cu realitatea pe care o vizează. Urmându-l pe Aristotel, mulți teoreticieni ai cunoașterii au considerat și consideră că problema adevărului se pune doar de la nivelul judecății, doar de acolo de unde facem la modul explicit afirmații și negații cu privire la realitățile pe care le intuim. Dar, aș îndrăzni eu să zic, regula „dacă și numai dacă”, considerată de A. Tarschi – un binecunoscut epistemolog și logician contemporan – ca fiind esențială în definirea și caracterizarea adevărului, se poate foarte bine aplica și senzațiilor și percepțiilor. Judecata sau propoziția „Zăpada este albă”, ne zice Tarschi, este adevărată dacă și numai dacă realmente zăpada este albă. Dar de unde luăm pe acest „realmente”. Oare nu din zona senzațiilor? Din zona și/sau zonele intuirii? Senzația de alb pe care o avem dacă privim o zăpadă proaspătă este așa cum este, adică este ceea ce noi denumim alb, tocmai pentru că realmente, tocmai pentru că prin firescul lucrurilor zăpada este albă.

Adevărul de la nivelul senzațiilor și percepțiilor, adică corespondența lor reflectorie cu realitatea pe care o vizează, reprezintă sursa și temeiul adevărului din toate celelalte constructe ale cunoașterii. Acest temei este mai evident în cazul științelor zise factuale – fizică, chimie, biologie, istorie etc. – și ceva mai

mascat în cazul constructelor realizate de structurile și funcțiunile logicului și matematicului.

În diferențierea acestor două tipuri de cunoaștere se pare că până la un punct neopozitivismul avea dreptate.

Lipsește pct 6

7. Foarte des se zice că lucrurile ca și lucruri și procesele ca și procese ne „trimit” sau ne „transmit” informații despre ele. Se zice că prin organele noastre de simț „primim” sau „culegem” informație. Primim un fel de informație primară, informație care devine un fel de „materie primă” pentru mecanismele propriu-zise ale cunoașterii. Asemenea moduri de a zice sunt destul de neinspirate. Lucrurile ca și lucruri nu ne „transmit” niciun fel de informație. Ele nu ne comunică nimic. Ele pur și simplu sunt și pur și simplu își manifestă în exterior proprietățile pe care în virtutea naturii lor le au. Natura fizică ca și natură nu are nicio informație și ca atare nu are ce ne trimite. Organele noastre de simț, în contactul lor cu lumea fizicului, chimicului, cosmicului, în mare parte chiar și a biologicului, nu „primesc” informație, ci produc așa ceva. Prin așa producere ele aduc informația pe lume. Ele fac primul pas pe căile demutizării realității mute. Informația pe care o avem prin senzații și percepții este până la urmă rezultatul unui prim gest de creație cognitivă.

Și acum, pentru alte genuri de cunoaștere să trecem la o altă săgeată.

### **3.Cauze informaționale → efecte tot informaționale**

Nu-i greu de observat că sub numele acestui subcapitol toată mișcarea condeiului se mută în interiorul a ceea ce ar putea

fi numit lumea informației. De data aceasta lăsăm deoparte orice discuție despre relațiile fenomenelor de gen informație cu exteriorul lor, cu „intrările” și „ieșirile” necesare lor și ne situăm la modul explicit pe cazul raporturilor de la informație la informație.

În acest sens, prima problemă care s-ar putea pune ar fi aceea a existenței sau nu a unor raporturi de gen cauză-efect în interiorul informaționalului. Ar fi aceea a posibilității sau imposibilității de a vorbi despre determinism și/sau determinări și cu privire la realitățile strict informaționale.

„Strict informaționale” este un fel de a zice. Este un fel de a zice deoarece în tot ce am scris despre informație ca informație am susținut că informația nu se autonomizează, nu devine un ceva care să poată exista în sine și pentru sine. Am susținut mereu că informația există numai și numai în și prin suporturi substanțialo-energetice. Atunci când vorbim despre informație în sine, despre ea ca realitate specifică, o facem numai sub condiția că facem abstracție de suporturile și/sau dependențele prin care ea există. Facem abstracție de fizicul tuturor rețelelor prin care ea se mișcă.

După această sfântă precizare să mai spunem că a pune problema cauzalității în zonele mișcărilor de informație ar putea să pară ca fiind o mare banalitate. Cum să nu fie cauzalitate? Cum să nu acționeze și pe aici cauze și efecte? Cum să nu se nască și pe aici ceva nou sub soare? Cum să nu se instituie și pe aici o anume ordine interioară? A nega așa ceva înseamnă a încălca sau a nega universalitatea cauzării, a nega, pentru o mare și întinsă zonă a realității, acțiunea principiului: Ex nihilo, nihil.

Cu toată aparenta banalitate, dragă Sergiu, vom putea observa, ceva mai încolo, că lucrurile nu sunt chiar așa de simple.

Vom observa, de pildă, că așa cum nu-i ușor să confrunți cauzalitatea cu întâmplarea, condiționarea, necesitatea și legea, atunci când este vorba de zonele realității fizice, nu-i deloc ușor și nici banal să vezi cum se confruntă aceeași sfântă cauzalitate cu spontaneitatea, finalitatea și libertatea, atunci când vine vorba despre lumea informației, despre ceea ce se petrece în interioarele ei.

Dar până să ajungem la aceste confruntări să vedem cam ce s-ar putea spune despre cauzalitatea însăși, despre ceea ce ar putea fi ea în mișcările de la informație la informație.

Fenomenul cauzării informaționale ar putea fi ușor urmărit pe oricare din nivelele de viață pe care ea se manifestă specific. La nivel doar biologic, cine mai pune astăzi la îndoială natura esențialmente informațională a marelui fenomen denumit ereditate? Cine mai pune la îndoială că informația genetică a unui genom se prelungește cauzal în toate procesele care asigură perpetuarea unei specii? Din zonele ADN-eului pornesc acele planuri și acele comenzi care fac, ca dintr-o sămânță, dacă-i sunt date condițiile, să răsară drept efect un exemplar al speciei date și nu altceva. Avem aici o cauzare neîndoielnică, una care se supune unor reguli destul de bine știute de biologi, geneticieni, biochimiști sau specialiști în biologie moleculară. Detaliile de acest gen pot rămâne în afara analizelor de față. Ele pot fi de mare interes doar pentru specialiști.

Noi, luând de bune datele lor, am putea afirma, cu mâna pe inimă, că în cazul lanțurilor cauzale care asigură trecerile informației genetice de la o generație la alta, avem de-a face cu mișcări de genul cauze informaționale – efecte de gen tot informațional. Avem de-a face cu un asemenea lanț cauzal încât se

asigură perpetuarea genei, egoismul ei. Că în procesele acestei perpetuări apar surprize, abateri, mutații, mai mari sau mai mici, nu fac decât să întărească regula perpetuării. Continuitățile informaționale presupun și nu pot să nu presupună sau să admită și discontinuități.

Dacă din planul strict biologic ne ridicăm la un nivel existențial ceva mai înalt și ceva mai complicat, la nivelul psihologicului, de pildă, vom putea observa că manifestările de cauzare devin parcă și mai ușor de urmărit.

De când există psihicul ca și psihic, el s-a manifestat în formele lui primare și elementare ca producere de senzații, mai departe și ceva mai complicat, percepții, apoi reprezentări etc. Natura informațională a senzațiilor ca senzații nu prea poate fi pusă sub semnul îndoielii. Orice senzație ca și senzație reflectă o anume proprietate a celor din lumea exterioară și în virtutea acestei reflectări ea informează organismul în cauză cu privire la mediul în care se scaldă.

Atunci când sistemul nervos al unui organism, unui animal, de pildă, are și capacitatea de a produce percepții, adică de a ansambla senzațiile într-o imagine de ansamblu, atunci informația senzațiilor se „mută”, se transferă percepției. În și printr-un asemenea transfer se asigură o mișcare de reflectare a reflectării, de trecere în care se suprimă trecerea. Dacă judecăm asemenea procese din punctul de vedere al unei înlănțuirii cauzale, nu-i deloc greu să observăm și să admitem că informația senzațiilor trece cauzal în informația percepției. Dacă admitem așa ceva, și nu prea văd cum și de ce n-am face-o, atunci tot saltul cognitiv de la senzații la percepții este un salt în care cauze informaționale

produc efecte informaționale. Aceeași situație rămâne valabilă și atunci când devine vorba despre salturile sau trecerile de la percepții la reprezentări și apoi, mai departe, de la reprezentări la noțiuni, cu alte cuvinte, de la sensibilitate la gândire în termeni psihologici sau de la senzorial la rațional în termeni epistemologici.

Bineînțeles că saltul la logic și epistemologic este condiționat în fel și chip. Este condiționat în primul rând de structurile și funcțiunile psihologice ale memoriei. Înainte de a putea fi supusă unor prelucrări ulterioare, informația furnizată de organele de simț, trebuie să nu se stingă sau să se risipească. Ea trebuie conservată. În acest sens poate ar fi de precizat că memoria ca memorie este calea principală a conservării de informație. Din păcate prea multe lucruri despre mecanismele în și prin care creierul nostru nu lasă informația sensibilă să zboare și să se piardă în neant nu prea știm. Știm că facultatea memoriei există, că în anumite forme minore ea există și pe anumite trepte ale psihicului animal și că în forme plenare ea există la nivel uman. Mai știm că ea, în calitate de informație stocată, condiționează esențial toate procesele raționării. Știm sigur că fără memorie n-ar fi gândire.

Dacă adunarea interioară de informație se face mai în adâncuri sau mai la suprafață, dacă ea formează un inconștient sau un subconștient, cum zice Freud, o las pe seama celor care se ocupă de psihanaliză. Nu mă voi băga peste tematica lor. Nu mă voi băga chiar dacă dintr-o așa incursiune aș putea face să curgă multă apă la moara ideii că din cauze informaționale pot țâșni fel de fel de fenomene tot informaționale. Toate răbufnirile unor

informații din mai adâncuri în vise și psihoze se înscriu sub însemnele unei asemenea reguli.

În ordinea de acum a ideilor, ar fi mai de interes să aduc în discuție cea de a doua condiție psihologică a activității gândirii – condiția limbii și limbajului. Că noi gândim cu ajutorul limbii, cu un anumit mod concret de exercitare a limbajului, este atât de la îndemână încât nu mai merită mare discuție. Cuvintele sunt cele care fuzionează noțiunile și ideile. Fără aporturile limbii, gândurile ca și gânduri nu prea pot prinde viață. Dar nici cuvintele nu pot fi ceea ce sunt fără aporturile produselor gândirii. Din ele își iau cuvintele informația, adică sensurile și semnificațiile.

Cuvintele devenite limbă sunt mare componentă a vieții socio-culturale. Viața care, la rândul ei, devine și ea mare condiție a fenomenelor gândirii. Aceasta parcă învește din exterior toate celelalte condiții și le face să lucreze în numele calității noastre de oameni.

Depășind discuția despre condiții, poate că primul lucru care trebuie spus este că gândirea este acea zonă a subiectivității noastre în care se realizează procesările logice de informație. Ca mare proces psihologic, gândirea este în același timp și din aceeași perspectivă un mare sistem de structuri și operațiuni logice. Este puterea sau facultatea raționalității noastre.

Procesele prime, și poate și cele de bază, sunt cele ale abstractizării și generalizării. Ele ar mai putea fi numite și noționării și/sau conceptualizării. Datorită acestora, indiferent de cum le numim, pornindu-se de la informația pe care o au senzațiile și percepțiile noi făurim noțiuni și concepte. Prinse în cuvinte, acestea devin „jucăriile” cu care „se joacă” facultatea noastră de



judecare. „Jocul” cu noțiunile, joc după reguli, reguli când logice, când lingvistice, sau mai bine spus, și logice și lingvistice, conduce la fel de fel de enunțuri – afirmative, negative, conjunctive, disjunctive, de echivalență, de interferență etc. Din acelaș joc, după un alt criteriu, am avea judecăți cognitive, apreciative, proiective etc.

Produsele puterii de judecare ajung apoi, sau ajung în acelaș timp, în mâinile facultății de raționare. În acest caz, după un alt tip de reguli, de la judecățile sau enunțurile denumite premise, mintea noastră construiește raționamente și/sau silogisme. Dacă mișcarea raționării pornește de la premise particulare și face saltul la o concluzie generală, raționamentul e denumit inductiv. Dacă, dimpotrivă, mișcarea gândului face drumul de la general spre particular, atunci raționamentul e deductiv. Mai pot fi și mișcări în acelaș plan de generalitate.

În prelungirea celor zise despre structurile și operațiunile gândirii, mai ales a celor zise despre regulile lor, ar fi de notat, cred eu, dragă Sergiu, că prin toate aceste reguli funcționează o regulă de bază, o regulă a regulilor: „dacă... atunci”. Dacă informația percepțiilor, atunci și informația din corpul sau conținutul noțiunii. Dacă informația și adevărul noțiunilor, atunci și adevărul judecății, dacă informația corectă și adevărul premiselor, atunci se poate ușor paria și pe adevărul concluziei sau concluziilor.

În unele cazuri sau pentru anumite situații ale cunoașterii, regula „dacă... atunci” se complică, se complică pentru a se potrivi mai bine unor situații ale realității. Pentru a se potrivi mai bine pe acolo pe unde cauza pentru a-și produce efectul și/sau efectele are nevoie de un veritabil mănunchi de condiții. Cu alte

cuvinte pentru se a potrivi situațiilor în care cauza este cauză numai și numai sub condiția condițiilor ei. Această complicație face ca regula să devină și mai strică și mai severă. O face să devină „dacă și numai dacă”. Adică o face să devină legea logică a rațiunii suficiente. Această lege este atât de mare încât a fost folosită în chiar definirea și caracterizarea adevărului.

A.Tarschi este cel care ne-a învățat că o construcție ideatică este adevărată „dacă și numai dacă” ea este neîndoielnic acoperită de realitatea pe care o vizează. Construcțiile mentale sunt adevărate și prin aceasta și informative „numai și numai dacă” ele au susținerea onticului la care se referă.

Dacă regulile de genul „dacă... atunci” și „dacă și numai dacă” sunt regulile de aur ale logicului din capul nostru, atunci putem cu destulă ușurință observa că aceste reguli sunt luate din zonele cauzalității în genere. În cazul oricărei cauzări dacă există cauza, există și efectul sau efectele ei. Dacă există efectul, atunci pe undeva sau cumva trebuie să fie și cauza sau cauzele acestuia. Structurile „dacă... atunci” și „dacă și numai dacă” sunt structuri pe care le putem ușor identifica în toate cazurile de cauzare de care am vorbit până acum: cauze energetice → efecte energetice, cauze energetice → efecte informaționale, cauze informaționale → efecte tot informaționale.

Faptul solidarității și/sau unității dintre cauzalitatea ontică și cea logică a fost bine surprins de Heidegger atunci când scriind despre „esența temeiului” a afirmat negru pe alb că principiul leibnezian al rațiunii suficiente nu este doar „logic”, ci și „metafizic”. Am scris despre aceasta câte ceva și pe undeva mai sus așa că nu mai insist.

Să revin la fenomenele gândirii, la „jocurile” acesteia de a noțională, judeca și rațională. Să revin pentru a scrie că tot rostul cognitiv al acestor „jocuri” este acela de a depăși fața fenomenalității lucrurilor și de a ajunge cumva la esența și/sau esențele acestora.

Că în lume există dedublarea în ceva care se vede cu ochii organelor de simț și un ceva care parcă se ascunde acestora pare a fi un fapt neîndoielnic. El a fost recunoscut de aproape toți marii filozofi și de aproape toate marile orientări filozofice. A fost negat doar de două orientări – fenomenologie și existențialism. Fiecare, din alte motive și cu alte consecințe, consideră că „dincolo” de fenomenalitate nu mai există nimic. Fiecare dizolvă esențele în chiar țesătura fenomenelor. Esența este însăși existența, ne spune Sartre într-o teză a filosofiei sale.

Devine foarte discutabilă toată această dizolvare dacă ne gândim la faptul că dacă există mere trebuie să existe și măr. Să existe și acel ceva care se află în și prin toate merele care au fost, care sunt și care vor fi. Există în lume mănunchiuri de proprietăți care instituie clasele de lucruri, speciile și genurile acestora – mere, pere, fructe, legume, viață, moarte, aur, oameni, popoare, soare, stele etc. Există asemenea proprietăți chiar și pentru individualități. Există un ceva necesar și general, un ceva care-l caracterizează doar pe Sergiu Grosu. Acest ceva face ca el să nu fie confundabil cu nici unul din colegii lui.

Dând crezare esențiaștilor, să-ți mai scriu, dragă copile, că dedublarea fenomen-esență ar mai putea fi dovedită și prin invocarea macrostructurii procesului cunoașterii, prin invocarea unităților și opozițiilor senzorial și rațional. Tocmai pentru că în

lume există și esențele, în cazul nostru structurile percepției au fost suplimentate cu cele ale gândirii. Simpla percepere s-a dovedit a nu fi suficientă. Structurile și operațiunile gândirii sau raționării s-au născut în procesul antropogenezei tocmai pentru a putea face față necesității, generalității și legii, pentru a putea atinge cognitiv lumea esenței și/sau esențelor. Prin această atingere, facem de fapt cea de a doua mare transcendere cognitivă, transcenderea la ceea ce nu se poate percepe, ci se poate doar gândi.

De fapt, abea prin această a doua transcendere omul se afirmă ca un veritabil subiect epistemologic. Abea sub condiția ei putem vorbi de cunoaștere în sensul propriu al cuvântului. Abea acum facem ca lucrurile în sine să devină lucruri cognitiv pentru noi. Abea cu această a doua transcendere ajungem să ne apropiem regularitățile cauzale și legice ale celor existente undeva și cumva dincolo de noi, dincolo de orizonturile subiectivității noastre. Abea prin transcenderea la esențe ne producem informația necesară existenței noastre specifice. Abea prin producerea de adevăruri ale cunoașterii comune și apoi, pe o treaptă mai înaltă, ale cunoașterii științifice ajungem să trăim după măsurile umanului. Dacă în primul caz ne generalizăm datele experienței cotidiene, în cel de al doilea supunem procesărilor logice și matematice date ale experimentării.

Dacă omul nu poate trăi după măsurile sale cu datele primei transcenderi – transcenderea la fenomenalitate – el nu poate trăi în aceleași măsuri nici cu datele celei de a doua. El o vrea și pe a treia. Nu-i mulțumit cu raportarea cognitivă la esențe, el vrea și esența esențelor. Vrea să știe ce-i esențialitatea. Pentru mintea lui nu-i suficientă cunoașterea cauzelor, el vrea și

cauzalitatea, ba și o cauză primă sau o cauză a cauzelor. El nu vrea doar cunoașterea generalului din lucruri, din idei, din viața oamenilor, el vrea să știe dacă nu cumva în și prin general mișună și universalul. El nu se mulțumește doar cu adevăruri, vrea să știe și ce-i adevărul. El nu poate evita marile unități și marile opoziții: materie și spirit, natură și cultură, necesitate și libertate, viață și moarte etc. Omul vrea să surpindă cognitiv nu numai posibilul, vrea și imposibilul. Vrea să atingă infinitul, eternitatea, absolutul.

Toate acestea sunt treburi ale celei de a treia transcenderi – transcenderea filozofică. Ar fi vorba de transcenderea cognitivă la metafizic, la atingerea onticului în toată ontologia lui.

În realizarea unei asemenea atingeri, gândirea filozofică recurge la extrapolări și la bună speculație. Recurge la demersuri ale rațiunii și raționalității. Ca regulă, filozofia construiește în prelungirea datelor mari ale cunoașterii științifice și a marilor date ale experienței istorice.

În căutările infinitului, eternului și absolutului se poate însă foarte ușor și rătăci. Se pot părăsi căile raționării și raționalității și se poate ajunge pe cele ale imaginării și credinței. Se poate ajunge pe căile care au dus și care mai duc la toate religiile de pe pământ. Ca forme ale celei de a treia transcenderi, religiile ca religii sunt demersuri cognitive și atitudinale eșuate.

Procesările cognitive de informație, indiferent de formele și nivelele lor, se îngemănează cu cele apreciative. Noi ne raportăm la lume, la lumea din afară și la aceea din interioarele noastre, nu numai epistemologic, ci și axiologic. Avem nevoie și de un filon al valorizării. În numele acestuia, introducem peste tot, dar absolut peste tot și „accente apreciative”, cum zice L. Blaga.

Pe lângă faptul că asemenea accente pot viza chiar adevărul sau și adevărul, ele mai vizează toate valorile în calitatea lor de valori. Vizează tot ce zicem și ce gândim atunci când e vorba despre bine și rău, frumos și nefrumos, drept și nedrept, democrație și nedemocrație, plăcut și neplăcut, dulce și amar etc. Prin tot acest sistem de aprecieri ne asigurăm nevoile de moralitate, de poezie, de confort în viața publică și în viața privată. Ne asigurăm climatul care ne permite să trăim nu numai după legile științei dar și după cele din diferitele zone ale culturii.

Din îngemănările datelor de gen cunoaștere cu cele care țin de domeniile aprecierii se nasc, ca regulă, stările noastre atitudinale – emoții, sentimente, pasiuni. Se nasc toate cele care ne fac să iubim și să urâm, să ne fie teamă sau să nu ne temem de nimic, să ne descurajăm sau să sperăm, să trăim după regulile optimismului sau pesimismului. Să trăim după regulile sisificalui sau prometeicului din noi.

Din date ale cunoașterii, aprecierii și atitudinii se nasc cele ale subiectivității proiective. Niciodată nu suntem prea mulțumiți de ceea ce suntem sau de ceea ce am făcut. Mereu și mereu vrem ceva mai mult. Nu ne este destul cu ziua de azi, mereu și mereu o vrem și pe aceea de mâine. Trecutul și prezentul nu mai prea interesează pentru că le-am prins; viitorul este întotdeauna mai de interes. De aceea trăim mereu sub „presiunile” și „chemările” viitorului. Din acest punct de vedere, existențialismul – de gen Heidegger și de gen Sartre – parcă are dreptate. Suntem un permanent proiect. Suntem ceea ce suntem în măsura în care suntem întru viitor. Incursiunile mentale întru viitor, întru proiect,

întru ziua de mâine, se cheamă cu un singur cuvânt scopuri. În ele se concretizează speranțele, idealurile și visurile la figurat.

Sub raport informațional, scopurile sunt informație despre și întru viitor. Sub raportul cauzalității, ele sunt cauze de tipul finalității. Dar despre aceste raporturi ceva mai târziu.

Deocamdată să mai zăbovesc puțin în jurul celor de mai sus și să încerc câteva gânduri cu un caracter mai general. Aceste gânduri aș vrea să fie de sinteză dar să nu fie luate drept concluzii și nici drept rezumat.

Aș preciza mai întâi că dintre toate „jocurile” minții noastre de-a informația și cu informația, de-a ideile și cu ideile, jocul cel mai de seamă este cel de-a cunoașterea. Toate celelalte „jocuri” – cu valori, cu atitudini, cu scopuri etc. – se mișcă în jurul a ceea ce sunt ideile cu valoare de adevăr. Adevărurile ca adevăruri reprezintă zona nucleară sau axială a tuturor celorlalte stări de conștiință. În orice judecată de valoare, în orice fel de iubire, în orice proiect este și trebuie să fie un anume grăunte de adevăr, de informație propriu-zis cognitivă. Dacă în și prin produsele de gen cunoaștere avem de-a face prin excelență cu un fel al nostru de a ne mișca în jurul realităților din jur – lucruri, fenomene, procese etc. – în și prin valori, iubiri, scopuri parcă ne mișcăm în jurul propriului nostru soare. Dacă în și prin adevăr sau adevăruri realitatea ca realitate își impune măsurile ei, în și prin aprecieri, atitudini, proiecte parcă vrem ca noi să-i impunem realității măsurile noastre. Oricum, în zonele binelui, frumosului, iubirilor, ca să ne referim doar la ele, cotele de subiectivitate sunt nu numai mai conturate dar și de altă factură.

În aceeași ordine a intențiilor poate ar mai fi de notat că tot ceea ce înseamnă adevăr, iubiri, valori, scopuri constituie împreună, într-o fantastică unitate și diversitate, universul complicatei noastre subiectivități. În instituirea ei, pe lângă cele de mai sus, roluri mari și roluri deosebite au, așa cum sugeram și prin alte locuri, memoria și limbajul. Acestea susțin, și din interior și în exterior, tot ce este spiritualitate. Fără aporturile acestora, toate cele de mai sus nu s-ar putea constitui într-o mare și esențială conștiință de sine. Parcă pe umerii lor se așază judecata judecăților: Eu sunt Eu. Eu sunt cineva și sunt altcineva decât tot restul. Eul ca Eu este punctul de sinteză al întregii noastre subiectivități, este punctul de sprijin al întregii noastre existențe specifice. Nu prea știm dacă în lumea animală funcționează ceva de genul „Eu sunt Eu”. Dacă funcționează, atunci doar la modul instinctivității. Noi suntem o subiectivitate de altă clasă, una de genul conștiinței și conștienței deopotrivă. Suntem o subiectivitate care se afirmă ca atare, care-i sigură de sine și de existența ei. Noi suntem conștiință de sine.

O altă idee cu un anume caracter general, idee care nu poate lipsi în contextul de față, ar fi ideea că toate modurile instituirii stărilor de conștiință – idei, sentimente dorințe, norme, idealuri etc. – și în toate relațiile lor, în ciuda tuturor spontaneităților și libertăților, funcționează regula după care numai dintr-un anume ceva se poate naște un altceva. Numai că în lumea stărilor de conștiință acel ceva – cauză și acel ceva – efect sunt fenomene care prin statutul și rolul lor sunt moduri de a fi ale informației. Universul subiectivității noastre crește în lărgime, înălțime și adâncime după regula de la informație la informație,



regula cauze informaționale efecte tot informaționale. Numai din idei date se nasc alte idei. Numai din adevărul judecăților premise se naște adevărul concluzie. Numai în prelungirea unor informații cognitive se pot forma și pot funcționa cele cu conținut normativ, apreciativ, atitudinal etc. Din veritabilele mănunchiuri de cunoaștere, de atitudine și de apreciere se cristalizează zonele de interese. Interesele ca interese se concretizează în scopuri. Și de aici nu mai este decât un pas până la acțiune. Dar odată cu aceasta suntem deja pe căile ieșirii conștiinței din sine, ruperii carcaselor subiectivității afirmării acesteia în lumea propriu-zisă a fizicului. Pentru această ieșire și această afirmare trebuie părăsită regula de la informație la informație și făcută trecerea la o altă regulă.

#### **4. Cauze informaționale → efecte energetice**

Atunci când am scris despre informație din perspectiva raporturilor acesteia cu energia mereu și mereu am afirmat, și încă la modul subliniat, că informația nu poate fi redusă la proprietăți ale energiei. Ba mai mult, am subliniat că ea nu are forță, că luată în sine ea nu poate face nimic. Afirmam, de pildă, că doar cu ajutorul gândului nu se mișcă în lume nici măcar un fir de praf.

După atâta insistență asupra ideii și asupra faptului că informația este o mare neputință, iată că acum fac din ea cauză a unor efecte de gen energetic. În acest caz, nu cad oare în păcat? Nu intru în conflict cu cele zise despre rolurile informației, despre faptul că ea nu poate decât să elimine incertitudini?

Intru și nu intru. Intru deoarece realmente informația este un ceva fără forță, în sensul fizic al termenului. Ea nu poate face ceea ce face energia. Aceasta e în stare să mute munții din loc.

Informația însă, luată în sine, așa ceva nu poate. Nu intru însă în nici o contradicție deoarece forța informației stă în altceva. Stă în a informa, în a elimina incertitudini și în a produce, prin aceasta, alternative de conduită. Ea este forța care produce și care asigură particularitățile vieții. Ea face ca sistemele viului să se echilibreze în interior și cu exteriorul. Ea face ca viața să fie viață. Niciunde informația nu se produce de florile mărului, ea se produce pentru a deveni instrument al viețuirii și supraviețuirii, pentru a fi mijloc al luptei cu amenințările entropiei.

Pentru a putea „lucra” antientropic, informația trebuie să iasă din sine, să-și depășească statul neputinței și să „iasă” în lume. Bineînțeles că această ieșire se face în forme și grade diferite.

În unele cazuri și pe unele trepte ale vieții, informația se manifestă în interior ca excitabilitate și în exterior ca reacția specifică. Cu așa ceva avem de-a face de pildă, atunci când un virus își sesizează mediul și când își pornește „motoarele” înmulțirii sau când membrana unei celule îi semnalează întregului corp celular mediul în care se află și în care trebuie să-și regleze adaptarea. Pare uimitor că o sămânță își „măsoară” temperatura solului ca să-și poată declanșa procesele încolțirii. Nu mai puțin uimitor e faptul că toate ramurile pădurii „așteaptă” cu răbdare venirea primăverii – ploii, luminii, căldurii – ca să-și poată porni mecanismele înverzirii.

În toate aceste cazuri, ca și în multe, multe altele, semnalizarea condițiilor de mediu se manifestă în afară ca reacții specifice.

Procesele ieșirii informației din sine, din „laboratoarele” producerii și înmulțirii ei, se complică foarte mult pe treptele psihicității. Aici informația îmbracă hainele subiectivității. Pentru a ieși din aceste haine și pentru a ajunge în zonele propriu-zise ale realității, evoluția firească a lucrurilor a inventat două căi: comunicarea și acțiunea.

Aceste două căi, când separat, când împreună, nu ne lasă să fim monade leibniziene, închise în noi și mereu suficienți nouă, ci să fim sisteme deschise, deschise față de lucruri și mai ales deschise față de alții.

Nu voi îndrăzni să pun în discuție aceste deschideri în toată extensiunea și complexitatea lor. Mă voi referi doar la ceea ce are legătură cu formele cauzalității și mai ales, cu forma care vizează o mișcare de la informațional la ceva preponderent energetic.

Din acest punct de vedere, adică al legăturilor cu formele cauzalității, despre comunicare aș fi putut vorbi foarte bine și atunci când am avut în atenție cauzările de la informație la informație. Și aceasta în virtutea faptului că, până la urmă, orice comunicare este emiter, transmitere și recepționare de semne și/sau semnale, cu un cuvânt de informație. Legea legilor oricărei comunicări este să asigure, fără perturbații, un anume transfer de informație de la o anume sursă la un anume destinatar. Că un asemenea transfer este o mișcare de la o informație cauză la o informație efect este aproape de la sine înțeles. Numai că, la o analiză mai atentă, vom putea observa cu ușurință că tocmai în numele realizării ei efective, presupune condiția unei duble convertiri: Convertirea unui conținut

informațional în realități propriu-zis energetice și apoi reconvertirea acestora în conținuturi informaționale.

Nu prea știm cum stau lucrurile cu aceste convertiri atunci când este vorba de comunicările pe scară animală. Știm ceva mai mult și mai multe atunci când este vorba de sfânta comunicare inter-umană. Știm, de pildă, că în acest caz, orice act de genul comunicării presupune cel puțin următoarele momente structurale și funcționale: intenția și/sau scopul comunicării, voința realizării ei, alegerea căilor necesare, decizia pentru calea cea mai bună, emiterea comenzilor pe canalele necesare, realizarea efectivă a acestor comenzi. Ca această realizare să fie tot timpul ținută sub control, adică să se poată urmări conformitatea cu scopul, intră în joc fel de fel de mecanisme feed-back.

Fără a intra în psihologia și/sau neurofiziologia vreunuia din aceste momente aș reține că atunci când este vorba de alegere se pune în balanță alternativa: verbalizare sau scriere. Dacă verbalizare, atunci comenzile sunt trimise pe căile care fac „jocul” corzilor vocale. În cazul scrierii se pun în mișcare toate cele necesare mânăuirii unui condei.

Ar mai fi de reținut că și într-un caz și în altul avem de-a face cu comenzi informaționale care conduc la efecte energetice. Și tremurul corzilor vocale și mișcarea mâinii sunt realități ce aparțin lumii fizice. Este nevoie de așa efecte deoarece numai sub condiția lor conținuturile comunicării pot ajunge de la sursă la destinatar. Numai așa pot fi învinse distanțele de timp și de spațiu dintre cel care comunică și cel vizat să primească comunicarea. Numai sub condiția unor codificări esențialmente energetice două subiectivități pot face schimburi de informație.

Ar mai fi de afirmat că prin unele din obiectivizările subiectivității se formează lumea pe care o numim simplu univers al culturii, univers fără de care în nici un caz n-am putea fi ceea ce suntem.

Aicea, dragă Sergiu, mi s-ar deschide larg porțile unui mare capital de filozofie a culturii. Nu mă voi băga în problemele lui. Nu-ți voi scrie nici un cuvânt despre formele mari ale culturii și nici despre valorile din interiorul lor. Nu mă voi băga nici în disputele despre câtă materialitate și câtă spiritualitate se amestecă în aceste valori. Nu voi intra nici în complicata problemă a ierarhizării valorilor, a raporturilor dintre adevăr și valori, valori și interese etc.

Cu referire la tot câmpul culturii voi spune doar două, trei lucruri din perspectiva conceptelor pe care până acuma le-am urmărit.

Din perspectiva conceptului de informație mi-aș exprima mirarea că filozofii contemporani ai culturii evită angajarea valențelor lui explicative. Li se pare că e un concept prea mic pentru un univers așa de mare. Nu este vorba de a le reproșa așa ceva acelor care au gândit și care au scris pe vremurile precibernetice ale gândirii, ci de cei care aveau la îndemână conceptul în accepțiunile lui contemporane.

Spre deosebire de cei care au rezerve față de concept, aș vrea să afirm fără nicio teamă că voi greși, că tot universul culturii este un mare univers informațional, univers în care informația și semnificația mereu și mereu se îngemănează.

Nu-i vorba doar de a înțelege rolul calculatorului în toate mișcările contemporane ale culturii, ci de a vedea în orice „piesă” a culturii un fenomen informațional.

Începând cu marele fenomen al limbii, ca fenomen axial în orice mișcare de gen cultural, poate este cazul să depășim perspectivele doar semantice și/sau semiotice și să ajungem la explicațiile pe care le poartă cu sine perspectiva cibernetică.

Dar nu numai limba trebuie adusă sub cupola explicativă a ideii de informație, ci fenomenele culturii în toată amploarea și generalitatea lor. Ce sunt muzeele și expozițiile dacă nu depozitări și expuneri de informație? Ce sunt cărțile și bibliotecile? Ce sunt bisericile și catedralele? Oare nu sunt depozitări de informație îngemănată cu fel de fel de semnificații?

Toate „piesele” culturii sau ale unei anumite culturi ar putea fi foarte ușor gândite prin prisma triadei de triade pe care informația ca informație o presupune. O urmă arheologică nu este oare o reflectare a unor momente istorice demult apuse? Perceperea acesteia într-un muzeu nu este oare o reflectare a unei reflectări, nu este un fel al nostru de a ne raporta cognitiv sau informativ la realitatea pe care piesa o vizează?

Toate, dar absolut toate „piesele” culturii sunt realități cu o dublă natură, sunt materie impregnată cu spiritualitate specific umană. Toate, dar absolut toate aceste „piese” sunt, cu un cuvânt, purtătoare de informație.

Toate „piesele” culturii ca și cultură sunt memoria noastră externă. Existența specific umană se așază, de fapt, pe trei forme sau tipuri ale cumulării de experiență: ereditate, memorie și cultură. Aceasta din urmă ne permite să nu luăm orice demers

cognitiv sau acțional de la început, ci să ne folosim la modul afectiv de cele câștigate de generațiile anterioare.

În favoarea ideii că fenomenele culturii sunt prin excelență fenomene de ordinul informației mai pledează și faptul că ele pot fi foarte ușor privite ca forme ale negentropiei potențiale, forme care-și așteaptă ca odată și odată să fie convertite în negentropie eficientă.

Din punctul de vedere al conceptului de cauzalitate, cu referire la întinsa zonă a culturii s-ar putea scrie cel puțin următoarele:

1. Ca mare formă a comunicării – la mare distanță și mai ales peste generații – cultura se supune cauzal, mai întâi, unei mișcări de la informațional la energetic. De la stări ale spiritului la stări ale materiei.

2. În aceeași calitate, calitatea de a fi formă de comunicare, mișcărilor culturii presupun, așa cum sugeram și pe undeva mai sus, și mișcări de la informație la informație. O carte contează prin informația pe care o poartă și nu prin hârtia cu care am putea face focul.

3. În numele funcționalității lor, piesele culturii se mai supun cauzal și unei mișcări de la energetic la informațional. O carte pentru a fi carte trebuie citită. Altfel... Piramidele ca piramide trebuie vizitate. Altfel... Orice piesă materială de ordinul culturii trebuie respiritualizată. Peste o catedrală trebuie să sufle credința credincioșilor, credință fără de care orice catedrală rămâne a fi piatră peste piatră. În toate aceste cazuri, însă, nu avem de-a face cu o veritabilă producere de informație, ci doar cu o veritabilă decodificare a unei informații date.

Ca regulă, orice „piesă” de genul culturii, pentru a fi ceea ce este trebuie să treacă printr-un „joc” dublu, jocul materializării unei spiritualități și apoi, cel al respiritualizării unei materialități.

Dacă produsele de gen cultură sunt prin excelență hrană pentru spirit, în obiectivările subiectivității mai avem și un alt gen de produse, produse care, prin natură și rol, sunt destinate nevoilor noastre fizice – hrană, adăpost, sex.

Pentru toate acestea nu-i suficient să gândim și să comunicăm, trebuie să acționăm.

În multe privințe macrostructura actelor noastre acționale seamănă cu aceea a actelor comunicării. Găsim și pe aici momentele cunoașterii, elaborării de scopuri, de proiecte, de alegeri, decizii, comenzi, execuții și nu în ultimul rând control al executării. Toate acestea, însă, sunt încărcate cu alte conținuturi și conduc la cu totul alte rezultate.

Fără a întinde prea mult vorba, aș reține că obiectivările de gen acțiune au nevoie de o mai mare și mai bună întemeiere cognitivă. Acțiunile ca acțiuni au mare nevoie de adevăr, de idei care să aibă o cât mai strânsă corespondență cu stările de fapt ale realității. Succesul oricărei acțiuni stă în adevărul pe care-l presupune și pe care-l încorporează în rezultate. Succesul acțiunilor și este, până la urmă, dovada dovezilor că lucrurile stau așa cum le-am surprins la modul cognitiv. Dacă prin cunoaștere lucrurile în sine, adică în onticul lor, devin lucruri cognitive pentru noi, prin acțiune sau prin produsele acțiunii ele devin lucruri efectiv pentru noi.

Într-un al doilea rând, aș reține că în cazul acțiunilor trebuie să avem alte forme ale proiectării și/sau prefigurării



rezultatelor. Totdeauna construim în minte, înainte de a face ceva *in re*.

Dacă și animalele își fac proiecte și planuri înainte de a recurge la o anumite acțiune nu prea știm și nu prea văd cum am putea ști. Nu prea cred că am putea afla dacă și cum anume un animal flămând își prefigurează prada cu care și-ar putea stămpăra foamea sau cum și-ar putea imagina partenera cu care ar urma să se cupleze. În acelaș timp, însă, nici nu-mi vine să admit că în cazul unor asemenea acțiuni, animalul acționează doar orbește și doar din aproape în aproape. Îmi vine să admit că în vreun fel oarecare și animalele, cel puțin unele din ele, au în zonele subiectivității lor forma sau chipul pradei pe care o caută.

Dar să nu mai speculăm. Să rămânem la cazul om, caz în care știm sigur că de fiecare dată acționăm având în minte rezultatul acțiunilor pe care le inițiem.

Pentru economia tematică a acestor pagini, de cel mai mare interes rămân cele legate de realizarea propriu-zisă a acțiunilor. Ar fi vorba de punerea în mișcare a structurilor și funcțiilor care asigură la propriu ieșirea subiectivității în lume. Realizarea acțiunilor ca acțiuni aparține lumii și nu doar gândurilor, aparține realității fizice ca realitate fizică. În zona acțiunilor, mai mult decât în oricare alta, stări ale spiritualității iau chipul unor materialități. În cazul acestor materialități nu mai avem de-a face cu lucruri cu o dublă natură – ca în cazul comunicării, de pildă, – ci doar cu lucruri care sunt doar ceea ce sunt. Produsele acțiunilor ca acțiuni sunt „locuitori” ai lumii substanțialo-energetice și nimic mai mult. Ele sunt și devin „piese” ale vieții noastre tocmai prin ceea ce sunt ca realități în sine. Semnificația lor nu mai e una culturală, ci strict biologică. Ele nu mai funcționează ca semne, ci ca bunuri ale vieții

cotidiene. Ele se consumă la propriu și nu la figurat. În cazul lor nu mai funcționează regula dedublării – a fi ceva și a fi și altceva.

În numele producerii unor asemenea realități, din zonele spiritualității noastre pornesc comenzile necesare împlinirii de scopuri, alegeri, decizii, proiecte. Pornesc pentru a ajunge la structurile acțiunii propriu-zise. Din diversitatea acestor structuri de primă și primă importanță sunt cele ale motricității. În și prin ele ne asigurăm hrana, ne facem adăposturi și ne căutăm împlinirile de sex.

Preluat din scară animală, aceste nevoi fundamentale ajung să fie economie și bucatărie, casă și sat, iar pentru nevoile de sex, iubire, căsătorie, familie.

În oricare din aceste linii ale vieții se angajează prin excelență structurile sistemului muscular. Prin el ajungem să ne mișcăm în lume și să schimbăm câte ceva în treburile ei.

Fibra musculară, ca s-o invocăm doar pe ea, este principalul punct de sprijin al ieșirii noastre în lume. Ea este motorul motoarelor vieții în general și vieții noastre în special. Este singurul motor care se pune în mișcare cu de la sine „benzină” și direct după poruncile subiectivității. Este motorul care convertește direct comenzi ale psihicității în realități curat energetice. Fibra musculară este locul locurilor în care cauze informaționale produc efecte de gen energetic, efecte care nu mai au o dublă natură, ci care sunt doar ceea ce sunt. Fibra musculară, așezată mai ales în structurile mâinii, convertește negentropiile potențiale din mintea noastră în negentropii eficiente, în negentropii care ne permit realmente să ne luptăm vremelnic cu presiunile entropiei. Mâna dă viață substanțială și energetică

dorințelor noastre de supraviețuire. Nu prin sine, ci numai prin intermediul mâinii, creierul devine ceea ce este și ceea ce în numele vieții trebuie să fie – producătorul cel mai înalt de informație. Fără aporturile mâinii, această producere nu e nimic sau aproape nimic; nu poate face nimic în ordinea lucrurilor. Creierul și mâna sunt două „ustensile” ca să folosim un termen heideggerian, care numai împreună sunt ceea ce sunt și fac ceea ce fac. Numai împreună au produs lumea culturii și civilizației. Împreună au făcut cartea și lopata, roata și săgeata. Au făcut tot ceea ce n-ar fi fost să fie fără modul nostru de a gândi și de a acționa.

Și totuși, și totuși. Până la urmă în ce constă „forța” cauzală a informației? Până la urmă care i-ar putea fi „puterile”? Am pus paranteze pentru a atrage încă odată atenția că informația ca informație, în oricare din formele ei – genetică, psihică, cognitivă – nu este forță în sensul propriu al termenului. Luată în sine, ea nu lucrează precum energia. La propriu ea nu construiește și nu dăruiește. La propriu e o mare neputință, așa cum am mai zis. În numele neputințelor ei, noțiunea de câine nu mușcă și noțiunea de bombă nu explodează.

Dintr-o perspectivă teoretică mai largă s-ar putea zice că informația nu are menirea de a face din sine și prin sine vreo schimbare efectivă în treburile lumii. Sarcina unor așa schimbări rămâne în seama energiei. În ciuda unei așa mari situații, informația este și rămâne o foarte mare forță. În seama ei rămâne forța informării. Printr-o așa forță, informația face din neviață viață. Ea ridică procese doar fizice la rangul de procese biofizice și biochimice. Le dă acestora o înfățișare biocibernetică. Informa-

rea ca informare este o forță incomensurabilă. Pe umerii ei se așază și se ridică tot edificiul biosferei – fitosfera, zoosfera și nu în ultimul rând sociosfera.

Puterea mare a informării, adică a producerii și utilizării de informație, se desface în puterile care-i sunt direct subordonate. Se desface în puterea sistemelor viului de a-și sesiza sau semnala condițiile de mediu, de a-și reduce incertitudinile, de a-și identifica alternativele de conduită, de a alege și de a decide, de a emite comenzi și nu în ultimul rând de a ține sub control toate momentele acțiunii.

Toate cele subliniate sunt puteri ale informării. Ele ne spun limpede cam ce poate și ce nu poate face informația. Ea nu poate muta munții, dar poate analiza, decide, comanda și controla mutarea unui munte dacă aceasta se va dovedi necesară.

Cu toate cele subliniate aș putea considera că am pus de două ori punct. Am pus punct la toate cele zise despre cauzalitatea de tip de la ceva esențialmente informațional la efecte curat energetice. Și am pus un al doilea punct la toate cele zise despre cele patru tipuri sau forme ale cauzării, tipuri sau forme definite și caracterizate după criteriul unităților și opozițiilor informație și energie, energie și informație.

### **Cauzalitate și finalitate**

Analiza raporturilor dintre informație și cauzalitate nu se poate rezuma doar la definirea și caracterizarea celor patru tipuri de cauzare. Altele decât cele ale lui Aristotel.

În prelungirea analizelor de mai sus trebuie adusă în discuție și marea și complicata problemă a raporturilor dintre cauzalitate și finalitate. Și aceasta, în virtutea faptului că ideea de

informație, în accepțiunile ei noi, pune într-o lumină nouă și tot fenomenul finalității.

Și în vremurile mai vechi și în cele mai noi, caracteristica finalității a fost gândită în două moduri interdependente. A fost și este gândită, mai întâi, ca armonie și/sau armonizare a tuturor subsistemelor unui sistem viu, armonizare care să asigure sistemului caracteristicile întregului. Fascinează pe oricine potrivirile care există între organele unui organism și funcțiunile pe care trebuie să le îndeplinească. Fascinează de pildă, potrivirea mușchilor unei feline cu nevoile de a prinde și de a supune o hrană. Fascinează pe oricine armonia dintr-un mușuroi sau dintr-un stup de albine.

În cel de al doilea mod de a gândi finalitatea, și acesta mi se pare cel mai important, este raportarea finalității la mișcare spre țintă, spre un ceva care urmează să fie. Dacă te uiți la orice fel de mișcare din lumea viului parcă poți identifica cu mare ușurință că ea duce spre o singură țintă – viața. Finalitatea finalităților oricăror manifestări ale vieții este de oricând și este pe oriunde viața însăși. În toate manifestările sale, viața se are pe sine nu numai drept obiect, ci și drept rezultat, drept țintă. Această simplă și fantastică situație parcă vrea să contrazică toate acele filozofii care văd în toate mișcările viului o mișcare întru moarte. Or, viața ca viață nu are nicio altă țintă decât aceea a vieții. Cred că acest fapt l-a avut în vedere Spinoza atunci când a scris că „Înțelepciunea filozofică nu constă în a medita asupra morții, ci asupra vieții”<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Louis Bounoure, *Déterminisme et finalité*, Flammarion, Paris, 1957, p. 13.

Într-o bună parte a literaturii biologice și filozofice se consideră că orice mișcare spre o anumite țintă înseamnă realizarea unui scop. În aceste cazuri, scopul pare a fi elementul definitoriu al oricărei finalități. Ba, uneori, scopurile sunt definite și caracterizate în termeni ai finalității specific umane. Se vorbește de anticipări, de voință, de conștiință, de suflet. Ba uneori se scrie chiar că „Psihicul începe cu viața însăși”, că „Ființa organizată este scop și mijloc deopotrivă”<sup>94</sup>. În acest ultim sens se invocă numele lui Kant.

În și prin asemenea considerații, caracteristici ale unor forme mai înalte de organizare biologică sunt extinse și pe acolo pe unde ele n-ar trebui extinse. Se încalcă, în acest fel, anumite măsuri ale lucrurilor. Se încalcă măsura că nu numai conștiința de sine, dar nici măcar subiectivitatea psihică nu s-a născut odată cu viața. Se uită că finalitatea are și forme prepsihice și preconștiente de manifestare.

Pentru a putea pune în joc o anumite măsură a lucrurilor, aș îndrăzni să diferențiez patru forme sau tipuri mari de finalitate. Unele însoțite altele complet neînsoțite de psihism și de înalte stări de spirit.

1. În acord cu întinse pagini de literatură, am putea vorbi fără rezerve de existența unor finalități de tip program sau programare. În cazul sistemelor biologice, această finalitate ia forma marelui fenomen al eredității. În cazul unor genuri de mașini, genuri denumite calculatoare, ia forma softului. În primul caz, programele finalității sunt autopro-

---

<sup>94</sup> Idem, p. 212 și 239.

grame, sunt programe produse și întreținute de chiar natura vie, de interioarele ei. În cel de al doilea caz, programele sunt introduse din exterior, sunt implementate, după regulile unui hard, de către creatorii de soft.

A insista pe tema acestor două genuri de programări înseamnă, în zilele noastre, a forța uși care de pe acum sunt foarte bine deschise. Că ereditatea este un „transfer de mesaje de la o generație la alta”, că în „nucleul oului este înscris programul structurilor care urmează a fi produse”, că „ordinea unei ființe vii se sprijină pe structura unei molecule uriașe”, că „planul organismului este trasat printr-o combinație de simboluri chimice” că „ereditatea funcționează ca memoria unui calculator”<sup>95</sup>, sunt de pe acum adevăruri care au ajuns să fie „piese” ale cunoașterii comune. Cine nu știe astăzi că a te juca la un calculator înseamnă a te juca cu programele lui, cu ceea ce-i asigură toată finalitatea, toată oarba lui mișcare spre ceva.

2. A doua mare formă de finalitate ar fi aceea de gen evoluție, aceea care s-a realizat și se realizează prin mecanisme de gen selecție naturală. Potrivit întregului darwinism și neodarwinism, evoluția biologică a dus, fără să știe și fără să vrea, de la forme simple, spre forme din ce în ce mai complicate. Arborele mare al vieții s-a produs la modul cel mai orbește posibil. S-a produs pur și simplu pentru că s-a produs. Mutațiile filogeniei n-au fost și nu sunt proiectate. N-au fost în nici un fel anticipate; au fost pur și simplu cauzate. S-au produs

---

<sup>95</sup> Fr. Iacob, *Logica viului*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 279.

pur și simplu în virtutea unor jocuri mai mult sau mai puțin complicate ale necesității și întâmplării. Nu numai ale întâmplării cum adeseori se zice, ci și ale necesității. Dealtfel, n-a existat și nu există niciunde necesitate pură sau întâmplare goală. Aceste două determinații polare, în forme și grade diferite, mereu și mereu se pun și se presupun.

Din acest punct de vedere, finalitățile evoluției biologice sunt doar aparent mișcare spre ceva mai înalt și mai complicat; sunt pur și simplu produse ale cauzalității eficiente. Finalitatea prin evoluție încă nu este o finalitate în sensul propriu și plinar al termenului.

În acest sens, într-o carte recentă despre darwinism, M. Flonta scrie pe bună dreptate că evoluția vieții pe pământ a fost și este „un proces care a generat doar adaptări la condiții locale”, ca apoi să citeze: „Suntem accidente glorioase ale unui proces fără nici un impuls spre complexitate și nu rezultate așteptate ale principiilor evoluționiste”<sup>96</sup>.

3. Într-un al treilea rând, am putea vorbi de finalitate prin învățare, prin achiziții ontogenetice de conduite cu țință. O bună parte a sistemelor viului își suplimentează mecanismele înnăscute ale conduitei cu mecanisme învățate. Pe fondul reflexelor necondiționate se suprapun, în jocul cotidian al vieții, multe reflexe condiționate. Acestea sunt deja fenomene psihice în sensul propriu al termenului, sunt fenomene însoțite de palide și reale semne de subiectivitate. Puiul de mamifer își găsește sânul mamei prin mecanisme înnăscute dar își așteaptă și își recunoaște mama

---

<sup>96</sup> M. Flonta, *Darwin și după Darwin. Studii de filosofie a biologiei*, Academica, Humanitas, 2010, p. 78-79.



prin mecanisme ale condiționării. În numele acestora, atunci când îl încearcă foamea, mai mult ca sigur că își prefigurează chipul mamei și îl așteaptă. Așteptarea este un gest de tipul finalității. Orice așteptare presupune o anume prefigurare a unui anume viitor. O anume prefigurare, așa zice eu, o aduce pe barză exact la cuibul pe care l-a părăsit. Avem aci de-a face cu o anumită mișcare spre o anume țintă.

În toate cazurile reflex-condiționării avem de-a face cu conduite mai mult sau mai puțin conduse de ținte care trebuie atinse. Pe aceste trepte ale dezvoltării se pare că am putea vorbi de începuturile propriu-zise ale finalității ca finalitate, ale configurării de scopuri. De pe treptele elementare ale condiționării parcă am putea vorbi fără rezerve de veritabile îngemănări de cauze și scopuri, de veritabile moduri în care finalitatea și cauzalitatea se manifestă împreună. Cauzalitatea eficientă – ca să ne amintim de diferențierile lui Aristotel – rămâne a fi condiția fundamentală.

4. Dacă fenomenul scop își face doar apariția pe anumite trepte ale subiectivității animale, el dobândește o manifestare plenară la nivelul ființei umane. La acest nivel, finalitatea, – cauzalitatea prin scop cum ar zice tot Aristotel – devine regula conduitei și conduitelor. În viața specific umanului, totul sau aproape totul din ceea ce se gândește și din ceea ce se face trece prin momentele scopului. Omul ca om, de când se scoală și până se culcă „lucrează” la realizarea de scopuri mai mari sau mai mici. Toți sau aproape toți pașii vieții specific umane sunt puși sub auspiciile unor incursiuni în viitor. Or, toate aceste incursiuni sunt până la urmă scopuri.

Dacă aceste incursiuni sunt relativ imediate și bine conturate, atunci ele sunt realmente doar scopuri. Dacă ele sunt mai îndepărtate sau foarte îndepărtate, dacă sunt înalte sau foarte înalte, atunci devin idealuri.

Diferența dintre scopuri și idealuri este relativă sau foarte relativă. Scopurile pot fi privite ca idealuri la îndemână, iar idealurile ca scopuri îndepărtate, inaccesibile sau aproape inaccesibile.

În oricare din planurile mișcării lor – la scară individuală sau scară istorică – idealurile sunt scopuri mari, scopuri înalte. Sunt așa de mari și de înalte că spre ele putem doar tinde, că pe ele nu le prea putem atinge la modul plener. În formele lor cele mai înalte, idealurile funcționează ca veritabile utopii. Ele sunt un fel de visuri ale visării noastre. Dar ce frumoase visuri? Ce ne-am face fără aspirația spre adevăr de dragul adevărului? Sau spre valori de dragul valorilor?

Ce ne-am face fără aspirația nemuririi sau eternității? Ce ne-am face fără neastâmpăratul gust al creației, al dorinței de a face ceva nou sub soare? Fără dorința de a lăsa ceva în urma noastră și de-a nu muri chiar odată cu ceasul morții.

Utopiile ca utopii sau visurile ca și visuri nu le prea putem atinge, doar de aceea sunt utopii, sunt doar vise. Le putem atinge însă frânturi. Din utopicul adevăr al tuturor adevărilor se desprinde totuși aspirația spre adevăr, spre bine și tot mai mult bine, dreptate și tot mai multă dreptate, echitate și tot mai multă echitate etc. Așa ceva este și nu mai este utopie, este utopie pentru că coboară dintr-o utopie, dar nu mai este utopie pentru că ține deja de domeniul posibilului, realizabilului. În numele unei asemenea coborâri, finalitățile de gen ideal devin finalități de gen

scopuri. În numele unor așa posibile interferențe și treceri, și idealurile și scopurile devin un fel de „stele polare” ale activității noastre cotidiene. Devin „piese” ale vieții de fiecare zi.

În această calitate, înconjurate de adevăruri și valori, puse sub presiunea unor interese, scopurile ca și scopuri ajung să bată la porțile realizării. A bate la asemenea porți înseamnă a emite comenzi, a trimite porunci organelor de execuție. În această fază a mișcării lor, scopurile devin veritabile cauze, devin cauze informaționale care produc efecte energetice.

În și prin producerea de asemenea efecte, scopurile se împlinesc. În acest fel mentalul nostru se eliberează de unele din confruntările lui cu viitorul pentru a face loc altora. De fapt, toți „pașii” vieții noastre sunt un fel de „joc” al scopurilor și acțiunilor.

După toate cele zise despre formele finalității – programe, planuri, scopuri – poate ar fi bine venită o întoarcere la tema finalității ca fenomen global, ca mare caracteristică a viului. Viața ca viață, la oricare nivel al manifestării ei, este o luptă pentru viitor. Orice structură vie se zbate să fie și în clipa sau clipele viitoare. Dar orice luptă pentru viitor, luptă dusă într-un anume prezent, este venită dintr-un anume trecut, dintr-o moștenire. Viața ca viață este un permanent dute-vino între trecut, prezent și viitor.

Nu prea știm cum stau lucrurile cu trecutul, prezentul și viitorul în cazul sistemelor diadice, adică al sistemelor formate doar din substanță și energie. Nu prea știm dacă și nu prea știm cum s-ar putea vorbi de trecut și de viitor la nivelul unui atom sau al unei molecule. Nu știm dacă soarele are și el seară și dimineață. Nu știm dacă intrarea unui atom într-o altă combinație moleculară

este trecerea de la un trecut la un viitor. Îmi vine să cred și să zic că asemenea treceri sunt doar produse ale reflecției noastre și nu ale mișcărilor în sine. Îmi vine să scriu că toate cele din lumea fizicului, chimicului și cosmicului sunt doar realități ale unui prezent permanent. Toată această lume pare a fi dacă nu cumva chiar este, o lume a unei prezențe eterne. Aici nu se adună experiență, aici doar se trece dintr-un prezent în altul.

În lumea viului avem de-a face cu alte reguli; aici avem fenomene de învățare; avem ereditate, avem pe alocuri și memorie și, pe treptele cele mai înalte, și cultură. Viul ca viu are în chiar țesătura lui, trecut, prezent și viitor.

Nu știu cum și nu știu de ce, acum când am scris despre modul viului de a se confrunta cu momentele temporalității – prezent, trecut și viitor – de mai multe ori mi-a zburat gândul la Daseinul lui Heidegger și la pentru sinele lui Sartre. În acest zbor mi-a încolțit ideea că, la drept vorbind, nu numai omul, ci orice formă de viață ar putea fi privite ca fiind un fel de Dasein și un fel de pentru sine. Aș îndrăzni să afirm că multe din noțiunile mari ale celor doi ar putea fi extinse și dincolo de zonele umanului.

Nu numai omul este un „aruncat” în lume, ci orice sămânță. Nu numai omul este „loc de deschidere” spre lume, ci orice brumă de viață. Nu numai omul se definește și se caracterizează prin „grijă”, ci orice structură vie are grija „faptului-de-a-fi”. Nu numai omul se confruntă cu realități care-i sunt doar „simple prezențe” și cu altele care-i sunt „ustensile”, ci și locuitorii lumii plantelor și ai lumii animale. Din raporturile acestor locuitori cu semenii, se constituie veritabile ecosisteme. Toate formele viului trăiesc sub condițiile temporalității, toate

sunt ceea ce sunt în numele unui trecut, unui prezent și unui viitor. Toate ocupă un timp care se înscrie între un moment al nașterii și unul al morții. A fi „întru moarte” nu s-a născut odată cu omul ci odată cu viața. Viața ca viață este acel ceva pe lume care presupune și moartea.

În aceeași ordine a ideilor, dar trecând un pic și pe la Sartre, îmi vine să scriu că nu numai omul este un „în sine” care este și „pentru sine”, ci orice virus, oricare celulă, orice organism. Peste tot în lumea viului există luptă pentru existență, luptă pentru a fi „pentru sine”. Nu numai omul e un permanent „proiect”, o permanentă mișcare spre împlinire, mișcare „întru viitor”. Orice creștere e o asemenea mișcare, orice înmulțire duce orbește spre o altă generație. Nu numai omul se definește și se caracterizează prin „libertate” și „condamnanre la libertate”. Orice viață ca viață este alegere între alternative de conduită. Or, libertatea ca libertate este, înainte de toate posibilitatea de a alege. Această posibilitate nu s-a născut odată cu omul, ci odată cu viața. În orice fir de viață există o brumă de alegere și prin aceasta și un început de libertate.

Că la nivel uman, peste toate „alegerile” și „libertățile”, peste toate manifestările „pentru sinelui”, peste „aruncări”, „grijă”, „deschideri”, „întru moarte” etc. se revarsă bucuriile și tristețile conștiinței și conștienței, nu schimbă prea mult din conținutul aprecierilor de mai sus. Nu schimbă sensul și valoarea gândului că multe din noțiunile filozofiei heideggeriene și sartriene și-ar putea găsi un anume loc și în paginile unei biofilozofii.

Dar, să închid această prea lungă paranteză filozofică și/sau istorico-filozofică. S-o închid și să revin la tema noastră – finalitatea. Să revin și să încerc s-o privesc dint-o perspectivă ceva

mai largă, din una care să-i vizeze temeiurile, să-i vizeze realitatea care mereu și mereu îi stă la bază.

Cu referire la esențialul finalității, gândirea filozofică și biologică a gândit fel de fel de explicații.

Una din ele și de cea mai largă circulație ne vine de la bătrânul Aristotel. Potrivit susținerilor acestuia, lumea biologică este calitativ alta decât aceea a mineralelor, a focului, a apei și a aerului. Această lume are un mare specific, un ceva care nu poate fi întâlnit în lumea viului. Viul ca viu nu se supune doar mișcărilor de gen *enérgeia*, ci și unora de gen *entelécheia*, nu se supune doar cauzalităților eficiente, ci și unor cauzalități finale, unor cauze care sunt și veritabile scopuri. Sistemele viului se caracterizează prin prezențele lui *psyché*. Acesta este doar intuitiv în cazul plantelor, devine senzitiv la scară animală ca să fie intelect la nivel uman. Prin diferențierea acestor trei forme de *psyché*, Aristotel a fost și a rămas mai aproape de legăturile noastre cu lumea viului decât mulți din filozofii și psihologii de mai târziu. Din acest punct de vedere, Al. Boboc are perfectă dreptate atunci când îl laudă pe Aristotel, printre altele, și pentru că a abordat problematica psihicului „în strânsă legătură cu cea fiziologică și biologică”<sup>97</sup>.

Cu timpul, legăturile lui „*psyché*” cu toată lumea organismicului au fost uitate. „*Psyche*” a fost tradus în latină prin „anima” și de aci, mai departe prin spirit și suflet. În aceste haine lingvistice, ideea de psihic s-a încărcat cu toate notațiile și conotațiile gândirii religioase. Sufletul ca suflet a ajuns să fie considerat

---

<sup>97</sup> Al. Boboc, *Studiu introductiv, în Aristotel, Despre suflet*, Editura Științifică, București, 1969, p. 21.

ca o caracteristică doar a omului, ca „suflare divină” și ca ceva nemuritor.

De un asemenea punct de vedere, lumea s-a despărțit destul de greu și destul de anevoios. De tot nu s-a despărțit nici astăzi. Prea mulți oameni și astăzi se roagă și îngenunchează în numele ideii de suflet nemuritor.

În despărțirea de care acum este vorba, un moment istorico-filozofic de mare răscruce a fost momentul Descartes, a fost raționalismul, dualismul și mecanicismul din opera acestuia. „Cogito-ul” cartezian a ajuns să fie acel ceva în jurul căruia să se miște și în fața căruia să se aplece toate cele din cer și toate cele de pe pământ. Dualismul și-a jucat rolurile despărțirii nu atât prin sine ci prin ecourile lui ulterioare. El a inspirat monismul lui Spinoza, monism în care ideea de Dumnezeu a fost dizolvată în aceea de natură și aceea de natură în toată ideea de Dumnezeu. Mecanicismul cartezian, fantastica idee de „animal mașină” a făcut carieră lungă. În ea se află rădăcina ideatică a tuturor mecanicismelor ulterioare. Mai târziu, viziunile mecaniciste iau o înfățișare fizico-chimică. Analogiile se fac de data aceasta nu cu ceasul, ca la Descartes, ci cu „laboratorul”. Formele viului au ajuns să fie considerate ca fiind complicate „laboratoare” biochimice și biofizice. În zilele noastre mecanicismul a ajuns să fie unul cibernetic. Analogiile formelor de viață se fac cu un „calculator”. Astăzi este aproape fără rezerve acceptată ideea că viața ca viață este rezultat al unor complicate îngemănări de substanță, de energie și de informație. În interiorul acestor îngemănări sunt multe fenomene de comandă și de control, cu alte cuvinte de conexiuni directe și de mecanisme feed-back.

Toată istoria mecanicismului a fost însoțită de orientarea care i s-a opus și care i se opune și astăzi – vitalismul. Potrivit acestuia, fenomenele viului au în ele ceva aparte, ceva care le face să fie ireductibile la ceea ce este în lume sistem mecanic sau laborator chimic. În fenomenele viului lucrează ceva misterios, ceva inexplicabil științific. O celulă este celulă în virtutea „sufletului” ei, în virtutea unei „entelécheia” ori a unei „forțe vitale” sau „emergente”, ori „integron” etc. Toate aceste forme de expresie au fost inventate speculativ pentru a surprinde particularitatea sau calitatea care separă oricând și oriunde viața de neviață.

Din a doua jumătate a secolului 20 asistăm și în liniile de mișcare ale gândirii vitaliste la o schimbare esențială. Sub influențele gândirii cibernetice, conceptele elastice ale orientării au fost înlocuite cu conceptul de informație. Acesta era chemat să dea seama de specificul celor denumite viață. El nu mai era un concept speculativ, ci avea o veritabilă înfățișare științifică. Era conceptul esențial și central al creației de idei denumită cibernetică. Mai era și conceptul unei ramuri noi din domeniile gândirii matematice. Era, prin urmare, un concept care avea botezul gândirii matematice. Avea o formulă proprie de calcul și propria lui unitate de măsură. Mai era un concept care prin tot ceea ce „spunea”, nu se lăsa redus sau tradus în termeni ai fizicii și chimiei. Informația a fost de la începuturi considerată ca fiind informație și nicicând substanță și/sau energie. În această calitate a ajuns întrețesută ca a treia componentă a lumii viului. Viața ca viață a ajuns să fie privită și citită nu numai ca metabolism, ca producere de proteine ci și în termenii „de informație, mesaj, cod”. O frază a celui din care abea am citat pare a fi și mai



grăitoare „Ființele vii apar astăzi ca fiind sediul unui triplu flux: de materie, de energie și de informație”<sup>98</sup>.

Dacă lucrurile stau așa, atunci pentru toată disputa mecanicism-vitalism apare o foarte importantă consecință, consecința afirmării și negării amândurora.

Dacă informația este „marca” sau „misterul” fenomenelor vieții, atunci vitalismul are dreptate. Viul ca viu nu poate fi redus la fenomene și legi ale fizico-chimicului sau substanțialo-energeticului. Viața are un ceva în plus, are mecanisme ale producerii și utilizării de informație. În numele acestui plus, vitalismul a câștigat. El însă a și pierdut. A pierdut deoarece „plusul” sau „specificul” pe care-l preconiza nu mai este o entitate misterioasă, una inventată speculativ, ci una descoperită științific. Noțiunea de informație, așa cum am scris și ceva mai sus, are marca științificului. Ea este o mare noțiune a gândirii științifice contemporane. Este la drept vorbind emblema evului nostru științific și tehnic.

În măsura în care gândirea științifică și filozofică contemporană dă dreptate vitalismului, în aceeași măsură îi cântă și sfârșitul. În aceeași măsură îi dă dreptate și mecanicismului. Se dă dreptate acestuia pe atunci și pe acolo pe unde se afirmă răspicat că de fapt fenomenele vieții sunt fenomene ale unor complicate „mașini” sau „uzine” biofizice, biochimice și biocibernetice. Peste tot există mecanisme de tip soft. Viața ca viață este ireductibilă la fizico-chimic dar nu poate fi nici desprinsă de ceea ce este fizic și chimic.

În numele unor așa incursiuni teoretice, științifice și filozofice deopotrivă, mecanicismul și vitalismul se topesc unul în altul. Mecanicismul își poate asuma vitalismul și invers. Învingând împreună, aceste două linii ale biologiei teoretice și ale

---

<sup>98</sup> Fr. Iacob, *op. cit.*, p. 122.

filozofiilor vieții se și neagă împreună. Disputa de secole, dispută care vine de undeva de dincolo de Aristotel – *enérgeia* și *entelécheia*, *sóma* și *psyché* etc. – se încheie în zilele noastre.

Se încheie în și prin realizările gândirii cibernetice, în și prin ecourile ei. În numele acestor realizări și ecouri, viața este materie și informație împreună.

Dacă viața este un așa complicat compozitum, atunci pentru tema mai largă – raporturile dintre cauzalitate și finalitate – rezultă cel puțin următoarele consecințe:

1. Aceste raporturi nu mai pot fi considerate ca fiind de ordinul opoziției, așa cum ne-a zis Kant într-una din antinomiile sale. Cauzalitatea și finalitatea nu se exclud, nu sunt realități care să nu încapă în aceeași teacă. Acelaș lucru se poate spune și despre noțiunile filozofice prin care cognitiv le vizăm. Și în realitatea ca realitate și în mintea noastră raporturile în cauză par a fi ceva mai complicate.

2. Nefiind antinomice, cele două realități și cele două concepte nu sunt nici pur și simplu paralele sau complementare. Nu sunt nici așa cum le consideră Aristotel în celebra sa listă de cauzalități. În prelungirea punctului de vedere aristotelic, și astăzi, în unele pagini ale literaturii se consideră că în unele zone ale realității avem cauze, în altele avem doar scopuri. Pentru unii autori cauzalitatea se oprește la porțile viului iar pentru alții la cele ale socio-umanului.

3. În litera și în spiritul gândirii mai noi, gândirii care-și poate asuma valențele explicative ale noțiunii de informație, se poate foarte bine afirma că finalitatea și cauzalitatea, atât în lumea viului, cât și în cea mai restrânsă a socio-umanului, se pun și se

presupun. Finalitatea ca și finalitate, pe acolo pe unde este și pe unde poate acționa specific, nu poate face nimic fără aporturile cauzalității, după cum nici cauzalitatea, ca mișcare întru prezent, nu-și poate face „jocul” fără intervenția a ceea ce asigură mișcarea întru viitor. În sfera întinsă a bioticului, cauzalitatea există și „lucrează”, în numele armonizării structurilor și funcțiilor, în numele atingerii, când orbește, când ca o rază de viitor, a unor ținte. Aceste ținte, după cum am mai sugerat, iau forma programării, proiectării, elaborării de scopuri și formulării de idealuri, individuale sau colective. În numele celor abea scrise așa îndrăzni să afirm că la ora actuală avem de-a face cu o teorie a finalității care-și poate asuma toată cauzalitatea și o teorie a cauzalității care poate viza cele mai înalte și mai complicate forme ale finalității. Cauzalitatea și finalitatea nu sunt nici pur și simplu opuse și nici pur și simplu complementare. Pe acolo pe unde sunt, ele sunt și acționează mereu și mereu împreună.

Dintr-o perspectivă ceva mai largă se mai poate zice că la ora actuală am putea avea de-a face cu un determinism care-și poate încorpora tot finalismul și un finalism care-și poate pune în seamă tot determinismul. În numele acestor încorporări determinismul și finalismul se neagă și se afirmă împreună. Se neagă afirmându-se și se afirmă negându-se.

### **Cauzalitate și libertate**

Oricine dă cu ochii de acest titlu s-ar putea întâmpla să fie ușor surprins, dacă nu cumva chiar nedumerit. S-ar putea ca la modul cel mai firesc să se întrebe: De ce despre libertate? De ce și despre complicatele ei probleme atunci când în titlul general este

vorba doar despre informație și cauzalitate? N-au fost suficiente referirile la finalitate?

Referirile la libertate, dragă Sergiu, devin firești, dacă nu cumva și necesare, din cel puțin două motive interdependente:

Primul motiv vine din zonele realității, din faptul că în chiar firescul lucrurilor libertatea se leagă destul de strâns și de cauzalitate și de finalitate. Orice discuție despre oricare din cele două realități rămâne neîmplinită dacă nu e dusă până la tematica libertății. Nici un determinism, cât de cât influent, n-a ocolit-o și nu prea avea cum s-o ocoloească.

Cel de al doilea motiv vine din zonele literaturii. Ne vine pe două căi. Una ar fi aceea a ceea ce deja s-a spus despre libertate din perspectiva raporturilor cu cauzalitatea și a doua ar fi aceea a ceea ce încă nu s-a spus. Simt că pe undeva ar mai fi câteva lucruri care ar trebui spuse.

În perspectivă istorico-filozofică, dacă nu mai începem cu Platon și Aristotel, ar trebui spus că problema libertății, ca mare problemă a definiției și caracterizării ființei umane, a fost cel mai mult frământată în paginile literaturii de inspirație teologală. În această literatură, pe jumătate filozofică și pe jumătate religioasă, toată tematica a fost pusă și discutată din perspectiva fenomenului denumit păcat.

Păcatul ca păcat era privit ca abatere de la cele cerute de Dumnezeu prin poruncile dictate lui Moise. Dar dacă asta este păcatul și dacă totul în lume, inclusiv faptele omului, coboară din voința Celui de Sus, atunci cum se justifică pedepsirea bietului păcătos? Dacă Dumnezeu ne-a făcut păcătoși, atunci poate că Dumnezeu poartă toată răspunderea păcătoșeniei noastre. Dacă

Dumnezeu ne-a făcut cum ne-a făcut, atunci cum să ne mai amenințe cu viața de apoi?

Pentru a ieși din această încurcătură ideatică, gândirea teologală a inventat conceptul de „libertate de voință”. Dumnezeu, ne zice textul biblic, ne-a dat poruncile prin voia lui, dar ne-a dat și libertatea de a le respecta sau încălca. În acest caz, omul alege singur între bine și rău, între a fi păcătos sau evlavios. Se renunță la ceva din atotputernicia lui Dumnezeu, pentru a nu-l mai face părtaș la păcatele noastre și pentru a-l putea responsabiliza doar pe om de faptele lui. Dumnezeu nu mai apare ca fiind chiar așa de atotputernic; i-a lăsat ceva și omului, i-a lăsat păcatul.

Dar să lăsăm tema păcatului să se scalde mai departe în paginile cărților de inspirație religioasă. S-o lăsăm așa cum este. Să reținem doar că din toată gălceava gândirii teologale pe tema păcatului ne-au rămas două idei importante. Ne-a rămas ideea că omul ca om se caracterizează, la modul esențial, prin libertate și că în numele acestei libertăți devine responsabil de modul în care își gospodărește alegerile dintre bine și rău. Aceste două idei au devenit axiale în toate discuțiile ulterioare despre libertate și despre modurile „administrării” ei.

Paginile literaturii filozofice în care ideea de libertate a fost cel mai bine eliberată de conotațiile ei religioase și apoi cel mai bine rearticulată la aceste conotații sunt cele pe care le avem moștenire de la Kant. Îndepărtarea ideii de libertate de accentele ei teologale se face în și prin toate acele pagini în care se afirmă că pe tema existenței sau neexistenței unui Dumnezeu ontic, rațiunea ca rațiune nu se poate pronunța. Această temă este și va

rămâne mereu antinomică. Pe o asemenea cale, ideea de Dumnezeu e scoasă din zonele raționalității cognitive.

Punând sub semnul negării sau îndoielii existența vreunui Dumnezeu cosmic, Kant admite doar posibilitatea și realitatea unui fel de Dumnezeu motivat doar moral. Unui Dumnezeu inventat din motive de moralitate, din motive care țin de exercitarea libertății de voință.

Ca mare atribut al conștiinței, libertatea este voință în acțiune. La nivel uman aceste două dimensiuni ale existenței noastre sunt nedespărțite. În viziune kantiană, niciuna din ele nu e făcută pentru a se supune vreunei porunci divine, ci unei porunci din interior, din sursa denumită „imperativ categoric” sau năzuință spre „binele suprem”. Potrivit acestuia, dragă Sergiu, ar urma ca sensul de a fi al fiecăruia să devină sensul de a fi al celorlalți; niciodată binele unuia să nu calce în picioare binele altuia.

Toată viziunea kantiană asupra raporturilor dintre libertate și cauzalitate se așază, atunci când este vorba de om, de zonele moralității lui, în conceptul de „cauzalitate prin libertate”. Dacă din punctul de vedere al exigențelor rațiunii teoretice, cauzalitatea și libertatea sunt realități polare, antinomice, din punctul de vedere al rațiunii practice, ele sunt realități solidare. Conceptul de „cauzalitate prin libertate” o dovedește.

Toate cele zise de Kant despre libertate și cauzalitate, despre raporturile lor cu voința și cu moralitatea, au avut ecouri întinse în spațiile filozofiei clasice post-kantiene.

Sub condeii lui Hegel, de pildă, libertatea ajunge să fie caracteristica caracteristicilor Ideii absolute. În numele unei așa

poziții, atunci când Ideea absolută se înstrăinează în natură, adică se afirmă și se neagă deopotrivă, ea își pierde, înainte și înainte de toate, prerogativele libertății. Ca altă ipostază a Ideii, natura se caracterizează prin necesitate. Natura nu mai zburdă după reguli ale spontaneității ci după legile necesității și întâmplării, legi ale masei, mișcării, timpului, spațiului etc. Înstrăinarea spiritului nimănui în natură nu înseamnă moartea acestuia. Ideea absolută, în interioarele mișcării ei dialectice, deține încă forța reîntoarcerii la sine, forța recâștigării libertății pierdute. Se face această recâștigare prin toată aventura dialectică a spiritului specific uman și a specificului istoric. Toți pașii înaintării Ideii absolute în și prin istorie sunt considerați ca fiind un „progres în conștiința libertății”.

În viziune hegeliană, problema libertății nu mai este, precum la Kant, o mare problemă de voință, ci o mare problemă de cunoaștere. Pentru el, libertatea este, înainte de toate, cunoașterea și asumarea a unei cunoașteri. Libertatea este doar „necesitatea înțeleasă”.

Sub alte condeie ale filozofiei post-kantiene, tema libertății a luat alte înfățișări. În cel puțin două cazuri ea a fost reconectată cu tematica voinței. Legăturile cu zona cunoașterii vin după aceea, dacă mai vin.

În cazul lui Schopenhauer, de pildă, lumea este „voință și reprezentare”. Înainte de toate voință. Reprezentarea sau cunoașterea, după aceea. În exaltările schopenhauriene ale voinței nu putea să nu fie exaltată și libertatea. Libertatea ajunge să fie una din „piesele” esențiale ale voinței de a fi, ale voinței de viață. În totul există o asemenea voință și drept consecință în totul există

un grăunte de libertate. În acest fel, libertatea devine o veritabilă realitate metafizică.

În și prin legarea libertății de actele de voință și prin aceasta de „nevoile” și „năzuințele” de a fi, Schopenhauer a prefigurat multe din ideile care se spun și care se pot spune astăzi despre libertate.

Dacă Schopenhauer a exaltat libertatea împreună cu exaltarea voinței, Nietzsche va face același lucru dar din cu totul alte motive și alte perspective. Nietzsche va reveni la ideea legării și voinței și libertății doar de specificul uman. În zona acestui specific, și voința și libertatea ajung să fie mari atribute doar ale „supraomului”. Oamenii de rând sunt cei fără voință și fără libertate. Voința ca voință și libertatea ca libertate nu mai sunt puse la dispoziția voinței de a fi, ci a voinței de a stăpâni! Libertatea ca libertate este și trebuie să fie doar instrument al voinței, al unei înalte și permanente voințe de putere. libertatea este și trebuie să devină caracteristica omului de elită, omului chemat să depășească toate săbiciunile omului de până acum. Ea trebuie să acționeze „dincolo de bine și de rău”, adică de orice morală, ea trebuie să fie „instrument” al voinței de putere și de tot mai înaltă putere.

Sub nici un condei al filozofiei post-kantiene, tema libertății nu s-a bucurat de atenția pe care i-a acordat-o Sartre. S-ar putea spune că în filozofia lui, tema libertății este o temă fundamentală. Cel puțin marele său eseu *Ființa și Neantul* este în întregime un imn închinat libertății. Preocupat de om și de biata lui condiție, Sartre găsește că omul nu se definește prin nimic mai mult și mai bine decât prin libertate.



Țâșnită din condiția conștiinței, libertatea dă seama de chiar esența și/sau esențialul acesteia. Omul e un veritabil „pentru sine” pentru că e conștient și e conștient pentru că-i liber să fie un „pentru sine”. Omul nu-i nimic, ne zice Sartre, dacă nu-i libertate de a fi și de a se face.

În economia vieții specific umane, libertatea e fundalul. Din ea țâșnesc toți pașii conduitelor noastre. Ea este un fel de sfântă cauzalitate. Niciunde mai mult decât la Sartre, ideea kantiană de „cauzalitate prin libertate” nu și-a găsit o teoretizare mai largă. Și aceasta în ciuda faptului că expresia în sine nu este niciunde invocată la modul explicit. În ciuda acestei neinvocări, pentru Sartre, tot ce ține de om și de aventura existenței lui este un fel de „lucrare” a libertății lui. În și prin lucrările libertății lui, omul nu-și urmărește vreun destin venit de undeva din afară, de la Dumnezeu sau de la semeni, ci el își face propriul destin. El este singur responsabil de tot cursul vieții lui.

În viziune sartriană, libertatea e atât de mare și atât de importantă încât aproape că ajunge să se transforme în contrariul ei, ajunge să fie un fel de blestem al existenței noastre. Ajunge să fie „condamnare la libertate”. Să fie necesitatea necesităților și cauzalitatea cauzalităților. Noi nu putem să nu alegem și să nu ne alegem, să nu se proiectăm și să nu ne facem mereu.

Produs al cunoașterii, libertatea nu rămâne în viziune sartriană doar un sentiment ori doar o stare de spirit. Ea este miezul acțiunii și/sau acțiunilor. Ea este aceea care dă curs adevărurilor, valorilor și scopurilor, ea ne întruchipează interesele și ne face să fim ceea ce suntem și să devenim așa cum devenim.

Fără libertate și fără încorporarea acesteia în acțiune „pentru sinele” nu poate fi pentru sine.

Dar, dragă Sergiu, potrivit atâtor lucruri frumoase despre pentru sine, despre libertățile și acțiunile lui, te-ai ștepta la concluzii atitudinale optimiste. Or, lucrurile nu stau așa. Sartre a cultivat un existențialism pesimist. Pentru el, în cele din urmă, toate confruntările noastre cu prezentul și cu viitorul rămân fără sens. Toate alegerile sunt egale, toate conduc spre un absurd în a fi și în a muri. E absurd și că ne-am născut și că murim, ne zice Sartre într-una din frazele filozofiei sale. Dacă-i așa sau dacă nu-i așa te las să judeci singur. Eu înclin să fiu de partea lui Camus: Și Sisif trebuie să fie fericit.

Trecând peste mulți și peste multe, hai să facem un salt până la literatura din chiar zilele noastre. În paginile acesteia am da foarte ușor peste cartea *Patru eseuri despre libertate*, carte în jurul căreia se cam concentrează toate discuțiile și disputele contemporane. Cartea lui Sir Isaiah Berlin a ajuns obiect de dispută mai ales prin cele două concepte pe care le-a pus în mișcare: „libertate pozitivă” și „negativă”. Se zice că libertatea pozitivă ar fi aceea a insului ca ins, ca individ care-și vede de unul singur de treburile sale. Ar fi atunci și acolo unde libertatea individului nu se ciocnește în nici un fel cu libertatea altora. Libertatea pozitivă ar fi aceea a Eului ca Eu, a insului ca ins. Ea ar fi aceea cere ne asigură singularitatea și autonomia.

Libertatea negativă ar fi aceea care apare și se manifestă în interiorul unei colectivități. Ea pune la modul serios problemele confruntării sau colaborării cu alții, confruntări și colaborări care pot fi de ordin economic, politic, moral, juridic etc.

Deosebiriile abea creionate, chiar dacã posibile, rãmân foarte discutabile din cel puțin douã motive. Primul ar fi acela cã cele douã forme ale libertãții sunt foarte prost botezate. Noțiunile de „pozitiv” și „negativ” sunt prin ele însele prea relative. Ele sunt ceea ce sunt numai și numai sub condiția unor sisteme de referință. În al doile rând, oamenii ca oameni nu sunt singularități, nu sunt monade leibnitiene. Indivizii ca indivizi sunt ceea ce sunt numai ca membri ai unor colectivități. Nu prea existã nici un gest de libertate individualã care sã nu atingã, pozitiv sau negativ, libertatea altora.

Dar sã lãsãm toatã aceastã disputã pe seama sociologilor și politologilor; se pare cã pentru ei a fost inventatã. Pentru tematica celor de fațã, toatã aceastã discuție are puținã relevanță. Pentru tematica noastrã poate ar fi mai indicat și mai necesar sã punem douã trei puncte pe i, adicã sã încercãm sã fixãm ceva mai bine momentele mari pe care libertatea ca libertate le presupune.

Poate cã primul moment, așã cum am mai sugerat prin alte locuri, ar fi acela al confruntãrii cu un anume evantai de posibilitãți, adicã de alternative de conduitã. Unde nu existã un așã evantai nu poate fi vorba de libertate. Soarele nu are nici un grad de libertate pentru cã nu are alternative; el nu poate sã rãsãrã sau sã nu rãsãrã mâine dimineațã, nu poate nici mãcar sã-și grãbeascã sau sã-și întãrzie cu o secundã rãsãritul. El nu poate decãt așã cum îi impun legile mișcãrii cosmice. Noi, însã, putem sã ne sculãm sau sã nu ne sculãm odatã cu rãsãritul lui. Sfãnta necesitate conduce întotdeauna numai pe o singurã cale. Libertatea, însã, presupune întotdeauna cel puțin douã cãi ale mișcãrii

întru viitor. De fapt, și atunci când sunt mai multe căi, până la urmă se ajunge tot doar la două; una și tot restul.

Se ajunge la așa ceva prin cel mai important moment al oricărei libertăți – alegerea și decizia. Vorbesc de ele împreună, deoarece mi se par a fi doar fețe sau faze ale unuia și aceluiaș proces, procesul depășirii incertitudinilor produse de evantaiul alternativelor. Dacă privim această depășire din perspectiva judecării cognitive și apreciative a alternativelor avem de-a face, la drept vorbind, cu faza alegerii. Dacă privim totul din punctul de vedere al angajării unor momente de voință avem de-a face cu faza deciziei. Deciziile sunt faza finală a alegerilor. Ele își asumă alegerile și le duc în anticamera acțiunii. De acum pot intra în joc mecanismele comenzii și controlului. Acestea țin, însă, mai degrabă de zonele cauzalității decât de cele ale libertății.

De zona libertății ține însă marea și sfânta spontaneitate. Mare și sfântă deoarece fără ea libertatea nu poate fi ceea ce este. Spontaneitatea este aceea care până la urmă îi asigra libertății culoarea și înfățișarea specifică. Ea o diferențiază și o îndepărtează cel mai mult și cel mai bine de cauzalitate. Fără abateri de la anumite condiții, cauze, legi, fără încălcări ale unora din ele, libertatea nu este libertate. Dar îndepărtările libertății de condiții, cauze și legi se fac doar pe jumătate. Se fac dint-o anume perspectivă și nu se fac din alte două. Se fac din perspectiva acelor condiții, cauze și legi pe care libertatea le încalcă sau le evită și nu se fac din perspectiva celor pe care subtextual le presupune. Nu se mai fac nici din perspectiva faptului că chiar libertatea ca libertate este ea însăși o formă a cauzării. Conceptul kantian de „cauzalitate prin libertate” nu s-a născut din senin și

nici pe degeaba. S-a născut ca să ne spună ceva, și încă ceva foarte important.

O discuție oricât de sumară despre momentele mari ale libertății nu poate ocoli tema responsabilității. Face și ea parte din economia structurală și funcțională a oricărei libertăți. O însoțește și ea în oricare din formele și gradele ei.

În sensul cel mai larg și poate cel mai propriu, responsabilitatea este modul și gradul în care în chiar interioarele libertății, se manifestă grija față de consecințe, față de ceea ce urmează să fie după alegeri și acțiuni. Este vorba de modul și gradul în care libertatea servește nevoile vieții. Fiind grijă față de consecințe, responsabilitatea este un fel de incursiune în viitor; un alt fel de incursiune decât aceea prin proiecte și scopuri. E o incursiune menită să evite, pe cât posibil, riscul și eșecul. Menită să articuleze cât mai mult și cât mai bine manifestările libertății cu nevoile mari și mici ale supraviețuirii.

Dacă mularea libertății pe măsurile vieții se face preinstinctiv sau instinctiv, se face preconștient sau conștient sunt teme care nu pot fi reținute în economia paginilor de față. Pentru cele de față contează doar faptul că, odată cu libertatea, și responsabilitatea îmbracă formele cele mai înalte și mai complexe la nivel socio-uman. Contează că pe lângă caracteristica conștienței, responsabilitatea își lărgeste mult evantaiul manifestărilor. La nivel uman, responsabilitatea trebuie să vizeze nu numai consecințele cu semnificație strict și direct biologică, ci și pe cele care țin de condițiile vieții sociale și culturale, vieții morale, juridice, politice, ba chiar și pe cele științifice, filozofice, religioase.

La nivel specific uman, responsabilitatea devine răspundere, devine un fel de a da socoteală de faptele tale, dacă aceste fapte au încălcat drepturile de viață ale altora. Într-un anume sens, răspunderea este chiar responsabilitatea, responsabilitatea în fapt. În alt sens ea este deficit de responsabilitate. Pe acolo pe unde responsabilitatea „lucrează” în regim optim, ca să zicem așa, prezentarea în fața vreunei instanțe care să te judece devine lipsită de obiect și de sens. Nici măcar instanța propriei conștiințe nu-și mai are sens.

După toate cele zise despre momentele definiții ale libertății parcă s-ar impune un gând de sinteză. S-ar impune să notez că fără responsabilitate, libertatea nu poate fi. Fără ea patruleterul libertății nu se închide – alternative, alegere, spontaneitate, responsabilitate. S-ar impune poate să mai notez că libertatea ca libertate este tocmai unitatea în diversitate a momentelor acestui patruleter.

Multă vreme s-a considerat, și pe alocuri se mai consideră și astăzi, că patruleterul libertății este prin excelență legat doar de procesele cunoașterii și doar de zonele moralității. În acest sens, încă stoicii antichității grecești afirmau că a fi liber înseamnă a cunoaște natura și a ne cunoaște pe noi. A ne cunoaște mai ales instinctele, dorințele și pasiunile. A le cunoaște pentru a învăța cum să ne eliberăm de ele sau cum să le ținem sub control. Încă de la ei avem gândul că a fi liber înseamnă a ne pune la încercare mintea și voința. Acelaș gând, dar pus din alte perspective, îl găsim prin aproape toată filozofia medievală și apoi a lumii moderne. Un așa gând am putea ușor identifica în expresia

hegeliană de libertate ca „necesitate înțeleasă” sau în afirmația categorică a lui Sartre: „nu există libertate fără adevăr”.

În ultimele vremuri sub presiuni sau sugestii ale unor dezvoltări ale cunoașterii științifice – cibernetică, genetică, neurologie, etologie etc. – suntem tot mai mult tentați filozofic să extindem zona patruleterului libertății și dincolo de zonele stricte ale raționalității și dincolo de zonele mari ale socio-umanului. Suntem tot mai tentați și mai îndreptățiți să privim libertatea nu doar ca pe un produs al producerii de adevăr, ci și ca produs al oricăror procesări de informație. Suntem tot mai tentați să vedem în libertate un fenomen al vieții.

Este aproape la îndemâna oricui să observe și să accepte că alternativele pe care orice gest de alegere le presupune sunt un produs al explorării informaționale a mediului. Până la urmă, așa cum scriam și ceva mai sus, orice membrană celulară, pe lângă alte roluri, îl are și pe acela de a fi un senzor în raport cu condițiile de mediu. De a fi un organ al convertirii unor acțiuni energetice exterioare în semnalizări interioare. Afirmam deasemenea că toate organele de simț sunt organe ale convertirii unor cauze energetice în efecte de ordin esențialmente informațional. Din aceste convertiri se și nasc alternativele alegerii și mai departe ale conduitei.

Pentru a ajunge la alegeri, decizii și acțiuni, alternativele trebuie „cumpănite”, „judecate”, „analizate”. Așa ceva se face tot prin procesări informaționale. În interiorul acestora intervin însă alte forme ale mișcării și cauzării. Intervin formele mișcării de la informațional la informațional.

Dintr-o perspectivă teoretică mai largă despre acest tip al procesărilor de informație am scris destule pe undeva mai sus. Din perspectivă strict decizională poate ar fi de notat că ieșirea din „încurcăturile” pe care le deține și le produce un evantai de alternative se face și în scară animală și la nivel uman prin folosirea unui bit de informație. La modul instinctiv sau preinstinctiv, rațional sau prerațional deciziile se iau și se pot lua numai și numai după regula unu și zero, o alternativă și tot restul.

Această regulă este foarte bine modelată matematic în una din proprietățile formulei lui Shannon –  $H_n = -E \text{ pi log pi}$  – formulă socotită de toată lumea ca fiind formula axială a teoriei matematice a informației. Despre momentele acestei formule și despre moduri ale funcționării ei ți-am scris destule în *Scrisori despre informație*. Așa că, dragă Sergiu, nu mai revin. Acuma când e vorba despre alternative, alegeri, decizii aș nota că în calitate de  $H_n$ , adică de câmp oarecare de evenimente, evenimente la modul cel mai abstract, am putea lua sau considera un evantai de alternative. Este și acest evantai un câmp de nedeterminare, de incertitudine, de posibilități și probabilități. Dacă acest evantai de  $n$  alternative l-am trata matematic după regulile formulei lui Shannon am da peste faptul surprins în proprietatea pozitivității sau nenegativității, adică  $H_n \geq 0$ . În nici o situație  $H$  nu poate lua valori negative. La limită ea poate fi cel mult egală cu zero. Această valoare la limită se realizează atunci când, prin gesturi ale deciziei, una din alternativele evantaiului a fost aleasă, a fost preferată. În acest caz, alternativa în cauză devine alternativa cu probabilitate unu și tot restul evantaiului cade în situația probabilității zero. Alternativa aleasă devine



realitate, certitudine iar toate celelalte alternative ale evantaiului cad în zona imposibilului. În acest caz și în acest fel toată nedeterminarea sau incertitudinea se rezolvă. Orice decizie ca decizie duce la ceea ce ne spune expresia  $H_n > 0$  la ceea ce ne spune matematic expresia  $H_n = 0$ . Deciziile ne rezolvă nedumeririle, ne scot pentru un loc și un timp din starea sau stările de nedeterminare. Și se face această rezolvare prin consumul unui bit de informație. Orice decizie se ia sub condiția unu și tot restul, alternativa aleasă și toate celelalte, cele scoase din joc. În logica deciziei nu funcționează logica poliva-lenței, ci logica bivalenței: adevăr sau fals, unu sau zero. Nu putem merge pe trei căări, nici măcar pe două, întotdeauna mergem pe o singură cărare. În matematica deciziei pare a fi mai bună matematica calculului binar decât aceea a calculului zecimal.

Și pentru a încheia cu matematica și logica deciziei și cu legăturile acestora cu genuri ale procesărilor de informație să-ți scriu, dragă Sergiu, că formula  $H_n \geq 0$  parcă dă seama de toți pașii vieții, de toate confruntările acesteia cu alternative de conduită. Alegerile și deciziile scot sistemele viului din fața unor alternative de conduită ca să le pună în fața altora.

Cred că așa ceva a avut K. Popper în vedere atunci când a scris că „toată viața este o rezolvare de probleme”. Toată viața nu doar cu referire la om, ci cu referire la toată scara vieții „de la ameobă până la Einstein”<sup>99</sup>, ne zice filozoful.

S-ar putea crede că legăturile spontaneității cu informația să fie mai palide și mai greu de surprins cognitiv. Dimpotrivă, legăturile sunt la fel de strânse și la fel de ușor de pus în lumină.

---

<sup>99</sup> Karl R. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen*, Piper, München, 1994, p. 24.

Să ne gândim, de pildă, la formele mari și evidente ale spontaneității și vom putea ușor observa că apar și că se manifestă în zone ale unor procesări informaționale.

În zonele mai de fond ale vieții, în zonele geneticului, de pildă, am avea mutațiile. Ori mutațiile ca mutații sunt fenomene de copiere și de citire, fenomene de genul operării cu informații. În mișcările interioare ale unui nucleu celular, oricând ARN-eul mesager poate copia greșit o secvență a ARN-eului, iar unele formațiuni ribozomiale, pot citi greșit unele litere sau unele „cuvinte” din lanțurile informaționale ale ARN-eului. Și spontaneitatea e gata, și spontaneitatea e la locul ei. Mutațiile și sunt cele care fac să fie variațiile din interiorul unei specii sau, mai departe, speciile noi în interiorul aceluiași gen.

La nivel de conduite instinctive putem da ușor peste spontaneitățile din modul unei veverițe de a se urca ori de a coborî din pom și putem da ușor peste spontaneitățile din joaca a doi pui de maimuță.

Dacă ar fi să ne referim la biata și sfânta ființă umană, atunci am putea da ușor peste spontaneitățile din visele noastre la propriu sau visele la figurat. Ce sunt visele la propriu dacă nu un punct de excitabilitate optimă care scăpat de sub orice control al conștienței o ia razna prin universul posibilităților noastre de conexiuni sinaptice? Și e mare acest univers, e teribil de mare. E evaluat la „zece bilioane” de posibilități și la „o sută de mii de kilometri de axoni”<sup>100</sup>. Dar visurile la figurat? În cazul lor, cu toate constrângerile psihologice, logice, morale etc. imaginile

---

<sup>100</sup> Antonio R. Domasia, *Descartes' Irtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Deutschen Tarschenbuch Verlag, München, 2000, p. 341.

subiectivității o iau razna și zburdă, zburdă prin capul nostru. Zburdă sub condiția unei teribile spontaneități. Zburdă într-o lume a informațiilor.

În interiorul acestor cauzări, spontaneitatea este la ea acasă.

După toate creațiile întru informație, întru stări ale subiectivității urmează creația întru obiectivare și obiectivitate. Urmează modurile libertății de a „lucra” în exterior, de a deveni acțiune. Or, orice acțiune ca acțiune pune imediat în discuție problema responsabilității și a raporturilor ei cu informația. Modul cel mai simplu și poate cel mai consistent de a ne apropia de zona raporturilor dintre responsabilitate și informație este cel al invocării funcțiunilor antientropice ale informației. Punerea în lumină a acestor funcțiuni a fost considerată de francezul și fizicianul cu premiu Nobel, L. De Broglia, ca fiind una din cele mai frumoase idei ale ciberneticii. Despre această frumusețe, ți-am scris, dragă Sergiu, un capitol întreg în *Scrisori despre informație*. De data aceasta revin la miezul aceluia capitol doar din perspectiva raportării la responsabilitate.

Undeva mai sus, am caracterizat responsabilitatea ca fiind „grija” oricărui grăunte de viață față de consecințele acțiunilor și reacțiunilor sale. O asemenea grijă este înainte și înainte de toate grija față de nevoile vieții. Viața ca viață, ne-a spus-o mai de mult E. Schrödinger, este luptă cu entropia. Dar în această luptă „piesa” pieselor este informația. În acest sens, devine limpede că a vorbi de consecințele acțiunii înseamnă a vorbi despre modul în care aceste consecințe răspund sau nu, corespund sau nu nevoilor mari și mici ale viețuirii și supraviețuirii; supraviețuirii insului și supraviețuirii

speciei. „Grijile” cele mai mari ale oricărei structuri în care pâlpâie o brumă de viață este de-a face ca această pâlpâire să nu se stingă.

Grija față de pâlpâirile vieții se face, ca regulă, prin mai simple sau mai complicate mecanisme de reinformare de la efectori. În termeni strict cibernetici aceasta înseamnă mecanisme feed-back, adică mecanisme de control. Prin gesturi ale controlului se cam încheie un ciclu acțional și se face loc altuia. Din nou alternative, din nou alegeri, din nou „jocuri” ale responsabilității și din nou responsabilități.

Dacă informația ca informație intervine specific în toate momentele, laturile, sau unghiurile libertății, atunci se poate spune, cu suficientă îndreptățire, că informația este aceea care produce libertatea, că ea este temelul acesteia. Se poate spune, într-o formulă mai de sinteză, că informația ca informație și libertatea ca libertate își aparțin ca o pereche; sunt ceea ce sunt numai împreună.

După această frază de sinteză poate ar fi cazul să spun câte ceva despre modul în care se pune și se discută problema locului pe care libertatea îl are în lume. În acest sens două sunt punctele de vedere mai mari și mai importante. Potrivit unuia, libertatea apare ca fiind o realitate metafizică, ca fiind un ceva care însoțește o anume entitate existențială fundamentală. Pentru Sfântul Toma, de pildă, libertatea este un atribut al lui Dumnezeu. Pentru Hegel, ea este atributul atributelor Ideii absolute. Iar pentru Schopenhauer ea caracterizează voința, voința ca realitate fundamentală. Potrivit celui de al doilea mare punct de vedere – Kant, Sartre ș.a. – libertatea este doar atribut al ființării specific umane. Ea însoțește și poate însoți doar modul nostru de a fi. În

restul lumii, potrivit acestei linii de gândire, libertatea nu are ce căuta. Pe acolo pe unde domnește cauzalitatea, necesitatea și legea fizică, libertatea nu mai are loc.

În literatura în care libertatea apare ca fiind doar o dimensiune a specific-umanului, uneori aceasta este legată strâns doar de procesele gândirii, alteori de cele ale voinței. Pentru Sartre ea este un mare moment al acțiunii. Pentru francez, datele cunoașterii, adică adevărul și datele voinței, adică decizia, nu fac decât să pregătească libertatea, să-i asigure premisele sau temeiurile interioare. Ea este însă ceea ce este doar în exteriorizările gândirii și voinței. Ea este moment al transcenderii acțiunale, al ieșirii din subiectivitate.

În literatura în care se vorbește despre libertate, raporturile acesteia cu cauzalitatea au fost considerate la modul explicit în două moduri interdependente. Ce mai mulți autori au pus aceste raporturi pe picior de opoziție, de excludere, de antinomie. Ei ziceau că dacă admitem una trebuie exclusă cealaltă. Cauzalitatea și libertatea nu pot sta în aceeași teacă. Alții au ajuns la punctul de vedere al complementarității. Pe undeva în lume doar cauzalitate, pe altundeva doar libertate. Toată zona naturii – imperiul necesității și toată sfera umanului – imperiul libertății.

În ultima vreme distanțele dintre cele două puncte de vedere s-au mai nuanțat. Tot mai des se afirmă că raporturile dintre libertate și cauzalitate sunt ceva mai complicate. Tot mai mult se afirmă că sunt infinite cazurile în care relațiile cauzale nu au avut și nu au nicio legătură cu zonele libertății. S-au petrecut, se petrec și se vor petrece multe în cer și pe pământ care n-au

atins și nu vor atinge modurile viului de a alege între a fi sau a nu fi.

Tot mai mult se aduc în discuție acele lanțuri și rețele cauzale care au condus la apariția vieții și prin aceasta la apariția libertății pe lume. Libertatea ca libertate, ca posibilitate și ca realitate de-a alege, de-a alege între alternative de conduită, nu se naște doar odată cu noi, ci odată cu primele structuri ale viului. Jocuri complicate de cauzări și de alegeri au însoțit toată evoluția biologică, evoluție care în modul cel mai orbește posibil a condus la apariția noastră pe pământ. Împreună cu noi au apărut doar formele libertății noastre și nu ale libertății în genere. Modul nostru de a fi liberi are rădăcini întinse și adânci în lumea viului și în evoluția acesteia.

Dar există și teribil de multe și teribil de complicate rețele pur cauzale care întrețin manifestările libertății, care fac ca aceasta să fie și să poată „lucra” în felul ei. Toate cauzele și efectele care ne asigură existența fizică și psihică sunt de acest fel și cu un asemenea rol.

Există și cauze pe care le încălcăm, cauze cărora le contracarăm acțiunile. Când urcăm pe munte încălcăm la propriu acțiunile cauzale ale gravitației și ale legii entropiei. La modul naturalului, acțiunile acestora ne-ar duce spre poala muntelui și nu spre vârfurile lui. Ajungem în vârf doar pentru că în fiecare pas învingem cu ceva forța celor două legi.

Există însă și cauze care-și fac jocul, care-și produc efectele numai și numai pe căile libertății. În aceste cazuri, libertatea ca libertate acționează ca o veritabilă cauză. Ajungem, în acest caz la ceea ce Kant considera a fi „cauzalitate prin

libertate”. Toate gesturile moralității noastre sunt un fel de a fi al unei asemenea cauzări.

Din toate cele zise despre cele 4-5 situații în care a fost vorba despre momente ale raporturilor dintre cauzalitate și libertate se poate desprinde o singură concluzie: Aceste raporturi nu sunt nici de simplă și curată opoziție și nici de simplă și clară complementaritate. Aceste raporturi sunt ceva mai complicate. Sunt și de opoziție, și de complementaritate, dar sunt și de punere și suprapunere, de manifestare a uneia prin alta.

### **Încheiere și câteva concluzii**

Am ajuns spre sfârșit. Am cam trecut cu condeiul pe unde trebuia. Pe unde trebuia după titlul mare sub care am scris – informație și cauzalitate.

De fapt, am vizat ceva mai mult decât simpla și complicata cauzalitate, am vizat tot cercul noțiunilor mari ale determinismului. Ale aceluși mare capitol al oricărei filozofii, capitol care se ocupă de tematica ordinii și ordonării lumii lucrurilor și lumii ideilor. În interiorul acestei tematici, tema cauzării este și rămâne oricum axială. În jurul ei se mișcă apoi toate celelalte: necesitate și legitate, necesitate și întâmplare, realitate și posibilitate, posibilitate și probabilitate, și nu în ultimul rând, finalitate și libertate.

În câmpul tematic al cauzalității, am urmărit de fapt modulele informației de a interveni în lumea determinărilor, de a interveni mai ales pentru a face finalitatea și pentru a produce libertatea.

Din toate cele zise despre această intervenție s-ar putea desprinde cel puțin următoarele gânduri cu o mai mare încărcătură informațională și cu o mai mare valoare explicativă:

1. Tema cauzalității a fost, este și va rămâne o temă mare a oricărei gândiri filozofice; ea n-a fost, nu este și nu va putea fi ocolită de niciuna din orientările filozofice cât de cât mari și cât de cât influente. Capitolul despre istoria filozofică a ideii o dovedește.

2. Din perspectiva marilor unități și marilor opoziții energetice și informațional, cu privire explicită la formele mari ale cauzării, se poate ușor vorbi de patru tipuri sau genuri de raporturi cauză-efect: cauze energetice – efecte tot energetice; cauze energetice – efecte informaționale; cauze informaționale – efecte tot informaționale; cauze informaționale – efecte energetice.

3. Primul tip domnește în universul infinit al raporturilor strict substanțialo-energetice. Unii autori îi zic acestui univers ergomatic, adică doar diadic. Celelalte tipuri sunt caracteristice sistemelor triadice, sistemelor în care interacțiunile lor energetice sunt întreținute numai sub condiția unor produceri și utilizări de informație. Este vorba de sistemele în care în vreun fel oarecare pâlpâie caracteristicile vieții.

4. Cazul tipic al producerii de informație din cauzări energetice este cel al activității organelor de simț, organe menite să opereze explorări ale mediului.

5. Cazul cauze informaționale și efecte tot informaționale este caracteristic creșterilor și/sau dezvoltărilor organismicității și subiectivității. La om aceste dezvoltări iau forma marelui și complicatului Eu, marelui și complicatului univers al spiritualității. Este vorba nu doar de spiritualitate în scară individuală, ci și în scară socială, în aceea denumită cultură.

6. Despre cauze informaționale și efecte energetice putem vorbi în toate situațiile în care avem de-a face cu ieșirile



subiectivității din sine, cu modurile acesteia de a se manifesta în afară, de-a deveni curată exterioritate. Cazul tipic de convertire a unor comenzi sau conținuturi informaționale în produse de tip energetic este acțiunea. În interiorul acesteia, cazul cel mai tipic este activitatea fibrei musculare – motorul tuturor motoarelor.

7. Toate convertirile informației în acțiune au clare și efective consecințe antientropice. Dacă prin produceri și procesări de informație ne producem negentropie potențială, prin realizările oricărei acțiuni ca acțiune ne producem la modul efectiv negentropie eficientă. Zonele acțiunii sunt prin excelență zonele bătăliei pentru viață.

8. În raport cu cauzalitatea prin scopuri, cauzalitate denumită după Aristotel citire cauzalitate finală, se poate ușor spune că informația este mama finalității, că în ea și din ea se „plămădesc” și mișcările oarbe și cele conștiente spre ținte. Finalitate este și poate fi numai pe acolo pe unde este viață și viață este și poate fi numai pe acolo pe unde există finalitate. Iar acestea împreună există și pot exista numai pe acolo pe unde există informație.

9. Cam acelaș lucru se poate spune și despre libertate. Și ea își are temeiuri în produceri și procesări de informație. Și libertatea este ceea ce este doar în funcție de ceea ce este altceva decât energia.

10. Ca altceva decât energia, informația este aceea care producând finalitate și libertate, face ca sistemele viului să se înscrie altfel în ordinea și ordonarea universală. Să se înscrie altfel pe cele trei coordonate ale spațiului și pe linia timpului. Dacă sistemele doar fizico-chimice au doar volum, cele biologice, prin

informație, au capacitatea de a trece dincolo de volumul lor, dincolo de locul strict pe care-l ocupă în sfântul spațiu fizic. Au capacitatea de a trăi într-un mediu, într-un areal. La nivel uman, mediul sau arealul de viață devine casă, stradă, oraș etc. La limită devine cochetare cu infinitul.

Dacă sistemele neviului au doar prezent, doar durata ca simplă prezență, cele cu viață au trecut, prezent și viitor. În cazul lor, prezentul este un fel de melanj de trecut și de viitor. Se leagă această mare particularitate, pe partea trecutului, de ceea ce se cheamă ereditate și memorie, iar pe partea viitorului de ceea ce este finalitate și libertate.

La nivel uman, înscrierea pe dimensiunea timpului devine istorie și mare speranță de viitor. La limită această speranță devine cochetare cu eternitatea.

Dar și în raport cu infinitul și în raport cu eternitatea, cochetarea noastră rămâne doar cochetare. Viața ca viață și informația ca informație, oricând și oriunde, sunt și rămân a fi realități doar insulare. Insulare în timp și insulare în spațiu. Nici infinitul și nici eternitatea, nici ca indivizi și nici ca specie nu le vom atinge. Așa că...

Cu această perspectivă nu prea roză, dragă Sergiu, pun punct la toate cele despre informație și cauzalitate, cauzalitate și informație.

Dacă vei citi cele scrise și dacă te vei gândi la unele din ele va fi bine. Dacă nu le vei citi și nu te vei gândi, iară va fi bine. Oricum, eu îți doresc tot binele din lume.

Freiburg, 20 mai 2012

Cu drag

Micu