

II.

RESURECȚIA ONTOLOGIEI

1. Reformularea conceptului de existență în ontologia contemporană

Stefan CELMARE

Desprinderea cunoașterii teoretice de tip științific din ansamblul eterogen al demersurilor cognitive globale și evidențierea rolului pe care-l au observația, experimentul, ipoteza și teoria în centrul activității de cunoaștere au avut consecințe directe asupra ontologiei generale sau metafizicii. Amplificarea începând cu secolul al XVIII – lea a procesului de formare și de diferențiere a științelor naturii a generat impresia că ontologia, ramură a filozofiei care se ocupă cu primele cauze și principii ale existenței, nu ar fi un domeniu relevant pentru înțelegerea omului și a lumii în care trăiește. Ca urmare, numeroase dispute teoretice în care s-au angajat filozofii secolelor al-XVII-lea și al-XVIII-lea priveau, cu deosebire, diverse aspecte ale activității cognitive, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant au fundamentat preponderent metode de cunoaștere și teorii ale cunoașterii. Acest lucru va atrage atenția asupra faptului că ontologia trebuie să renunțe la vechiul său rol de preambul și fundament al științei. Susținerea existenței unei cunoașteri filozofice și autonomiei filozofiei în raport cu celelalte forme ale creației spirituale, știința, arta, religia, apare ca o reacție externă față de mentalitatea pozitivistă și scientistă. Reprezentative pentru această direcție de gândire au fost intuiționismul bergsonian și mai ales fenomenologia, care își propunea să facă din filozofie o știință riguroasă. „Încă de la primele sale începuturi, filozofia a ridicat pretenția de a fi o știință riguroasă, ba chiar știință care ar satisface pe deplin nevoile teoretice cele mai înalte, făcând astfel posibilă, din punct de vedere etico-religios, o viață reglementată de normele pure ale rațiunii. Cu mai multă sau mai puțină energie, această pretenție a fost susținută în diverse epoci ale istoriei, nefiind niciodată total abandonată, nici chiar atunci când interesele și disponibilitățile pentru teoria pură erau amenințate să se stingă sau când autoritatea religioasă stăvilea libertatea cercetării teoretice”.¹⁾ Filozofia lui Husserl a apărut din convingerea sa că occidentul cultural, cultura occidentală, și-a pierdut adevărata direcție și scopul; punct de vedere reflectat chiar în titlul ultimei sale lucrări majore, *Filozofia și criza omului european*. „Criza”,

văzută ca un colaps al raționalismului, urma să-și găsească soluția în puterea științei naturii, context în care Husserl își propune salvarea rațiunii umane prin transformarea filozofiei într-o știință riguroasă. Gradul mărit al crizei în care se află omul modern se explică și prin faptul că cercetătorii din domeniul științelor naturii respingeau posibilitatea unei științe a spiritului. Potrivit concepției husserliene, a insista asupra faptului că lumea spiritului poate sau trebuie să fie cunoscută în maniera științelor fizice constituie o „naivitate” a raționalismului științific modern. Cunoașterea socialului și a omului nu poate progresa atâta vreme cât conform *obiectivismului naturalist* spiritul este abordat în maniera metodologică proprie științelor naturii. Dorința lui Husserl era să elaboreze o metodă proprie, prin care să avem acces la clarificarea „esenței spiritului” printr-o depășire a obiectivismului naturalist, bazat pe supoziția că adevărul și cunoașterea sunt în mod „obiectiv” întemeiate pe o „realitate” situată dincolo de subiectul epistemic. Pentru aceasta el a formulat *fenomenologia transcendentă*.

Faptul că metafizica a fost concepută ca o activitate spiritual-teoretică autonomă, deasupra cercetărilor științifice trebuie potrivit în legătură cu specificul reflecției filozofice, care merge mult mai departe și pune probleme pe care știința le ignoră. „Știința se silește să explice fenomenele naturale, legându-le pe unele de altele prin legi inteligibile, adică exprimabile în formule matematice. Astfel se explică științific de ce, într-o experiență dată, cutare lucru s-a petrecut mai curând decât cutare altul. Dar există o altă problemă mult mai generală, pe care știința nu o pune. Este aceea pe care Leibniz o exprimă în aceeași termeni : <<De ce există ceva mai curând decât nimic>>? Întrădevăr, existența lumii este un dat implicit de la care pornind știința desfășoară efortul său de punere în ordine și de explicație, dar pe care ea îl presupune mereu fără ca vreodată să-l pună sub semnul întrebării. De ce există o lume mai curând decât neantul ? Iată un tip de problemă cu adevărat metafizică, adică a cărei formulare se situează dincolo de competența științei. De unde vine omul, încotro se duce el ? Conștiința este scopul ultim al lumii sau un accident tranzitoriu ? Omul este total determinat sau are un liber arbitru ? Toate aceste probleme sunt tipic metafizice.”²⁾. Întrebarea „De ce este ființare și nu mai degrabă, Nimic?” are în vedere ființarea în întregul ei ca atare, fiind astfel „de cea mai largă cuprindere”. Ea este, apoi, și „cea mai profundă”: „Acest „de ce”? nu se mișcă pe o suprafață oarecare și la suprafață, ci pătrunde în sfere aflate „în străfunduri”, până la

ultima limită”. De asemenea, este întrebarea originară pentru că nu se referă la „o ființare individuală deosebită”. „În sensul cuprinderii ei nelimitate, orice ființare valorează la fel de mult. Un elefant oarecare într-o junglă oarecare din India ființează în aceeași măsură ca și un proces oarecare de ardere chimică pe planeta Marte sau ca orice altceva.”³⁾

Se pornește de obicei de la supoziția că spre deosebire de cunoașterea comună și cea științifică, ontologia ca doctrină a ființei aspiră spre cunoașterea *absolutului*. Nu putem, însă, cunoaște absolutul nici prin experiență, nici prin intelect. Excluzând aceste alternative suntem conduși spre concluzia că sursa de bază a cunoașterii metafizice ar fi luarea de contact directă a subiectului cu obiectul: cunoașterea este prin urmare, intuitivă, nondiscursivă. În condițiile în care rațiunea e incapabilă să explice lumea care trece dincolo de experiența umană, *absolutul* nu va fi pentru noi un obiect posibil de cunoaștere. Ca o consolare se invocă în locul analizei raționale, puterea de *fuzionare*, de *concentrare* și de *sinteză* a minții. Deci, fără analiză, mintea poate înțelege obiecte prin intuiții sintetice, prin icoane simultane care i se impun nemijlocit, chiar contrar logicii formale, printr-o metodă mistică. „Metoda mistică ar consta într-un elan interior al sufletului, care în anume momente privilegiate, se poate descătușa de temnița corpului și sălta în regiunile înalte ale izvoarelor existenței reușind să contemple lumina adevărată și supremă, interzisă ochilor obișnuiți. E vorba de un contact direct cu realitatea absolută, întovărășită de viziuni superioare și profunde.”⁴⁾

Doi mari metafizicieni din secolul XX, H. Bergson, și A. N. Whitehead și-au pus problema dacă natura fundamentală a lucrurilor este într-adevăr așa cum o presupune știința. În cea de-a doua jumătate a secolului al-XIX-lea și primele decenii ale secolului al-XX-lea, presupuziția majoră de la care pornea știința era că natura constă din obiecte localizate în spațiu. Predomina ceea ce E. Meyerson numea în lucrarea sa *Identitate și realitate* o ontologie a obiectului static, situat într-un spațiu precis delimitat. Bergson și Whitehead în operele lor, *Evoluția creatoare* și, respectiv, *Proces și realitate*, s-au întrebat dacă natura reală se constituie din obiecte materiale inerte situate în spațiu și dacă intelectul este capabil să descopere ordinea lucrurilor cu argumentele logice și matematice proprii științei. În plus, cum e posibilă în natură o înnoire reală, dacă realitatea fundamentală în diversitatea părților ei este organizată într-un mecanism strict. Deci, cum poate materia inertă să-și depășească statutul ei static și să evolueze.

Problematizând acest lucru nici Bergson nici Whitehead nu intenționau să subvalueze știința, ci gândeau, mai degrabă, că metafizica și știința s-ar putea îmbogăți una pe alta. Filozofia se cuvine astfel să urmeze știința pentru a suprapune adevărului științific o cunoaștere de un alt tip, care poate fi numită metafizică. Modul științific de cunoaștere nu poate fi, astfel, unica sursă, sursa exclusivă a cunoașterii. Ceea ce au intenționat, deopotrivă, să arate Bergson și Whitehead a fost faptul că chiar limitele științei, ale cunoașterii raționale, sunt cele care conduc la *iluminarea* oferită de metafizică.⁵⁾

După ce în perioada modernă în ansamblul gândirii filozofice s-a produs o deplasare de accent în favoarea gnoseologiei, ontologia este readusă într-o poziție centrală prin filozofia hegeliană.

„Metafizica rațiunii a idealismului se transformă la Hegel într-o metafizică a spiritului. Purtător al procesului istoric este << spiritul obiectiv >>, o esență de ordin superior omului singular, o substanță - spirit generală cu mod de ființare propriu și viață proprie. Spiritele individuale se comportă față de ea ca accidentalități. Nu ele, ci el este propriu în ele, și numai el singur există. Indivizii sunt numai împregnări incomplete ale esenței sale. Ei nu subzistă niciodată în afara sa, sunt purtați complet de el. Ele s-ar putea desigur „separa” de acesta, dar „spiritul separat” este sortit pieirii.

În spatele acesteia se află teza generală principală: spiritul este totul.”⁶⁾ Dacă am încerca să ne apropiem cât mai mult de gândirea lui Hegel, atunci am surprinde ceea ce are ea mai adânc: *speculativul*. În concepția lui Hegel concretul nu mai este dat în sensibilitate, el este raționalul ca atare; speculativul și concretul exprimă același sens – *înălțare a gândirii spre bogăția înfinită a ceea ce este*. „Pentru filozofia tradițională, esența reprezintă unul dintre *modi essendi* ai ființei, celălalt mod fiind existența, primul dintre aceste moduri fiind, la rândul său, după cum spunea Descartes, mai slab decât cel de-al doilea. Pentru Hegel, dimpotrivă, nu numai că esența nu este inferioară existenței, ci existența însăși nu e nimic mai mult decât unul din „momentele” esenței”⁷⁾. Hegel nu analizează existența propriu zisă în sens ontologic, ci cunoașterea obiectivă a acesteia, existența cunoscută în mod obiectiv, sau existența conceptualizată. Plecând de la conceptul gol de ființă, în *Știința logicii* Hegel urmărește ca scop fundamental argumentarea și demonstrarea necesității idealismului absolut. Pentru Hegel Ideea absolută „conține toate determinațiile”. Prin aceasta el înțelege că include în sine toate

lucrurile distincte sau determinate – toate ființele umane, toți arborii, toate stelele, toți munții, toate firele de nisip. Natura și spiritul , spune el sunt moduri diferite ale Idei absolute. Artă și religia sunt moduri diferite de a înțelege Ideea absolută; sau pentru a ne exprima exact ca Hegel, artă și religia sunt moduri diferite în care Ideea absolută se înțelege *pe sine*. (Că este vorba de o comprehensiune de sine rezultă din faptul că ființele omenești sunt parte a Idei absolute).”⁸

Dezvoltarea continuă a științei, mai ales a etajului teoretic al științelor naturii precum și așa – numitelor științe formale: matematica și logica, a generat, în ultimele decenii ale secolului trecut și în prima jumătate a secolului nostru, noi probleme filozofice și a repus în termenii noi vechea problemă a raportului dintre existență și cunoaștere, dintre ontologie și gnoseologie. În timp ce în prima perioadă istorică, constituirea științelor condusesse către o dominantă a gnoseologiei și o relativă estompare a preocupărilor ontologice, de această dată evoluția cunoașterii științifice, creșterea gradului său de abstractizare au produs două rezultate diametral opuse: unele curente filozofice se vor menține în cadrele stricte ale cercetării epistemologice, în timp ce altele, dimpotrivă, au promovat un nou tip de ontologie, izvorâtă din tentativele de fundamentare a cunoașterii și valorilor pe evidențe ultime extrase din subiectul însuși. Empirismul logic, de exemplu, s-a menținut în cadrul epistemologiei, iar fenomenologia promovează o nouă ontologie.

După Husserl fenomenologia trebuie să-l cinstească pe Descartes, ca pe adevăratul ei patriarh. În afară de recursul la Descartes, sunt și alte influențe asupra gândirii lui Husserl, cum ar fi empirismul lui Locke, scepticismul lui Hume, criticismul lui Kantian, pragmatismul lui James. Totuși influența lui Descartes a fost decisivă , deoarece l-a determinat să înceapă cu ceea ce a început și Descartes, cu gândirea. Dar, în timp ce Descartes a folosit sistematic îndoiala, Husserl a eludat pur și simplu orice judecată referitoare la experiența proprie, căutând în schimb s-o descrie cât mai complet posibil prin dovezile oferite de experiența însăși. Apoi, în timp ce Descartes sublinia existența a *doi* termeni în faimosul său *ego cogito*, Husserl consideră că o descriere mai clară a experienței este expusă în trei termeni: *ego*, *cogito*, *cogitatum*. În timp ce Descartes pune accentul pe expresia „*Eu gândesc*”, Husserl arată că pentru experiența umană este mai relevantă formularea „*Eu gândesc_la ceva*”. El analizează cu deosebire,

relația dintre *conștiință* – eul subiectiv sau gândirea-, *lucrul gândit* și elementul de *intenționalitate* care „*crează*” fenomenul experienței. Dinstincția dintre conștiință și fenomen este estompată. Raportul dintre subiect și obiect nu mai apare ca o relație de juxtapunere a două entități separate – conștiința și existența – ci, dimpotrivă, ca un raport intern între doi poli opuși ai însăși conștiinței: subiectul care gândește, *cogito* și obiectul gândit de subiect, *cogitatum*. Pe această bază Husserl reformulează conținutul categoriei ontologice de *existență*, deosebind între *existența reală*, dată în percepție, pe care nu o neagă dar o elimină temporar din analiză – ceea ce desemnează „*reducția*” fenomenologică – și *existența ideală*, domeniu al trăirii subiective.

Prin contrast cu ontologia științelor particulare, fenomenologia se apropie de idealul unei *ontologii generale*, care „nu lasă nelămurite nici o problemă de sens și de justificare. Științele apriorice formate istoricește nu realizează niciodată ideea deplină a unei ontologii pozitive. Ele se referă (și chiar și în acest sens în mod unilateral) doar la forma logică a oricărei lumi posibile (*mathesis universalis* în sens formal) și la formele esențiale ale unei naturi fizice posibile... Ele funcționează ca niște instrumente metodice ale științei pozitive „exacte” corespunzătoare , mai exact spus, ele servesc la raționalizarea domeniilor pozitive, pentru a procura, prin raportarea la structura esențială a unui fapt al unei lumi posibile în genere, încrederea în necesitate și astfel să atribuie legi simplelor reguli inductive.” În acest context fenomenologia „este chemată să transpună în realitate, prin ridicarea în transcendental, ideea ascunsă a unei ontologii universale, deci ideea unei științe a sistemului formelor esențiale ale oricărei lumi posibile a cunoașterii ca atare și a formelor corelative constituirii intenționale a acestora.”⁹⁾

Prerogativele metodei fenomenologice, apoi, stau la baza tezei existențialiste că, datorită *intenționalității* conștiinței sale omul este o ființă permanent orientată spre „ceva” din lumea exterioară – lume care îl tentează și, în ultimă instanță, îl înstrăinează de sine. Ontologia heideggeriană s-a constituit pe ideea că omul este o realitate unică, lipsită de obiectivitate și supusă doar spontaneității sale interne și că numai el este capabil să judece tot ceea ce există în jurul său. Tocmai de aceea omul nu poate fi „dedus”, în maniera în care o fac teoriile științifice, din alte existențe, ci trebuie „descriș” ca atare pentru ca, plecând de aici, să putem înțelege felul în care propria sa structură originară

insuflă acestora un sens determinat. O asemenea descriere fiind realizată prin „reducția” fenomenologică.

Prima problemă pe care și-o pune Heidegger referitor la sensul Ființei privește modalitatea Ființei de a fi dată ființei umane ca timp. Timpul este orizontul înțelegerii Ființei, numai învăluită temporal Ființa poate deveni accesibilă. Timpul apare atât ca dimensiune a ființei umane cât și dimensiune în care însăși Ființa este în calitate de temporalitate.

„Deci Ființa trebuie înțeleasă din timp și dacă diferitele moduri și derivate de Ființă, sunt de fapt înțelese în modificările și derivările lor, printr-o referire la timp, atunci prin aceasta, Ființa însăși –și nu doar vreo ființare ca ființare <<în timp>> - este evidențiată în ce privește caracterul său <<temporar>>. Dar atunci, <<temporar>> nu mai poate însemna doar <<fiind în timp>>. Până și <<netemporalul>> și <<supratemporalul>> sunt, în privința Ființei lor, <<temporare>>. Și aceasta nu doar în felul unei privații de un <<temporar>> ca ființare <<în timp>> ci într-un sens *pozitiv*, care se cere, bineînțeles, clarificat. Deoarece expresia <<temporar>> (zeitlich) este denaturată, în semnificația de mai sus, de uzanța prefilozofică și filozofică a limbii, și pentru că în următoarele dezbateri această expresie va fi supusă exigenței altei semnificații, determinarea sensului original al Ființei și a caracterelor și modurilor sale de timp o vom numi determinare *temporală*. Sarcina ontologică fundamentală de interpretare a Ființei ca atare implică astfel elaborarea *temporalității Ființei* (Temporalitat de Seins). Doar prin expunerea problematicii temporalității putem atinge răspunsul concret la întrebarea despre sensul Ființei ”¹⁰⁾. Sarcina ontologică fundamentală rămâne totuși neîndeplinită, analiza lui Heidegger limitându-se la temporalitatea ființei umane. Din temporalitatea ființei umane care este marcată de finitudine se pot explica celelalte structuri fundamentale ale acesteia. „Caracterele ontologice fundamentale ale acestei ființări sunt: existențialitatea, facticitatea și faptul de a fi acaparată. Aceste determinații existențiale nu sunt fragmente ale unui întreg din care unul sau altul ar putea uneori să lipsească; ele țin, din contră, un ansamblu integrat original ce constituie unitatea structurii totale pe care noi o cercetăm ”¹¹⁾. Heidegger încearcă să rezolve condiția omului și a spiritului pe această dimensiune care este timpul. Timpul este abordat din unghiul de vedere al *devenirii* omului, al permanenței sale

schimbări. Dacă într-un anumit mod omul ca individ nu scapă niciodată de prezent, într-un alt mod se poate spune că el iese permanent din acesta. Omul este o „ființă a depărtărilor”, spune Heidegger, care proiectează grijile și visurile sale în viitor, care este mereu puțin înaintea sa și de asemenea puțin în urma sa, fiindcă își poate evoca trecutul. În orice caz omul este ființa care nu coincide niciodată în mod riguros cu sine, nu este niciodată propriul său contemporan.

Cât privește întrebarea despre Ființă trebuie pusă referitor la sensul Ființei, la modul în care ființa umană înțelege Ființa în genere. Cercetarea structurilor ființei umane i se pare lui Heidegger ca unicul mod de a înțelege constituția Ființei însăși prin manifestările ei fenomenale în fiind. Astfel că *ontologia fundamentală* ca disciplină ce are ca obiect sensul Ființei, nu poate fi invocată decât numai după ce a fost elaborată disciplina care se ocupă cu studierea structurii ființei umane.

Heidegger consideră că ontologia fundamentală este posibilă doar ca analiză existențială. În clădirea teoriei heideggeriene a existenței în general, va fi centrală cercetarea existenței autentice umane, prin intermediul căreia și prin depășirea căreia gânditorul german năzuiește să se apropie de existență în general. În acest context, atributul „fundamental” are un dublu sens: odată ontologia este fundamentală deoarece are pretenția de a depăși nivelul ontologiilor regionale, ce se ocupă de anumite categorii ale fiindului ; pe de altă parte este fundamentală deoarece are în vedere întrebarea despre sensul *Ființei*, care se situează înaintea și deasupra oricărui *fiind*.

2. Ontologia în lumina filozofiei analitice

Cercetarea filozofică vizând structurile fundamentale ale existenței, a temeiului însuși al ființării a fost privită cu oarecare neglijență în prima jumătate a secolului nostru, context în care s-a afirmat perspectiva filozofiei analitice asupra filozofiei. O serie de gânditori, cu precădere cei apropiați empirismului logic au considerat ontologia un fel de pseudocunoaștere. Pentru nepozitivism, problema demarcației dintre științific și pseudoștiințific se identifică cu problema distincției dintre știință și metafizică.

Enunțurile ontologice se dovedesc, în urma analizei logice a limbajului, lipsite de sens sau false. Totuși în logica și filozofia actuală a științei, „noua filozofie a științei”, care continuă și dezvoltă problematica inițiată de pozitivismul logic, a schimbat întrucâtva punctul de vedere asupra cugetării filozofice.

Astfel, P. Feyerabend și T. Kuhn consideră că nu gândirea științifică specializată poate servi ca etalon al științificului pentru construirea sistemelor filozofice, ci, dimpotrivă imaginația teoretică, bogăția filosofului este modelul ideal pentru înțelegerea științificității sub aspectele sale cele mai profunde.

Totuși, cu toată eclipsarea pe care i-o adus-o pozitivismul, se poate vorbi în același timp de o autentică relansare a metafizicii în secolul XX. Reconceptualizarea problemei Ființei, a naturii și temeiului existenței ca existență i-a preocupat pe o serie de mari gânditori ca: A. N. Whitehead, M. Heidegger, C. Noica, M. Bunge, D. Bohm, viziunile lor ontologice sunt marcate de încercarea de a reorienta demersul explicativ – interpretativ pe direcții concordante cu marile deschideri teoretice și metodologice ale cunoașterii științifice contemporane. La Whitehead, Bunge, Bohm sunt consacrate în acest sens concepte cheie ca: proces, emergență, teoria nivelelor, după cum, apoi, Patrick Suppes s-a impus în filozofia teoretică prin elaborarea unei *metafizici probabiliste*. Se constată, însă, că proiectele lor de construcție ontologică s-au confruntat cu rezervele critice „formulate de reprezentanții sau descendenții empirismului logic, ai filozofiei analitice în general. Dacă pentru L. Wittgenstein, cel din *Tractatus logico – philosophicalus*, problematica ontologică își păstra încă deplina semnificație, principiile ontologice reprezentând, în prelungirea tradiției filozofice, „enunțurile - princeps” ale întregii filozofii, prin B. Russell și R. Carnap se înfăptuiește în mod evident și programatic a doua mare „retragere” strategică a filozofiei; dacă prin perspective transcendentală a lui Kant filozofiei i se contesta dreptul de a mai reprezenta o cunoaștere de prim orizont, directă și autentică a realului, pentru a deveni o reflecție critică asupra posibilităților și limitelor instrumentului cunoașterii, rațiunea umană, prin actualul *linguistic turn* al filozofiei analitice filozofia cunoaște o nouă și mai radicală renunțare la pretențiile ei de cunoaștere totalizatoare, de reconstrucție rațională a lumii în toate structurile și înfățișările ei, pentru a se angaja cu mai multă exactitate rigoare în determinarea supozițiilor și angajărilor ontologice ale teoriilor științifice, reconstruite

într-un cadru formalizat, sau a componentelor ontologice implicite oricărei scheme conceptual -lingvistice”¹²⁾.

În perspectiva filozofiei analitice, una dintre marile filozofii ale secolului al-XX-lea , problema ontologică are în vedere studiul condițiilor pe care trebuie să le satisfacă un obiect pentru ca să poată aparține aceluși domeniu care potrivit termenilor științei este desemnat ca real. În timp ce problema „realității metafizice” este configurată de conceptul unei realități în sine, imposibil de „constituit” în cadrul sistemului de tip științific, asumându-și calitatea de termen fără semnificație cognitivă.¹³⁾

Depășirea metafizicii reprezintă un punct esențial în programul empirist – logic. R. Carnap se atașează acestui proiect, reprezentativ, printre altele, fiind studiul său *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*.¹⁴⁾ Concepția filozofică a lui R. Carnap, ca de altfel demersul analitic în general, conține teze contrastante cu filozofia tradițională. Încât preocuparea filozofiei nu va mai fi armonizarea, sintetizarea conceptelor și ideilor într-un tablou de ansamblu ce presupune unificarea principiilor, ci mai degrabă clarificarea acestora. Se detașează convingerea că multe din problemele și teoriile filozofiei tradiționale rezultă din confuzii lingvistice, deoarece cuvintele și propozițiile care par să exprime un anumit lucru, în realitate este posibil să se refere la cu totul altceva. Obiectul filozofiei va fi abordarea problemelor prin evidențierea acestor confuzii și analiza conceptelor esențiale, cheie.

În perioada de înflorire a filozofiei analitice, adepții și propagatorii acesteia susțineau că menirea principală a filozofiei este clarificarea înțeleșurilor, decât descoperirea de noi adevăruri: filozofia nu se afirmă atât prin îmbogățirea cunoașterii noastre asupra lumii, pe cât ne ajută să reevaluăm ceea ce noi deja pretindem a ști sau ceea ce ne asumăm necritic. Respingând viziunea tradițională, ei au susținut, de asemenea, că filozofii nu trebuie să formuleze principii de valoare, să de-a sugestii de modul cum se cuvine să se comporte oamenii, să susțină ce sistem politic este cel mai bun sau să ne spună ce anume face arta splendidă. Filozofii nu au o competență specială în interpretarea valorilor, în afară de analiza caracteristicilor logice ale acestora.

În anii din urmă, această atitudine a fost substanțial schimbată. Filozofia analitică reține metodele ei riguros tehnice, dar, totodată, s-a reîntors l-a scopurile filozofiei tradiționale, deși *limitat*. Accentul pus pe înțeleșul termenilor se menține în continuare,

dar el este echilibrat de o cercetare reînnoită asupra adevărului moral, politic sau metafizic. Filosofia analitică recentă este de acord cu faptul că filosofii au abilități critice în interpretarea valorilor umane. Deși această schimbare de orientare poate părea contradictorie, ea reflectă pur și simplu necesitatea unei perspective armonizate. Orice disciplină teoretică evoluează, se transformă și filosofia analitică nu face excepție.

În condițiile în care analiza limbajului constituie unica activitate legitimă a filosofiei, filosofia nu este o *concepție* ci o metodă de analiză logică a enunțurilor științei, este o *activitate*. Propozițiile metafizicii sunt complet lipsite de sens, iar dacă metafizica ar mai conține ceva, acest ceva nu este un conținut teoretic. „Pseudo – propozițiile metafizicii nu servesc la *descrierea comportamentelor*, nici a celor existente (atunci ar fi propoziții adevărate) nici a celor inexistente (atunci ar fi propoziții false); ele servesc doar la *exprimarea sentimentului vieții*”¹⁵⁾. Acest sentiment al vieții se exprimă în ceea ce face omul și spune, de regulă în mod inconștient. Mulți au încercat, apoi, nevoia de a exterioriza acest sentiment al vieții într-o formă oarecare; de exemplu în creația artistică. Arta este un mijloc adecvat de expresie pentru sentimentul vieții, menționează Carnap, iar metafizica – unul inadecvat. În metafizică lucrurile sunt în așa fel încât, chiar prin forma operelor, se dă iluzia a ceva ce ea nu este. „Metafizicianul crede că se mișcă în domeniul adevărului și falsului. În realitate, însă, el nu a exprimat nimic, ci numai, ca și un artist, a figurat ceva.”¹⁶⁾.

Deși cunoscut ca un „critic intern” al pozitivismului W. V. O. Quine expune în studiile sale *On What There Is* (1953) și *Existence and Quantification* (1969) o concepție ontologică similară.

În principal Quine consideră ontologia ca o proiecție specifică a științelor sau ca o schemă teoretică rezultând în mod necesar din acceptarea unui sistem conceptual. El consideră că există o trecere graduală de la simplele enunțuri ale experienței imediate, la cele despre obiectele fizice, apoi la enunțurile matematice și logice până la aserțiunile ontologice. Acceptarea unei ontologii este, în principiu, un fapt analog cu acceptarea unei teorii științifice, cum ar fi de exemplu fizica. Adică acceptăm cea mai simplă schemă conceptuală în care pot fi privite și ordonate fragmentele neordonate ale experienței brute. Pentru Quine încercarea de a determina semnificația și valoarea de adevăr a oricărui enunț în afara unei scheme conceptuale, este o întreprindere lipsită de sens;

existența („over what there is”) nu depinde în general de utilizarea limbajului, dar ceea ce spune un subiect că există depinde.

În filozofia analitică investigația de tip ontologic tradițional – cercetare a structurii și termenilor unor domenii ale realului sau ale existenței ca totalitate – a trebuit să fie redefinită prin „reducerea ” ei la limbaj, concludente în mod deosebit pe această linie fiind atomismul și empirismul logic, așa cum au fost acestea expuse în operele lui Russell, Wittgenstein, Carnap. Alături de ei, dar instalat pe pozițiile unui așa – zis *empirism pragmatic*, Quine are meritul de a fi arătat prin cercetările sale semnificația logicii, semioticii și epistemologiei pentru ontologie. „În contrast cu empirismul mai vechi al lui Locke și Hume și al atomismului logic, care corelează cuvintele unul câte unul cu experiența senzorială, precum și spre deosebire de empirismul pozitivismului logic timpuriu, care face din enunț unitatea de semnificație fundamentală și o corelează direct cu experiența după criteriul verifiționist al semnificației, empirismul pragmatic susține că adevărata unitate a semnificației empirice este știința în ansamblul ei”¹⁷⁾. Astfel, criteriul empirist al verificabilității conținutului fiecărui enunț individual este o dogmă. Relația dintre enunțuri și experiență nu se instituie ca o înregistrare directă a experienței în enunțuri: acest *reductionism radical* ține de specificul realismului naiv.¹⁸⁾

Chiar avându-le în vedere specificul, proiectele filosofiei analitice vizează de fapt o eliminare a ontologiei. Tot în acest registru s-ar putea înscrie și fenomenologia prin tentativa de a îndruma tematizarea filozofică asupra *conștiinței* și a *intenționalității* acesteia.

3. Modalități de argumentare a discursului ontologic

„Paralel cu proiectele de eliminare sau „reducere” a ontologiei, în secolul nostru au fost formulate și mari sisteme ontologice, s-au propus principii și modele ontologice sau chiar noi scheme categoriale, cu justificări complet diferite decât cele tradiționale (metafizică, epistemologic – transcendentală și logico - lingvistică). Prin Whitehead, Heidegger, Heisenberg, L. Blaga, D. Bohn, C. Noica sau M. Bunge avem în filosofia

contemporană, proiecte de reconstrucție a ontologiei, comparabile, prin intenția lor, doar cu marile sisteme metafizice (Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz., Hegel)... Deși, în toate cazurile, aceste sisteme porneau de la marile teorii științifice ale secolului nostru, n-au fost întotdeauna evidente „mediile” necesare în ridicarea faptului științific la puterea filosoficului, sau, uneori, legăturile cu știința au fost cu intenție <<tăiate>>, construcția ontologică apărând atunci, ca un rezultat al desfășurării pure a spiritului speculativ, al reflexivității libere a rațiunii contemplative.”¹⁹⁾ Exemple în acest sens avem cu referire la orice concept ontologic fundamental, context în care prezentarea unor aspecte privind cauzalitatea va fi revelatorie.

Principiul cauzalității este expresia ontologică a caracterului cauzal al activității și a direcționării universale cauzale a cunoașterii, cum arată G. H. von Wright în cartea sa *Causality and Determinism*. În esență acest principiu constituie o caracteristică a raportului subiect – obiect fără a fi totuși generalizarea unor date propriu zis empirice sau a unei anumite legități teoretice. Încât principiul cauzalității și ideile deterministe direct asociate acestuia nu pot fi infirmate de experiența sau progresul cunoașterii teoretice. Determinismul însuși va fi definit – după cum se constată în lucrarea lui R. Carnap, *Philosophical Foundations of Physics* – ca un principiu referitor la structura cauzală a lumii. Funcție de caracterul mai puternic ori mai slab al acesteia manifestându-se un determinism laplacean sau unul probabilist – statistic, cum rezultă din interpretarea mecanicii cuantice a Școlii de la Copenhaga. Causalitatea este un concept supus într-un fel sau altul analizei de orice tablou filosofic al lumii din trecut sau prezent. Dar, în timp ce discuția tradițională despre cauzalitate ținea de domeniul filosofiei pure sau – cum ar fi spus Aristotel – de domeniul filosofiei prime, în secolul al-XX-lea această problemă se specializează tot mai mult, legându-se de analiza unor rezultate cu totul particulare ce decurg din aceste teorii.

Această aplecare spre știință concretă în analiza unei probleme filosofice este pe deplin explicabilă și are, neîndoielnic, anumite laturi pozitive. De multe ori însă ea duce la o îndepărtare de probleme cu adevărat metafizice și la înlocuirea lor cu anumite reflecții de ordin general – teoretic. Această tendință se datorează mai multor factori: printre aceștia o bună parte de vină o poartă omonimia istoricește explicabilă a unor termeni. Noțiuni cum sunt spațiu, timp, cauză etc. au fiecare semnificații diferite funcție

de locul în care sunt folosite – în limbajul unor științe particulare sau în cel filosofic. Acest lucru se repercutează și în unele proiecte de reconstrucție a ontologiei în secolul nostru, care oscilează între tentativa de ridicare a faptului științific la nivelul filosoficului și preocuparea de a eluda legăturile posibile și necesare ale ontologiei cu știința.

Pare destul de dificilă înțelegerea rolului științei actuale în construcția ontologiei. M. Heidegger sublinia că o știință fără temeuri metafizice nu-i posibilă. Astfel că în explicația conceptelor ei fundamentale orice știință trimite, primordial și coerent, la „structura originară a ființei ființării”. Ca urmare, nu-i nimic paradoxal în faptul că personalități creatoare ale fizicii. Einstein, Bohr, Heisenberg ș.a. , numai întrucât au gândit filosofic au reușit să creeze noi modalități de a ne interoga asupra naturii.

Deși a produs mari viziuni și construcții, ontologia secolului nostru are încă nevoie de o nouă legitimare. Reluarea într-un mod nou a întrebării cu privire la Ființă este solidară astăzi cu o nouă justificare a posibilității discursului ontologic. Există mai multe tipuri de justificare a ontologiei și multiple modalități de reconstrucție a domeniului acesteia. O primă modalitate recurge la un tip de argumentare general specifică, la un argument filosofic *sui generis*. De pildă, un astfel de argument prin care se poate întemeia o ontologie este *argumentul ontologic*. ”Între încercările care, în istoria gândirii, au stat mărturie punții deschise între teologie și filozofie, argumentele pentru existența lui Dumnezeu sunt cele mai cunoscute. Fericitul Augustin, Anselm, Toma din Aquino, Occam, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel și, alături de ei, mulți alți giganti ai spiritului și-au încordat puterile spre a formula astfel de argumente, fie că le-au acceptat validitatea, fie că le-au contestat în chip energic”²⁰).

Ideea de bază a argumentului ontologic este că existența constituie parte a naturii celei mai mari sau a celei mai perfecte ființe – Dumnezeu. Această dovadă ontologică se leagă în primul rând de numele gânditorului medieval Anselm de Canterbury. Potrivit variantei Sfântului Anselm argumentul ontologic este următorul: Dumnezeu este ideea a ceva față de care nu se poate concepe nimic mai mare; Dacă Dumnezeu nu există, am putea să gândim ceva mai mare decât Dumnezeu, deci o ființă la fel de perfectă ca și El, cu toate caracteristicile, și care în plus să și existe; Ca atare Dumnezeu trebuie să existe.

Formularea de către Descartes a argumentului ontologic reia unele trăsături care constituie o parte din argumentarea lui Anselm în felul următor: Oricine, chiar și ateul,

are idee despre ființa cea mai perfectă – Dumnezeu; Ființa cea mai perfectă trebuie să dețină toate perfecțiunile; A exista în realitate înseamnă mai mult decât a exista doar ca idee în minte; Ca atare, ființa cea mai perfectă – Dumnezeu – trebuie să existe în realitate, așa cum există o idee în minte.

Conceptul de Dumnezeu rezumă în el toate perfecțiunile, inclusiv existența; prin urmare existența aparține *esenței*, adică ceea ce nu-i poate lipsi unui concept fără ca sensul lui să fie distrus. Dat fiind faptul că Dumnezeu integrează toate perfecțiunile, urmează cu necesitate că există. Prin această concluzie se trece de la analiza logică la afirmația *ontologică* privind existența lui Dumnezeu, prezența sa ca ființă.

Despre argumentul anselmian, care pleacă de la concept și trece, apoi, la ființă, Constantin Noica spune că reprezintă „modalitatea permanentă a filosofiei ființei” „Cercul din filosofia ființei este, în felul său, însuși argumentul ontologic. Oricât de compromis ar părea acest argument, în ultimă instanță cu critica atât de categorică a lui Kant, va trebui să spunem – de astă dată iarăși împreună cu Hegel – că pe el trebuie să se sprijine, până la urmă, gândirea filosofică”²¹⁾

Potrivit concepției lui Constantin Noica argumentul anselmian trebuie amendat în cel puțin două locuri. Mai întâi el trebuie să se refere nu la conceptul ființei desăvârșite, ci asupra celui de ființă. „Părăsind deci argumentul ontologic în forma lui clasică, să luăm conceptul de ființă în el însuși, nu cel de ființă desăvârșită. Un autentic argument ontologic ar căuta să stabilească necesitatea ființării prin simpla gândire a conceptului de ființă. Ființa *este* cu necesitate. De vreme ce e gândită ea este. Dar aceasta este tocmai gândirea eleată. Argumentul ontologic sub forma lui pură, a fost folosit cu mult înainte de a lua haina teologală.”²²⁾ Încât, acesta trebuie pus nu teologal, ci în puritatea sa, cu adevărat „ontologică”. Dar nici sub această formă pură nu pare utilizabil și e nevoie după Noica, de un al doilea pas. „Dacă e adevărat că ființa nu poate fi o teză pentru gândirea noastră, că este numai o *temă* și anume tema prin excelență, atunci argumentul ontologic nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă. Ceea ce este, pentru noi, e ceea ce devine întru ființă. *Este*, deci, tot ce are devenire întru ființă. Căci ființa nu este un dat, cu atât mai puțin unul desăvârșit, ci tocmai o temă. O gândim înăuntrul tematicului și o realizăm prin modul tematicului. Argumentul ontologic trebuie să spună: nu conceptul de ființă este cu necesitate, ci conștiința devenirii întru ființă *este* devenire întru ființă”²³⁾.

În încercarea de argumentare a unui discurs ontologic, de a infera de la anumite constructe teoretice la existența a ceva corespunzător acestora, trebuie să invocăm un punct de sprijin. În forma inițială a argumentului ontologic punctul de sprijin era conceptul *ființei divine*. Hegel, apoi l-a reconstruit ca relativ la conceptul de *ființă*. „Pentru Hegel, argumentul prezintă o *formă* logică validă, prin care se susține puțința de a trece de la *concept* la *ființă*, de a realiza mijlocirea dintre acestea două.”²⁴⁾. Noica, la rândul său, îl invocă în raport cu conceptul *devenirii întru ființă*.

O a doua modalitate fundamentală de justificare a posibilității ontologiei poate fi numită „inductivă sau naturalistă – după specificul demersului invocat sau după relația ontologiei cu științele „pozitive” . Problema posibilității ontologiei în acest caz nu diferă cu nimic de problema posibilității științei, context în care s-a impus stilul analitic de filosofare.

La începutul secolului XX erau dominante în gândirea occidentală două moduri de a înțelege și de a practica filosofia. „Primul dintre ele îl reprezintă marea filozofie de sistem care pretinde să ne ofere o cunoaștere prin rațiune pură, independent de experiență, a lumii ca întreg și să facă astfel posibilă o întemeiere a valorilor după care urmează să se conducă viața omului, o filozofie pe care o ilustrează în era modernă operele capitale ale lui Descartes, Spinoza, Leibniz sau Hegel... Al doilea dintre ele este o filozofie ce pornește de la cunoștințe științifice despre realitatea naturală și umană și încearcă să se ridice prin generalizări succesive până la nivelul unor aserțiuni despre realitate ca întreg”²⁵⁾. Dintr-o astfel de perspectivă își propune și M. Bunge în tratatul său de „filozofie fundamentală” o reconstrucție a ontologiei. Întrucât însă domeniul existenței avut în vedere este lumea anorganică și cea organică, această viziune sistemică se constituie ca o filozofie a naturii. Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că statutul actual al ontologiei este în dependență de resurecția filosofiei naturii ca disciplină filosofică. Temele dominante în această problematică, aflată în atenția unor cercetători de mare reputație – R. Thom, M. Bunge, I. Prigogine – sunt *unitatea lumii și ideea de evoluție*²⁶⁾.

S-ar putea spune că au existat cel puțin trei moduri de a gândi ideea unității existenței naturale, și pornind de la ea, a realului obiectiv în integralitate: modul de gândire substanțialist – existențialist, după care unitatea lumii rezidă în existența unui

substrat, a unei esențe unice a tuturor lucrurilor; programul mecanicist de unificare a existenței, reducăționist; actualul proiect de unificare caracterizat prin faptul că „gândește unitatea existenței naturale în termenii unor principii care o generează.”²⁷⁾. Potrivit acestui program unitatea în diversitate nu mai este argumentată prin postularea unui „nivel fundamental” și a reducerii tuturor legilor lumii la cele specifice lui, ci prin descoperirea unor structuri comune unor zone diferite în fenomenalitatea și materialitatea lor.

Este interesant de observat că o modalitate similară, celei actuale, de argumentare a unității lumii întâlnim și în filosofia modernă, în ontologia lui Leibniz. „În lucrurile reale însă, adică în corpuri, părțile nu sunt nedefinite (ca spațiu, lucru mental), ci există în act, determinate în modul anumit în care natura a stabilit în mod actual diviziuni și subdiviziuni, răspunzând varietății mișcărilor; și deși acele diviziuni merg la infinit, totuși nu mai puțin toate rezultă din anumite elemente prime constitutive, adică din unități reale; dar infinite la număr. Vorbind însă riguros materia nu este alcătuită din unitățile constitutive, ci rezultă din acestea, materia sau masa extinsă nefiind decât un fenomen care își are temeiul în lucruri așa cum este curcubeul sau paraheliul -, toată realitatea aparținând doar unităților. Fenomenele așadar pot fi mereu divizate în fenomene mai mărunte, și nu se poate ajunge vreodată la fenomene minime. Unitățile substanțiale nu sunt părțile, ci fundamentele fenomenelor”²⁸⁾. Se exprimă aici suficient de pregnant punctul de pornire al unei concepții pe care o regăsim în ontologia actuală asupra ființei și devenirii lumii, al unei noi înțelegeri a „diversității ce se unifică”, a unei unități ce nu se mai evidențiază prin „reducerea ontologică” a diversității, ci prin punerea în evidență a unor „structuri generative”, „modele de producere”, potrivit ideii că „substanțele nu sunt părțile nedefinite și virtuale ale Universului fenomenal ci fundamentele actuale ale acestuia”²⁹⁾.

Ideea de evoluție ca temă în relansarea actuală a filosofiei naturii nu mai este înțeleasă ca un principiu explicativ limitat la modul de dezvoltare a speciilor, ci ca un pettern explicativ general. Potrivit punctului de vedere al lui St. Toulmin, mecanismul produs de Darwin nu se impune printr-o valoare doar particulară. Reconstruit ca sistem de gândire al teoriei sintetice a evoluției, conceptul darwinian are o deschidere mai amplă, redă modul de evoluție al „populațiilor” fie că acestea sunt organice, sociale sau

chiar conceptuale. Astfel ideea de evoluție posedă virtutea de a unifica intern domenii diverse ale existenței.

S-a remarcat faptul că în cadrul „filosofiei naturii” se manifestă în prezent o lipsă de coerență, prin aceea că „majoritatea proiectelor ce pot fi considerate ca aparținând acestui domeniu, pentru a se desemna pe sine ca abordări noi, trimit la trecut. Este o ciudățenie că Thom invocă pe Aristotel și cere, în epoca modernă, constituirea unei științe de tip aristotelic, că Prigogine se reclamă de la Bergson și Whitehead, că M. Drieschner și von Weiszäcker se reclamă de la Kant. Acest recurs la istorie, la trecut, pentru a desemna noutatea prezentului este simptomatic pentru starea actuală a acestei posibile discipline și anume pentru lipsa categoriei centrale care să organizeze și să dea un stil întregii preocupări... *Ceea ce lipsește încă este conștiința unității, care să fie redată sistematic,* printr-o nouă categorie, așa cum la timpul său, conceptul de lege a unificat o viziune asupra naturii, conceptul de întâmplare (și cantitativizarea ei matematică prin probabilitate) a propus un nou tip de determinism, o nouă structură categorială a conceptelor generale ale filosofiei”³⁰⁾

Pe fondul acestei diversități se afirmă totuși un element unificator; noua filosofie a naturii, ca o posibilă relansare a ontologiei, urmează a fi în concordanță cu știința. Preludiul unei filosofii a naturii concepută nespeculativ îl constituie opera majoră a lui A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cea mai ambițioasă tentativă, până astăzi, de a elabora o filozofie a naturii care să nu fie îndreptată împotriva științei.³¹⁾

Note

1. Edmund Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă*, Editura Paideia, București, 1994, p.5.
2. André Vergez, Denis Huisman, *Curs de filozofie*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 11.
3. Martin Heidegger, *Enführung in die Metaphysik*, Apud. Maria Fūrst. Jūrgen Trinks, *Manual de filozofie*, Traducere din germană de Ioana Constantin, Editura Humanitas, București, 1997, p.9.
4. Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Editura „Agora”, Iași, 1992, p. 37.
5. Vezi Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy. History and Problems*, Mc Graw – Hill Book Company, New York, 1983, p. 367.
6. Nicolai Hartmann, *Vechea și noua ontologie*, Editura Paideia, București, 1997, pp. 43 – 44.
7. Jean Beaufret, *Lecții de filozofie*, vol. 2, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, p. 203.
8. Peter Singer, *Hegel*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 137.
9. Edmund Husserl, *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, București, 1993, p. 138.
10. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Traducere din germană Dorin Tulinca, Editura Jurnalul literar, 1994, p. 39.
11. *Ibidem*, p. 185.
12. Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, vol. 1, *Paradigma structural generativă în ontologie*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 8.
13. *Ibidem*, p. 9.
14. Vezi, R. Carnap, *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în *Filosofia contemporană*, Texte alese, traduse și comentate de Alexandru Boboc și Ioan N. Roșca, Editura Garamond, București, f.a., an, pp. 188 – 216.
15. *Ibidem*, p. 212.
16. *Ibidem*, p. .213.

17. Constantin Greco, *Teoriile analitice ale cunoașterii*, în *Teoria cunoașterii științifice*, Coordonatori, Ștefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu, Editura Academiei, București, 1982, p. 62.
18. Vezi, W. V. O. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, Selecția textelor, comentarii și bibliografie de Ilie Pârvu, Editura Politică, București, 1974, p. 51.
19. Ilie Pârvu, *op. cit.* pp. 11 – 12.
20. Adrian Miroiu, *Ce nu e existența*, Casa de Editură și Presă Șansa S.R.L., București, 1994, p.9.
21. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, vol. I., *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 133.
22. *Ibidem*, p. 135.
23. *Ibidem*, p. 136.
24. Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 12.
25. Mircea Flonta, *Bertrand Russell și începuturile filosofiei analitice*, prefață la Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, Editura ALL, București, 1995, pp. VIII – IX.
26. Ilie Pârvu, *Filosofia naturii – resurecția unei discipline filozofice*, în *Cartea interfețelor – coordonatori Ștefan Berceanu, Ioan Bârna ș. a. -*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, f.a., pp. 201 – 202.
27. *Ibidem*, p. 202.
28. *G. W. Leibniz*, Scrisori către de Volder, în *Opere filosofice*, I, Editura Științifică, București, f.a, p. 409.
29. *Ibidem*, p. 456, nota 222.
30. Ilie Pârvu, *Filosofia naturii – resurecția unei discipline filosofice*, în *Cartea interfețelor*, p. 203.
31. Ilya Prigogine și Isabelle Stengers, *Noua alianță. Metamorfoza științei*, Editura Politică, București, 1984, p. 146.

