

***ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST
DIN TIMIȘOARA***

SERIA FILOSOFIE

***ANNALES UNIVERSITATIS
OCCIDENTALIS TIMISIENSIS***

SERIES PHILOSOPHIA

**VOL. XVII
2005**

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA FILOSOFIE

ANNALES UNIVERSITATIS OCCIDENTALIS TIMISIENSIS
SERIES PHILOSOPHIA

Editorial board :

President :

GHEORGHE CLITAN

Members:

IANCU LUCICA (Logic)

ALEXANDRU PETRESCU (Metaphysics)

ILONA BÎRZESCU (History of Philosophy)

IOAN BIRIȘ (Philosophy of Science)

Board Secretary :

CLAUDIU MESAROȘ

ISSN 1224 – 9688

© **Universitatea de Vest din Timișoara**

Manuscripts, books and publications proposed for exchange, also submitted papers should be sent to:

mesaros@polsci.uvt.ro

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE ȘTIINȚE POLITICE, FILOSOFIE ȘI ȘTIINȚE ALE COMUNICĂRII
CATEDRA DE FILOSOFIE ȘI ȘTIINȚE ALE COMUNICĂRII
ANALE, SERIA FILOSOFIE
BD. V. PÂRVAN NR. 4
TIMIȘOARA 300223
ROMANIA

Contents:

I. FOREWORD:

Viorel Colțescu: <i>Foreword</i>	9
--	---

II. STUDIES :

Alexandru PETRESCU: <i>La signification kantienne de l'espace et du temps: des formes de l'intuition et/ou des intuitions formelles?</i>	15
Bogdan POPOVENIUC : <i>L'antinomie du rien</i>	25
Iona BIRZESCU : <i>Le cours philosophique kantien dans la lecture postmoderne</i>	47
Claudiu Mesaroș: <i>Kant And Anselm: The Being Of God Or Being As God</i>	53
Mircea LAZARESCU: <i>Kant And The Problem Of "Imaginary"</i>	67
Iasmina PETROVICI: <i>Kant's Transcendental Schematism In Paul Ricœur's Metaphorology</i>	73
Sorin CIUTACU: <i>In Den Haaghe Der Ideeën. John Locke In Nederland</i>	79

III. MISCELLANEA :

Dumitru - Viorel PIUITU : <i>Les significations philosophiques actuelles du concept de réalité physique</i>	87
E. St. LIFA : <i>Contributions Concernant L'histoire Du Christianisme Daco-Romain Et Roumain</i>	99

IV. BOOK REVIEW

<i>Soren, Kierkegaard, Boala de moarte</i> , Humanitas, Bucuresti, 2006	115
---	-----

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA FILOSOFIE
ANNALES UNIVERSITATIS OCCIDENTALIS TIMISIENSIS
SERIES PHILOSOPHIA
VOL. XVII, 2005
ISSN 1224-9688

FOREWORD

The first part of the present volume comprises papers presented at the National Symposium organised on 4th-5th of June 2004 by the Philosophy Department, West University of Timisoara.

*„Foreword” is a translation from Professor Viorel Coltescu’s book *Immanuel Kant. O Introducere în Filosofia Critică (Immanuel Kant. An Introduction to Critical Philosophy)* (Editura de Vest, Timișoara, 1999, pp. 6-11). The author held the undergraduate course on History of Philosophy and also the postgraduate course on Kant, within the MA program, at West University of Timișoara.*

Viorel Colțescu (1938-2002) was the initiator of Kantian debates in Timișoara University Centre and the organiser of national symposiums: “Immanuel Kant – 250 years from birth” – Timișoara University, 1974, “200 years from the publication of the Critique of Pure Reason” – Timișoara University, 1981, “Critique of Judgment – 200 years from publication” – Timișoara University, 1990. As the president of Romanian Kant Society division, after 1990, he participated with papers at the international symposiums organized in București (“Kant and the Transcendental Problem” – 1991) and Iași (“Critical and doctrinal in Kant” - 1992), elaborating reference studies included within Kant-Studien bibliography.

Ilona Bîrzescu

FOREWORD

This work has been written for those readers who are determined in trying to think Kant's ideas for themselves. Its origins lie in a course held for many years at the West University of Timișoara and thus, it preserves from it the monographic intention and the direct connexion with Kantian texts. Conceived of as a general introduction in the study of Kant, which should offer the point of departure for a future independent research, the work discusses only the principal components of Kantian philosophy and their way of articulation within the overall Kantian system. My students' observations and seminar discussions pointed me, better than anything else, which are the difficulties of understanding Kant, and where the interpretation and explanation must go deeper. Thus, I have convinced myself that only through an approach that would combine both the hystorical and systemical methods, the study of Kant could reach a superiour level of clarity and intelibility. Neither of these methods, taken separately, does lead to the expected result. However, their necessary combination cannot be a simple juxtaposition of a „hystorical” part to a „systemic” one. A much more deeper osmoses is necessary, one that brings up a genuine complementarity in approaching every theme. I do not pretend that I have always succeeded realising such a joining endeavor. This remains though, from the point of view of the methodology of Kantian studies, a primordial prerequisite.*

In a certain schematic and provisional way, we can affirm that Kant's philosophy interests us today from at least three general reasons. First of all, because it is the departure point for that splendid eclosion of the philosophical thought wich made Madame de Staël to name the Germany of the beginning of XIXth century “the homeland of thinking”. It has been later affirmed that classical german philosophy, wich is inaugurated by Kant, can be compared from the point of view of its valour only with the Greek philosophy, and that, moreover, these two are the only genuine expressions of the universal philosophical thought. Anyway, at the orgins of this brilliant philosophical epoch of Germany and of the world, we find Kant. The Kantian philosophy constitutes, according to Hegel, “the basis and the departure point for the modern German philosophy”¹. I think that the Hegelian judgment must be attentive retained: critical philosophy is not only the origin but also the ground of the later German thought. Indeed, Kant is a constant

* *Immanuel Kant. O Introducere în Filosofia Critică*, Editura de Vest, Timișoara, 1999.

¹ *Știința logicii*, translated by. D.D.Roșca, Edit. Academiei, 1966, note on p. 43.

reference point for the following thinkers, their theoretical positions defining themselves precisely within the horizon of a such assumed or only presumed reference. I do not want to say by this that a Fichte, a Schelling or a Hegel would be just some simple Kantian epigons. They are, without any shadow of doubt, original thinkers and great creators in the domain of philosophy. But it is also true that their thinking grows, if we may say so, on the Kantian soil, meaning that it is stimulated and nourished by Kant's ideas, even when it challenges them. Sometimes contestation, critique, is in itself a form of dependence.

However, the action of the Kantian philosophy does not confine itself to the theoretical universe of classic German Idealism and, temporarily, does not limit itself to the first half of the XIXth century. Writing an ambitious History of contemporary philosophy in several volumes, P.P. Negulescu has considered necessary to dedicate the first volume to the Kantian criticism, which he considered to be the "departure point of the recent type of philosophical reflection"². The appreciation of the Romanian philosopher is confirmed by contemporary researches. Pierre Trotignon, the author of a history of German contemporary philosophy, which he entitled *The German philosophy after Nietzsche*, felt himself obliged to justify this title in the following way: "If, then, we will treat the German philosophy after Nietzsche, we are not doing this because Nietzsche would represent in our eyes the decisive historical momentum of modern philosophy, as it is sometime hastily affirmed, but because from Nietzsche onward and because of him it has been understood in a single perspective the ensemble of the Kantian revolution. This rapport to Kant seems best to define the ensemble of German philosophical thinking from Nietzsche to Heidegger: the understanding and the radical valorisation of the Kantian revolution's consequences". Kant's philosophy is, according to the same author, "the absolute origin of those researches and concepts that still constitute in our days the narrative web of reflection"³. And, in an important monography dedicated to Heidegger, we read that "at the beginning was Kant. In a way, everything started with Kant; everything, that is the sea and maybe the last mutation of the modern times. Because he comes from far away and looks far away in the future..."⁴

The influence of Kantian philosophy over the thought of our century can not be confined to Neokantianism. No matter how important the great Neokantian movement would be for the totality of philosophical disciplines, from logic and epistemology to philosophy of culture, axiology and esthetic, it does not exhaust the action of the Kantian thinking. It is difficult to find a domain of current philosophical research where references to Kant are missing. It is interesting to realise that, even when Kant apparently said

² *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, Criticismul kantian, Imprimeria Națională, București, 1941, p.5.

³ P. Trotignon, *La Philosophie allemande depuis Nietzsche*, Armand Collin, Paris, 1968, p.5.

⁴ H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, p. 49.

nothing on a certain subject, this “Kantian silence” is an object of discussion, searching to explain it. This happened with the domain of language, Kant’s silence in this respect was found very intriguing by a researcher of the level of Tulio de Mauro, who dedicated it a special paragraph in one of his books⁵.

But things do not stop here. Not long time ago, Kant was considered “the philosopher of modern culture”, because the critical attitude is constitutive for this culture, but also because he was the first to develop a theory of the autonomy of forms. His undeniable link to the rationalism of the Enlightenment has sometimes determined the image of Kant as a prototype of the modern philosopher. But Kant’s name is invoked again, this time in the contemporary debates around postmodernity. Some of the characteristics of the postmodernism, like the rejection of rationalist universalism as an introduction to and theoretical expression of a totalitarian discourse, the recognition of otherness, of irreducible difference, the minority right to have access to expression and to participate to social agonistic etc., are unexpectedly supported by reference to Kant. It was even possible, for one of the major theorists of the philosophical postmodernism, Jean-François Lyotard, to affirm that he has engaged in a “turn to Kant” in his ’80 writings.⁶ What postmodern philosophers find interesting in Kant is the idea of the plurality of forms of rationality (especially the irreducibility of the “practical reason” to the “theoretical reason”), as well as his theory of sublime as an expression of the overcoming of conventional forms and words and of the need for new languages and forms.

Nonetheless, beyond the importance of Kantian philosophy as a departure point for the classic German philosophy and its action over the thinking of our century, a third reason that determines our actual interest for Kant is that his philosophy constitutes a necessary momentum in what it could be named, in a Hegelian style, the phenomenology of philosophical mind. Critical philosophy is one of the major configurations of the philosophical mind, understood both as an objective mind, but also as a subjective mind that manifests itself within the thinking individual consciousness. Schopenhauer compared the impact of the critical philosophy over the thinking individual with the effect of a cataract surgical operation that makes a blind man seeing again. Kant’s philosophy teaches us to truly see the world and to see ourselves as we are. Even though we do not remain at Kant, even though we will search, starting from him, other roads, and even though, for some, critical philosophy is only the Purgatory and not the Heaven in itself, the Kantian stage is obligatory for anyone who wants to philosophize.

Allow me here to introduce a personal testimony, in order to explain my interest in Kant. This interest originates in the remote period of my student years. We, those who studied philosophy towards the end of the ‘50s, had in

⁵ *Introduction in semantics*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, pp.74-82.

⁶ Cf. S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, The Guilford Press, New York, 1991, p. 170.

contact with Kant's writings the revelation of what genuine philosophy may mean in contrast with the political-ideological porridge that, at that time, was served to us under this name. The contact with Kant, albeit only partial and insufficient, carried on for us, the philosophy students of the time, the meaning of an authentic discovery: look, we had said to ourselves, what philosophy, the severe, the difficult, high and full of dignity philosophy, really means. It is true that The Critique of Pure Reason was still placed in the documentary section of the library and could not be read without a special permission. But this permission could be obtained especially when we argued that we needed it to prepare the seminars. However, delaying on its text, beyond those few pages parcimoniously indicated within the seminar bibliography, conveyed on us not only the ravishing effect of having contact with a book that we knew for sure that is "great", but also the equivocal attraction of the "forbidden fruit". Our young assistants and lecturers of the time tried to stimulate our interest for Kant and to help us resisting the ideological obscurantism. There is no need to give names: these can be recognised in bibliography and, I hope, in the spirit of this book. I only want to say them that I am grateful. The fact is that for me, as for many others from my generation, Kant's name has remained associated with the true philosophy, and the study of his work has acquired the meaning of a major intellectual challenge that we have been proud to face it.

The years have gone past, but this association, born in the youth time, has remained intact and it explains, ultimately, my late book on Kant. For me, Kant's philosophy is by no means dried, abstract, outworldly, colourless and impersonal, as some people find it, but it is, on the contrary, an essence of the seriousness and intellectual probity, of the deepness and genuine creativity. It is an intellectual universe of an extraordinary richness, which fascinates you more and more as you gradually get into. It is true that the access is difficult and the travel uneasy. The present book modestly pretends to be only a guide for those who have decided to step into the maize.

English translation by Adrian Atanasescu

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA FILOSOFIE
ANNALES UNIVERSITATIS OCCIDENTALIS TIMISIENSIS
SERIES PHILOSOPHIA
VOL. XVII, 2005
ISSN 1224-9688

STUDIES

LA SIGNIFICATION KANTIENNE DE L'ESPACE ET DU TEMPS: DES
FORMES DE L'INTUITION ET/OU DES INTUITIONS FORMELLES?

Alexandru PETRESCU
West University, Timișoara

Résumé

Où ce qui concerne ce qui suit, nous argumentons pour soutenir l'identité de nature entre ce que Kant avait désigné dans *l'Esthétique transcendantale* comme «des formes de l'intuition» et ce que le texte de la note B160-1 invoque sous la dénomination de intuitions formelles. La note de sous-sol suppose une simple différenciation entre des dénominations données à la même entité, afin d'en relever les aspects distincts. «L'intuition formelle» est – comme dit et B. Longuenesse - «la forme actualisée», mais qui ne suppose pas encore un ingrédient catégoriel. L'actualisation a lieu au niveau transcendantal, par l'autoaffectation (l'affectation du soi), de la part de l'imagination transcendantale. Kant utilise dans la note de sous-sol la dénomination d'«intuition formelle» aussi parce qu'il a en vue «l'espace», indépendant de toute matière : il s'agit de l'espace dont la géométrie a besoin. Nous soutenons, de même, *l'unité* qu'on a en vue dans la note explicative en question est celle supposée par l'espace – en tant qu'intuition formelle, qu'unité du divers qui résulte d'une synthèse préalable, notamment *synthesis speciosa*. Or, cette unité survient «avant tout concept» (Kant, note 160-1).

Si dans *L'Esthétique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, l'espace et le temps sont caractérisés comme «des formes de l'intuition», dans *L'Analytique transcendantale*, au niveau du paragraphe 26 de la Dédution transcendantale, dans une note de sous-sol (B 160-1), Kant semble distinguer entre *la forme de l'intuition*, qui, dit-il, «donne seulement du divers», et *l'intuition formelle*, qui, elle seulement, conférerait de l'unité à ce divers:

«L'espace, représenté comme objet (comme on en a effectivement besoin dans la géométrie), contient plus que la simple forme de l'intuition, à savoir le rassemblement du divers, donné selon la forme de la sensibilité, dans une représentation intuitive, de telle sorte que la forme de l'intuition donne seulement du divers, mais l'intuition formelle donne l'unité de la représentation».(1)

Dans une autre note explicative, B 457 (dans la «Dialectique transcendantale»), la forme de l'intuition et l'intuition formelle semblent désigner la même chose («L'espace n'est que la forme de l'intuition extérieure (intuition formelle...)») et, de la même façon, plus tard, en 1970, dans la *Réponse à Eberhard*.

Dans la note explicative B 160-1, la difficulté provient de la présence de deux assertions apparemment contradictoires: a) l'unité de l'intuition, dit Kant, «précède tout concept» et elle est, par conséquent, attribuée à la sensibilité («elle appartient à l'espace et au temps et non pas à l'intellect»); b) cette unité suppose une synthèse qui n'appartient pas aux sens (assertion qui reflète, au fait, la conclusion finale de la «Dédution transcendantale» : toute synthèse, par laquelle la perception même devient possible, est soumise aux catégories). En marge de cette difficulté plusieurs opinions différentes ont été exprimées, telles celles signées par Henry Allison, Martin Heidegger, Lorne Falkenstein et Béatrice Longuenesse.

Henry Allison identifie les intuitions pures aux *formes de l'intuition*, qui désignent, d'une part, la capacité de notre raison d'être affectés d'une certaine manière, de l'autre part, la forme ou la structure de ce dont on a l'intuition. Par contre, *les intuitions formelles* de l'espace et du temps sont comprises comme «des représentations déterminées du point de vue catégoriel». C'est seulement en tant que de simples formes de l'intuition qu'on peut dire à propos des intuitions pures qu'elles sont tout à fait sensibles. Ceci va conduire Allison à l'identification, au fait, des intuitions formelles aux schémas transcendantsaux de l'imagination. Si le temps, en tant que forme de la sensibilité, est la condition par rapport à laquelle les données de l'intuition empirique sont offertes à la raison et reçues par celle-ci, le schéma transcendantal, en tant que détermination transcendantale de temps, est seulement la condition temporelle d'une intuition empirique actuelle. (2). Par rapport à cette position, il nous semble problématique d'identifier les intuitions formelles aux schémas de l'imagination, au moins dans deux sens: a) la caractérisation des schémas comme des «règles» par lesquelles on prescrit aux catégories des conditions sensibles de leur application ne va pas du tout dans le même sens avec l'acceptation des schémas comme des «représentations

Intuitives», par lesquelles l'intuition pure formelle du temps et de l'espace donne à soi-même son propre divers, afin d'être connu par l'intuition; b) Allison semble ne pas avoir remarqué, dans la note de sous-sol en question, que «l'unité» mise en discussion peut supposer une synthèse intellectuelle (de l'imagination), qui ne soit pas forcément, par elle-même, conceptuelle (par catégories).

Tout en considérant le kantisme comme *intuitionnisme formel*, Lorne Falkenstein va confirmer la conception d'Allison, y ajoutant que *les intuitions formelles* peuvent être considérées comme des «représentations intellectuelles discursives», qui supposent comme ingrédient les catégories. Les intuitions pures sont identifiées comme des formes de

l'intuition, car si l'on les comprenait autrement, on serait en proie à une conception intellectualiste, conformément à laquelle l'espace et le temps seraient originellement les produits d'une synthèse catégorielle. Ce sont seulement les intuitions formelles, en tant que schémas transcendants, qu'on peut considérer de tels produits.(3)

Martin Heidegger, à son tour, empruntera le chemin de la distinction entre *les formes de l'intuition et les intuitions formelles*:

«Le temps est en tant qu'<image pure>, l'image schème et non pas seulement la forme de l'intuition opposée aux concepts purs de l'entendement» .(4)

Il s'est proposé de montrer que, pour Kant, l'intuition formelle n'est pas une représentation originelle, mais une dérivée, notamment représentation qui suppose au préalable l'unité originelle de l'espace et du temps – en tant que formes de l'intuition. L'unité des intuitions formelles, en tant qu'unité objective qui suppose l'intervention synthétisante de l'intellect, est donc possible seulement en vertu de la soi-disant unité originelle, *syndotique*, des formes de l'intuition, l'espace et le temps.

Comme on l'a souvent reconnu, M. Heidegger offre à la philosophie kantienne une lecture profondément marquée par les données de sa propre philosophie. En partant de la considération de la *temporalité* comme raison ultime de la subjectivité du *Dasein*, la connaissance représentant un mode comportemental du *Dasein* (à la fin de la «Doctrines des éléments» , Kant lui-même caractérisait la *Critique de la raison pure* comme «étude de notre nature interne»), Heidegger envisage souligner l'indépendance de la sensibilité par rapport à l'intellect et, en même temps, soutenir l'idée d'une certaine spontanéité inhérente de la sensibilité, à côté de la réceptivité qui en constitue l'essence. De cette perspective, il arrivera à identifier l'unité de la forme du sens interne – en tant que temps originel – à l'imagination transcendantale.

La lecture de Heidegger reposera avec prédilection sur la première édition de la *Critique de la raison pure*, dans laquelle il retrouve des éléments suffisants pour confirmer son propre concept de «temporalité» , son idée de «transcendance» – en tant que structure fondamentale de la subjectivité du *Dasein* (être sujet signifie transcender), aussi bien que la signification accordée à l'imagination transcendantale. On sait que, dans la première édition de la *Critique...*, l'imagination est traitée comme l'un des trois éléments de base de la connaissance et non pas comme «fonction de l'intellect» , comme il est le cas dans la deuxième édition de la monumentale œuvre. Dans son interprétation, Heidegger fera de l'imagination la «racine commune» de la sensibilité et de l'intellect et, en même temps, l'unité originelle de la réceptivité et de la spontanéité. De plus, étant considérée comme «unité des extases du temps» , l'imagination est *temps originel* et, partant, fondement de la *transcendance du Dasein* (en tant que transcendance de soi-même, dimension à partir de laquelle deviennent

possibles la constitution d'être du sujet connaissant, aussi bien que l'*orientation* de celui-ci vers l'étant).

Comme support de sa démarche, Heidegger prend un fragment du § 6 de la *Critique de la raison pure*: «Le temps est la condition *a priori* de tous les phénomènes en général» (A 34/ B 50). Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger écrit:

>> Le temps possède ainsi un privilège sur l'espace. En tant qu'intuition pure universelle, il doit donc devenir l'élément essentiel prédominant et fondamental de la connaissance pure, génératrice de transcendance. Notre interprétation va montrer comment le temps, à mesure que se développent les diverses étapes de l'instauration du fondement de la métaphysique, se place de plus en plus au centre du problème et arrive ainsi seulement à dévoiler sa propre essence de manière plus originelle que ne le manifeste sa description provisoire dans l'*Esthétique transcendantale*>> .(5)

En essayant de surprendre ce qu'il nomme le non-dit de l'œuvre de Kant, le commentateur allemand forcera, au fait, le texte kantien, aboutissant à des significations différentes par rapport à celles du philosophe de Königsberg. Par exemple, il arrive à parler du soi-disant «caractère intrinsèque temporel» des catégories (ce que Kant n'aurait pas accepté, au fait) ; ou bien, si Imm. Kant considérait pouvoir relever l'unité de l'intellect et de la sensibilité, comme provenant de leur collaboration même – moyennant la synthèse transcendantale de l'imagination, Heidegger a en vue cette unité par l'appel à une «racine commune» des facultés de la connaissance, mais non pas dans le sens que celles-ci seraient produites par la faculté de l'imagination, mais dans le sens que l'imagination transcendantale est le fondement de possibilité pour des catégories et des intuitions, dans la seule manière où *elles représentent quelque chose pour nous*, donc où elles ont du sens et de la signification.

>> L'imagination transcendantale n'est pas seulement et avant tout une faculté intermédiaire entre l'intuition et la pensée pures, mais elle est, avec celles-ci, une faculté fondamentale en tant qu'elle rend possible l'unité originelle de l'une et de l'autre et, par là, l'unité essentielle de la transcendance en sa totalité (...). S'il s'agit de montrer que l'origine de l'intuition et de la pensée pures, comme facultés transcendantales, réside dans l'imagination transcendantales en tant que faculté, cela ne signifie pas qu'on veuille prouver que l'intuition et la pensée pures seraient un simple produit de l'imagination et, donc, une simple fiction. Le dévoilement de l'origine tel que nous l'avons décrit, montre plutôt que la structure de ces facultés s'enracine dans la structure de l'imagination transcendantale de telle sorte que cette dernière n'arrive elle-même à <imaginer> quelque chose que par son unité structurelle avec les deux premières(...). La régression vers l'imagination transcendantale comme racine de la sensibilité et de l'entendement, signifie ...qu'on veut examiner (projeter) à nouveau la constitution de la transcendance relativement au fondement de sa

possibilité, à la lumière de la structure essentielle de l'imagination transcendante telle qu'elle fut mise au jour par la problématique de l'instauration du fondement. La régression instauratrice de fondement se meut dans la dimension des <possibilités>, dans la dimension de ce qui rend possible. Il en résulte que l'imagination transcendantales qu'elle fut connue jusqu'à présent se transforme finalement en <possibilités> plus originelles, de sorte que le nom même d'<imagination> devient fatalement inadéquat>> (6)

Ayant à sa portée tout cela, Heidegger proposera aussi une interprétation de certains fragments appartenant à la deuxième édition de la *Critique...*, parmi lesquels la note de sous-sol en question (B 160-1). Dans le § 28 de son œuvre, *Kant et le problème de la métaphysique*, toujours dans une note de sous-sol et en se référant à la note explicative de Kant, Heidegger écrit les mots suivants:

«La distinction entre la <forme de l'intuition> et l'<intuition formelle> que Kant introduit dans B, § 26, 160-1, note, ne s'explique que si l'on s'épare nettement la synopsis de l'intuition pure et la synthèse de l'entendement». (7).

Au fait, Heidegger fera la différence entre *synthèse*, représentant ce qui peut être fait par l'intervention de l'intellect, et *syndosis*, désignant l'unité originelle de l'espace et du temps, supposés comme des entiers unifiés, donnés. Essayant de trouver à cette «syndosis» un correspondant dans la *Critique de la raison pure*, Heidegger le trouve dans le *synopsis*, «la synoptique du divers *a priori* par le sens» , qui vise «le fait originel d'être donné ensemble» . Or, c'est cela notamment que l'unité syndotique nomme: l'unité originelle anticipatrice donnée par les formes pures de l'espace et du temps. Dans ces conditions, dit Heidegger, l'unité visée par Kant dans la note de sous-sol est «l'unité syndotique» , identique, au fait, à celle visée dans l'*Esthétique transcendante*, comme «unité et ordre spatio-temporelle donnée au préalable» , unité non-objective justement à cause du fait qu'elle soit pré-catégorielle. Au fait, Heidegger affirme une chose que la note de Kant ne laisse pas s'entendre de façon explicite: le fait que le tout initial sur lequel s'exercent les fonctions de l'intellect doit être pris lui-même comme uni au préalable; autrement dit, l'espace et le temps supposent eux-mêmes une unité (syndotique) anticipatrice, par rapport à celle imposée par la fonction de l'intellect. Ceci paraît contredire pourtant un autre dire de Kant figurant dans la note: «la forme de l'intuition donne le divers seulement, et l'intuition formelle, l'unité de la représentation» .

De toute façon, Heidegger va distinguer entre «l'unité syndotique» originellement donnée, non-objective, de l'espace et du temps – en tant que formes de l'intuition, et «l'unité des intuitions formelles» , objective, étant donné le fait qu'elle suppose, comme ingrédients et comme règles de sa constitution, les catégories. De plus, il dit que cette unité des intuitions formelles est possible seulement sur le fondement de l'unité non-objective,

syndotique, ce qui est, à coup sûr conformément à la signification particulière que Heidegger attribue aux formes de la sensibilité et, surtout, au temps.

On trouvera une position différente chez Béatrice Longuenesse dans son œuvre *Kant et le pouvoir de juger*, qui soutient l'identité de nature entre ce que Kant avait désigné dans l'*Esthétique transcendantale* comme «des formes de l'intuition» et ce que le texte de la note B160-1 invoque sous la dénomination de «intuitions formelles». La note de sous-sol suppose une simple différenciation entre des dénominations données à la même entité, afin d'en relever les aspects distincts. B. Longuenesse interprète cette note explicative de la perspective de la considération de l'unité et de la continuité du discours de l'*Esthétique transcendantale* et de l'*Analytique transcendantale*. De plus, l'auteur prend comme guide pour sa propre démarche les distinctions entre «synthesis speciosa» et «synthesis intellectualis», aussi bien que la distinction faite par Kant dans la *Réponse à Eberhard* (1790), entre «le premier fondement formel de l'intuition» et «l'intuition formelle», nommée aussi dans ce texte «forme des objets extérieurs». Dans cet écrit tardif, Kant souligne les faits suivants:

>> Le fondement de la possibilité de l'intuition sensible (...) est la simple réceptivité propre à l'esprit quand il est affecté de quelque chose (dans la sensation), sa capacité de recevoir une représentation conformément à sa constitution subjective. Ce premier fondement formelle, par exemple le fondement de la possibilité d'une intuition d'espace, est seul inné, et non pas la représentation d'espace elle-même. En effet, il faut toujours des impressions pour déterminer tout d'abord le pouvoir de connaissance à la représentation d'un objet. Ainsi naît l'intuition formelle que l'on nomme espace, en tant que représentationn originairement acquise (de la forme des objets extérieurs en général), dont le fondement cependant (comme simple réceptivité) est inné, et dont l'acquisition précède de loin le concept déterminé des choses qui sont adéquates à cette forme.>> (8)

Pour B. Longuenesse, la forme de l'intuition suppose la considération de l'intuition pure de la perspective de sa compréhension comme *forme pour une matière* : l'espace et le temps ne sont des formes que relativement à la matière qu'ils déterminent :

>> La forme a alors pour corrélat ou complément la matière de l'intuition empirique ou du phénomène: la sensation. Mais lorsque la forme est considérée pour elle-même, indépendamment du phénomène dont elle est la forme, elle est elle-même dite intuition ou intuition pure. (...). La forme est définie comme <ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné> ou encore <ce dans quoi les sensations peuvent s'ordonner>, et qui doit <pour elles dans leur ensemble se trouver a priori tout prêt dans l'esprit>. Mais ce dans quoi le phénomène (ou sa matière, c'est-à-dire les sensations) pour être ordonné n'est autre que les intuitions unes et illimitées de l'espace et du temps, dont l'exposition métaphisique, dans l'Esthétique

transcendantale, montre qu'elles sont respectivement condition de toute configuration spatiale et toute configuration temporelle des phénomènes. Or, s'il en est ainsi, l'intuition pure de l'espace et du temps, que le paragraphe 26 appellera intuition formelle, n'est distincte de la forme de l'intuition, c'est-à-dire de la forme des phénomènes, qu'en tant qu'elle est considérée indépendamment de la matière phénoménale. Mais réfléchir son rapport à cette matière est lui restituer par là même la qualité de forme du phénomène, ou forme de la sensibilité. C'est ainsi que, à la fin de l'alinéa cité (B 35), Kant identifie purement et simplement intuition pure et forme de la sensibilité.>> (9)

Dans l'*Amphibolie des concepts de la réflexion*, Kant lui-même avait précisé que «la matière est déterminable, tandis que la forme est détermination» (au sens transcendantal) . Par la suite, B. Longuenesse montre que ... «la forme de l'intuition» peut être comprise tout d'abord en tant qu'une «potentialité de forme» (ce «premier fondement formel de l'intuition» de la *Réponse à Eberhard*), actualisable elle-même seulement par la synthèse figurée de l'imagination (*synthesis speciosa*), comprise par Kant comme «le premier effet de l'intellect sur la sensibilité» . «L'intuition formelle» est «la forme actualisée» elle-même, mais qui ne suppose pas encore un ingrédient catégoriel. L'actualisation a lieu au niveau transcendantal, par l'autoaffectation (l'affectation du soi), de la part de l'imagination transcendantale. Kant, dit l'auteur, utilise dans la note de sous-sol la dénomination d' «intuition formelle» aussi parce qu'il a en vue «l'espace» , indépendant de toute matière : il s'agit de l'espace dont la géométrie a besoin. De même, l'unité qu'on a en vue dans la note explicative en question est celle supposée par «l'espace» – en tant qu'intuition formelle, qu'unité du divers qui résulte d'une synthèse préalable, notamment *synthesis speciosa*. Or, cette unité survient «avant tout concept» (Kant, note 160-1).

Par rapport aux positions exprimées plus haut, nous adhérons plutôt à l'interprétation de B. Longuenesse. Comme nous l'avons déjà précisé, l'identification des intuitions formelles (par les autres commentateurs) aux schémas transcendantsaux de l'imagination est problématique. En faveur de l'opinion que nous soutenons, nous ajoutons les faits suivants: a) par la synthèse transcendantale de l'imagination, comme première application de l'intellect sur la sensibilité, les intuitions sont, tout d'abord, *données*, tandis que les schémas transcendantsaux, en tant qu' «images pures de temps» , supposent déjà, comme inhérente en vue de leur obtention, «la deuxième application de l'intellect sur la sensibilité» , celle par les catégories; b) si l'on acceptait que les intuitions formelles supposent comme ingrédient les catégories, on accepterait implicitement qu'elles soient un *produit* de l'application de ces catégories aux intuitions pures d'espace et de temps; mais les schémas transcendantsaux sont introduits par Kant dans son discours justement afin de montrer qu'une telle collaboration entre l'intellect et la sensibilité est possible: le produit ne peut pas être supposé

antérieurement à sa propre condition de possibilité. Dans une première instance, on pourrait objecter à l'identification des intuitions formelles avec «les représentations déterminées du point de vue catégoriel» («les schémas transcendants») le fait aussi que, tandis que les schémas de l'imagination sont des déterminations transcendantales de temps, mais non pas d'espace aussi, les intuitions formelles sont, en même temps, spatiales et temporelles. Seulement que, comme le précise Cristina Ionescu dans une étude récente, «l'utilisation effective des schémas dans l'expérience suppose déjà, à chaque fois, la réalité objective de la forme de l'intuition externe» .(10)

On peut reprocher à M. Heidegger la transgression du texte de la *Critique...* et la considération de la seconde édition non pas comme une explicitation nécessaire à l'éclaircissement du texte de la première version (telle que Kant l'envisageait), mais comme un changement de position, que Heidegger n'a pas accepté. Le fait de considérer la note de sous-sol comme supposant une distinction entre «la forme de l'intuition» et «l'intuition formelle» crée une distance entre la compréhension de l'espace et du temps dans l'*Esthétique transcendantale* et la signification de l' «intuition formelle» du § 26. Or, Kant, dans le texte de la note, invoque à nouveau l'*Esthétique...* au moment même de la mention des intuitions formelles. De la même façon, n'acceptant pas la distinction kantienne de la seconde édition, entre *synthesis speciosa* et *synthesis intellectualis*, Heidegger va considérer l'intuition formelle comme «représentation spatio-temporelle conceptualisée», son unité étant dérivée par rapport à l' «unité originelle» des formes de l'intuition. Ceci, à cause aussi du fait que Heidegger, malgré les nuances intervenues dans la seconde édition de la *Critique...*, réduit la sensibilité au sens. Kant avait seulement dit que la synthèse supposée par les intuitions formelles n'appartient pas au sens; mais elle appartient à la sensibilité, parce qu'elle suppose l'imagination transcendantale. De l'autre part, on peut considérer qu'il y a une raison pour comprendre l'imagination comme «racine commune» des intuitions pures et des catégories, dans le sens déjà précisé, mais on ne peut pas dire la même chose à propos de son imposition comme faculté distincte de la raison. De la même façon, la mise en évidence du «caractère intrinsèque temporaire des catégories» menace, dans la perspective kantienne, la distinction entre l'intellect intuitif, originel et celui discursif.

Dans ce qui suit, par rapport à la difficulté née des deux affirmations apparemment contradictoires de la note B 160-1, nous considérons les suivants:

- «L'unité» dont il s'agit dans la note B 160-1 est la même que l'unité non-objective du tout spatial de l'*Esthétique transcendantale*, de l'«espace» en tant qu'intuition pure.

- La synthèse (figurative) supposée par cette unité précède et rend possible la possibilité même de tout concept de l'intellect pur, en tant

qu'ayant une réalité objective, ce qui signifie que l'imagination transcendante peut être vue elle aussi comme racine commune.

- Les deux caractérisations de l'espace ne sont pas indépendantes; afin de pouvoir accomplir sa fonction unificatrice, l'espace doit être unitaire lui-même: sinon, comment pourrait-il conférer de l'unité au divers sensible?

- Considéré comme «opérateur d'unité» , l'espace est une forme de l'intuition; considéré en soi, il est de l'intuition formelle: B. Longuenesse l'avait déjà dit! S'il apparaît sous ce nom (d' «intuition formelle») uniquement dans la *Déduction transcendante*, c'est parce que à ce moment-là seulement Kant avait besoin de thématiser en ce qui concerne la *source* de l'unité de l'espace et du temps: après la déduction des catégories, il est en mesure d'affirmer que l'unité de la représentation suppose une synthèse, qui n'appartient pas aux sens, mais par laquelle tous les concepts d'espace et de temps deviennent tout d'abord possibles.

- Dans la note de sous-sol 160-1, l' «intuition formelle» désigne aussi la matière pure, formelle, des objets mathématiques – dans le contexte de la note. C'est ainsi seulement que Kant a raison de dire que l'intellect détermine, par la synthèse transcendante de l'imagination, l'espace et le temps – en tant qu'intuitions pures formelles, en tant que divers pur de relations spatio-temporelles. Car ce qui est forme pour les phénomènes donnés de façon empirique, devient matière pour les objets mathématiques (car ils ont une matière pure, donnée *a priori*: les intuitions formelles d'espace et de temps). C'est comme cela qu'on doit comprendre aussi le recours à la géométrie, afin d'argumenter, au point 3 de l' «Exposé métaphysique de l'espace» (*L'Esthétique...*) la nécessité que l'espace soit donné non seulement en tant que forme de l'intuition, mais même en tant qu'intuition pure, ayant comme contenu son propre divers pur de relations. Par conséquent, l'intuition pure formelle n'est que la forme de l'intuition, lorsqu'on fait abstraction de toute matière donnée par la sensation.

References :

- 1.Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Édition IRI,1993, p. 154.
- 2.Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, 1983, pp.94-98.
- 3.Falkenstein, Lorne, *Kant's Intuitionism*, University of Toronto Press, 1995, pp. 3-7, 9, 252.
- 4.Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, pp. 161-162.
- 5.Idem, pp. 107-108.
- 6.Idem, pp. 196-197, 198.
- 7.Idem, pp. 203-204.
- 8.Kant, Immanuel, *Entdeckung*, Ak. VII, 222, Pl. II, 1352-1353, cf. B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, 1993, p.246.

9. Longuenesse, Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*, Presses Universitaires de France, 1993, p. 240.

10. Ionescu, Cristina, >> Un alt argument kantian împotriva idealismului problematic «, dans *Portret de grup cu Filosofia*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2005.

Pagina 24 goală.
A se elimina cartușul de sus la multiplicare

L'ANTINOMIE DU RIEN

Bogdan POPOVENIUC
Université «Ștefan Cel Mare» Suceava

Abstract

The continuity or discontinuity of the matter in space is the subject of the second Kantian antinomy. For Kant, the answer is a negative one, the matter is neither continuous nor discontinuous in space. In the present article I will demonstrate that, for contemporary physics, the answer is rather opposite: the matter is both continuous and discontinuous in space. I will try to reason that Kant was forced to arrive at such conclusion because of his time sciences development. Also, I endeavor to demonstrate the similarity between the two epistemological views and the fact that it is possible that Kant can reach to this opposing response, too, if he would be familiar with the acquisition (belongs to the mathematics and physics).

Le sujet de la seconde antinomie kantienne réfère à la division du monde dans l'espace. L'antinomie entière porte à la base le problème du continuum, plus exactement de la relation réelle entre le concept du continuum et la continuité réelle ou la relation entre le continuum mathématique et le continuum physique. «Le concept du «continuum» a joué partout dans l'évolution des sciences non seulement un rôle important, mais il a toujours provoqué aussi les plus grandes divergences d'opinion, voire de violentes controverses. Cela s'explique probablement par cela que l'idée qui se trouve à sa base a été acquise, lorsqu'elle est apparue aux parties en dispute, un contenu différent du fait qu'on ne leur ait pas transmis la définition exacte et complète du concept ; peut-être aussi est-ce en cela – et cette idée me paraît fort plausible – que l'idée du continuum n'a pas été pensée avec clarté et complétude.>>

Si on analyse les jugements de la seconde antinomie, on ne peut pas ne pas remarquer une différence significative entre les deux formulations. Dans la thèse on parle de «substance» qui est un terme tendancieux, qui prévoit une solution car «Qui dit substance, en effet, dit être en soi et pur soi.>>

Ainsi, le raisonnement de la thèse, fondé sur le quantum réel, celui de la substance, peut-il être mis dans la forme suivante :

S'il est impossible, sans se contredire, de soutenir qu'un quantum réel se réduit à rien et ne provient de rien, alors: soit sa composition est fondamentale, soit il est constitué de parties simples ; mais sa composition n'est pas fondamentale, donc il doit se décomposer en parties simples.

L'argumentation de l'antithèse de l'antinomie de la divisibilité est faite d'après le syllogisme suivant :

Si le quantum réel est dans l'espace et l'espace se divise dans des espaces toujours divisibles, cela veut dire que le quantum réel se divise à l'infini, or le quantum réel est dans l'espace et l'espace se divise dans des espaces toujours divisibles. Donc le quantum réel se divise et se subdivise sans fin.

L'argumentation de l'antithèse se fait donc sur la base du continuum spatial, du fait que tout quantum réel doit se trouver dans l'espace.

On peut remarquer que les deux argumentations ne travaillent pas en fait dans le même registre car l'antithèse introduit un élément nouveau, à savoir, l'emplacement du composé dans l'espace. Aussi bien peut-il paraître comme divisible à l'infini. Deux espaces, ou plutôt deux continus entrent en jeu : celui du géomètre, et celui du physicien, que Kant confond. On peut considérer cette antinomie comme étant physico-mathématique. Cette création par Kant de la divisibilité physique sur la divisibilité mathématique peut conduire à des contradictions, dans la mesure où toute assimilation d'un processus réel avec son « modèle » logique ou conceptuel conduit en fin de compte à ce résultat.

La théorie kantienne du continuum, selon laquelle celui-ci serait un concept indécomposable ou une intuition purement apriorique, inaccessible à une détermination au moyen des concepts, est considérée aujourd'hui par certains mathématiciens comme étant tributaire de la scolastique médiévale, il serait un dogme religieux plutôt qu'un concept logico-mathématique, et la modalité dont Kant a approché ce problème serait à certains égards contestable.

C'est l'implication du concept du temps ou de l'intuition du temps dans l'analyse du concept du continuum qui est d'abord problématique. Et ce parce que le temps est une représentation qui, pour être clairement expliquée, suppose le concept de continuité indépendamment d'elle-même. « Ma conviction est que l'on ne peut rien initier avec la soi-disant forme d'intuition de l'espace pour acquérir une compréhension du continuum, car l'espace et les figures imaginées en lui seulement à l'aide d'un continuum tout prêt au point de vue conceptuel acquièrent ce contenu par lequel ils peuvent devenir objets non seulement de contemplation esthétique ou de subtilité philosophique ou d'analogies imprécises, mais aussi de recherches mathématiques de sobre exactitude. »

Le fait d'impliquer la notion de simple soulève ensuite un problème particulier. Kant considère cette notion dans le sens scolastique, comme attribut de la substance ultime. Reste que « Le « simple » n'est point simple. Outre le sens familier, facilement concevable et exécutable, sens qui ne

présente ici aucune signification technique, le simple a quatre sens techniques, tous étant des applications de l'indivisible. En effet, quelque chose peut être indivisible : a) parce qu'il n'a pas de parties intégrantes mises côte à côte comme pour ce qui est de l'espace, de sorte qu'on puisse concevoir leur séparation comme «parties» – le sens est valable pour tout ce qui est spatial ou matériel ; b) parce qu'il a des qualités ou des propriétés qui ne peuvent pas être séparées comme, par exemple, pour un corps «simple» le lieu, l'étendue, la grandeur ; c) parce qu'il ne présente aucune sorte de multiplicité en soi, ni parties (spatialités), ni propriétés (par exemple, la couleur d'un spectre a, il est vrai, plus de parties, étant étendue, mais elle n'a pas plus de qualités – le simple sans multiplicité en soi sera analysé ci-dessous ; d) ainsi que ce qui en fait, ou jusqu'à présent, ne peut pas être décomposé, comme dans les «corps simples» dont on a parlé plus haut. Bref, le simple est ou bien ce qui n'a pas de multiplicité en soi, ce qui est l'«un», ou bien ce qui a une multiplicité, mais cette multiplicité-là est soit non-spatiale, sans «parties», soit spatiale, mais alors il y a deux cas: la multiplicité ne peut être séparée, étant un lien indissoluble (les corps ultimes); la multiplicité n'a pas pu être séparée jusqu'à maintenant. Ces deux derniers sens se ressemblent : leur différence est celle qui sépare ceux qui n'ont jamais été séparés jusqu'à présent de ceux inséparables.>>

A la base de cette antinomie il y a trois suppositions fondamentales. D'abord le fait que la divisibilité de la matière est indissolublement liée à la divisibilité de l'espace ; ensuite le fait que les espaces mathématique et physique coïncident, étant indéfiniment divisibles et, troisièmement, le simple, s'il existe, il doit être immuable.

Le problème du continuum peut être abordé dans deux perspectives : mathématique et physique. La première rencontre le problème du continuum dans deux de ses principaux domaines : la géométrie et l'algèbre. Si on prend comme exemple la possibilité de division à l'infini d'une ligne géométrique, on observe que si on rapporte cette division à une entaille matérielle autour de chaque point de division, il restera toujours un certain nombre de points décimaux. C'est-à-dire que l'on ne pourra pas trouver (concevoir) des intervalles parfaitement contigus. «Que conclure de là, sinon que notre intuition nous fait défaut dans l'infiniment petit comme dans l'infiniment grand.>>

Au point de vue géométrique, l'homogénéité constitue la condition sine qua non de la divisibilité à l'infini et en cela de la continuité. En échange, si on a en vue des étendues hétérogènes, le problème change complètement, et la divisibilité n'est plus une tentative vaine d'épuiser l'inépuisable, dans la tentative d'atteindre aux éléments réductibles et indécomposables. C'est la situation des géométries non-euclidiennes qui rendent impossibles les opérations indispensables à la subdivision indéfinie. «Ainsi, on ne peut pas dans ces espaces diminuer les dimensions, ou comme on dit, minorer des figures (ni par conséquent les majorer) à volonté, sans que leurs angles changent.>>

C'est seulement dans l'espace euclidien que la forme est indépendante de la grandeur, et n'oublions pas que la géométrie est la science des corps solides. (Ainsi, aucune confusion ni indétermination ne sont possibles entre les éléments constitutifs d'une grandeur hétérogène ; quels que soient leur nombre ou leur grandeur, ils sont tous distincts et irréductibles les uns aux autres. Ils échappent ainsi à l'antinomie de l'étendue non-étendue qui atteint seulement la divisibilité des grandeurs homogènes.

Par conséquent, l'homogénéité apparaît comme un caractère générique de l'espace euclidien. Et du caractère artificiel de ce qui détermine les propriétés du continuum euclidien résulte le caractère artificiel de ce concept lui-même.

A semblable conclusion parvient aussi F. Evellin. Analysant les caractéristiques des corps physiques, il en détermine les traits suivants:

1. Les corps sont discontinus et, par conséquent, soumis à la loi du nombre (rejetant l'axiome de Cantor-Dedekind).
2. On ne peut pas leur attribuer un nombre indéfini d'éléments.
3. L'hypothèse d'un nombre effectif infini de parties est, également, contradictoire.

«La conclusion qui découle logiquement de ces prémisses est la suivante : La matière ne peut être conçue sans parties, et le nombre de ses parties, bien que prodigieux sans doute et pour nous incalculable, ne peut être mentalement représenté que comme fini.>>

Par conséquent, «Le continu n'est qu'un accident>> . Dans notre perspective, les deux auteurs ont été obligés de parvenir à cette conclusion du fait qu'ils ont cherché à résoudre le problème à l'intérieur de la géométrie (euclidienne). Cette approche les a conduits à une réaction pythagorique qui les a déterminés à quasiment rejeter les nombres irrationnels. On peut légèrement observer qu'il leur manque les nouvelles découvertes en théorie des ensembles.

En revanche, dans les mathématiques contemporaines le problème du continuum n'est plus considéré comme tenant de la géométrie, mais de la théorie des ensembles. Et cela parce que le continuum linéaire est considéré être l'ensemble des «points>> sur une ligne. Ce qui a à la base la correspondance entre points et nombres, sur la base de l'axiome (!) de la continuité (axiome Cantor-Dedekind). Comme tout ensemble, il pourra être exprimé dans les termes de la théorie des ensembles. Cette transposition met en saillance une confusion qui se fait dans beaucoup de travaux, notamment de philosophie, entre la densité et la continuité d'un ensemble. En mathématiques, un ensemble est ordonné de façon dense ou compacte, s'il y a toujours entre n'importe quels deux de ses membres distincts un autre qui soit différent de chacun d'eux (et c'est cela le sens dans lequel Kant conçoit le continuum, comme il appert des Principes de l'intellect, bien qu'il ait toujours à l'esprit le continuum mathématique de l'espace. En fait, il

les mélange, car le continuum de la sensation, comme le montre la physiologie, n'est point un continuum mathématique, mais il a besoin de cette identification pour soutenir la similitude entre intuition et intellect, ainsi que celle entre forme et matière du phénomène). Un ensemble est ordonné de façon continue si n'importe quel de ses sous-ensembles non vides qui a une limite supérieure a aussi une limite supérieure plus réduite. Intuitivement, cela signifierait qu'il n'existe pas de sauts.

Cette distinction a été utilisée par Poincaré pour distinguer entre le continuum mathématique et celui physique. Notre expérience – en ce qui concerne les grandeurs physiques, à cause de la constitution de nos sens qui ne nous permettent pas de discerner qu'entre grandeurs séparées par un intervalle déterminé – nous conduit souvent à la situation suivante : si A, B, C sont trois grandeurs physiques, les sensations produites par A et B sont identiques, tout comme celles produites par B et C sont identiques, mais les sensations produites par A et C sont facilement discernables. Les résultats bruts de notre expérience peuvent donc être exprimés dans les relations suivantes :

$$A=B, \quad B=C, \quad A < C,$$

Qui peuvent être regardées comme formules du continuum physique.

Il existe ci-dessus un désaccord intolérable avec le principe de contradiction, et la nécessité de le faire cesser nous a contraint à inventer le continuum mathématique.

Comme on peut remarquer, «ce qu'exige son raisonnement, ce n'est pas le continu mathématique, mais seulement un ensemble dense renfermé dans le continu, par exemple l'ensemble des nombres rationnels; car, si voisins que soient deux nombres rationnels, on peut diviser indéfiniment l'intervalle qu'ils comprennent.>>

Mais le mérite principal de la théorie des ensembles est d'offrir un traitement purement mathématique à cet ensemble continu, sans faire appel, comme il est nécessaire en géométrie, à des notions qui n'ont pas été définies, comme l'approche ou la distance.

Pourtant les difficultés sur lesquelles bute la théorie des ensembles, l'apparition des paradoxes remettent en question sa capacité à fonder le continuum mathématique. «L'édifice ambitieux de la théorie des ensembles de Cantor, qui paraissait avoir un fondement solide a finalement conduit à des contradictions à cause d'un trop grand élargissement des principes de production pour les ensembles infinis. Ils atteignent les ensembles en quelque sorte «fourre-tout», comme l'ensemble de tous les nombres ordinaux et de tous les pouvoirs des différents ensembles de nombres (les soi-disant «alefs»), ainsi que l'ensemble de toutes les choses ou de tous les ensembles.>>

Il y a eu de nombreuses tentatives, notamment de nature formelle, de résoudre ces problèmes de la théorie des ensembles qui se sont reflétés aussi dans le problème du continuum. L'idée de continuum mathématique se fonde sur celle de nombre réel. Le continuum mathématique c'est l'ensemble

de tous les nombres réels. Il a les propriétés suivantes. Il est partout dense, c'est-à-dire qu'on aura sur toute portion (si petite soit-elle) de l'axe un nombre – comme les nombres rationnels. Il est parfait car il contient aussi les points limites (irrationnels) et n'est pas énumérable. Cette caractéristique des nombre réels a été considérée par certains auteurs comme étant une négative si elle est comprise dans le sens classique.

D'après Emile Borel,

«l'ensemble des nombres irrationnels, effectivement définis et utilisés este forcément énumérable, car chaque ensemble possible este énumérable (par exemple, l'ensemble des nombres algébriques est énumérable) et le nombre des classes définies et utilisées par les mathématiciens à un moment donné est limité. C'est cet ensemble des nombres effectivement utilisés qui constitue le continu pratique des mathématiciens, le seul dont ils se servent réellement. Le continu théorique non énumérable est une conception métaphysique...>>

Il considère que «tous les ensembles effectivement considérés étant dénombrables, la distinction importante au point de vue pratique este la suivante: les uns sont effectivement énumérables et les autres ne sont pas. Je dis qu'un ensemble est effectivement énumérable lorsque l'on peut indiquer réellement le moyen d'assigner un rang détermine à chacun de ses elements, sans aucune ambiguïté possible.>>

En dépit de tout cela, on considère qu'au niveau purement mathématique l'antinomie discret-continu peut être également résolue sans faire appel à de telles restrictions. Cette réconciliation entre discret et continu devient possible dans l'Analyse non-standard créée par A. Robinson, en renonçant à l'axiome d'Archimède. L'axiome d'Archimède représente l'illustration rigoureuse du célèbre adage «Festina lente>> . Personne n'a pu démontrer cette propriété, mais son abolition détermine l'acceptation de situations non-intuitives. Mais les mathématiques sont guidées dans leur construction uniquement par la nécessité de la non-contradiction, ce qui justifie Bertrand Russel quand il les considère la science où on ne sait jamais de quoi on parle, ni si ce dont on parle est vrai.

Même sans cette nouvelle ouverture des mathématiques, il nous semble que le problème le plus important consiste dans les difficultés liées à notre capacité de représentation, qui est finie et successive. La conceptualisation du continuum mathématique se heurte aux limites de nos intuitions. Cantor a bien montré que le nombre de points dans un plan est égal au nombre de points d'une ligne. «Qu'on ne croie point que par le mot continuum ou par l'écriture d'une équation différentielle on ait créé une notion claire du continuum ! A un regard plus attentif, l'équation différentielle illustre le fait que d'abord il nous faut penser à un nombre fini, c'est la condition initiale, et ensuite le nombre doit augmenter jusqu'à ce que son augmentation ultérieure ne modifie plus la situation.>>

La solution kantienne des antinomies considère que l'infini n'est pas accessible à l'homme, mais seulement l'indéfini. Mais cette conception entre en contradiction avec son idée de l'espace et du temps comme grandeurs continues. Le continuum ne suppose pas l'indéfini, mais l'infini. Mieux encore, l'affirmation qu'un corps est composé d'un nombre indéfini de parties est contradictoire, car s'il en est ainsi, d'un côté le corps est donné, et de l'autre les parties constitutives ne le sont pas.

La continuité a toujours été considérée comme l'argument décisif en faveur de l'infini, offrant à l'indéfini le rôle de faux infini. La notion d'indéfini est contradictoire, car ou bien le continuum s'épuise par la division en éléments, dont le nombre est fini, et dans ce cas la division n'est pas indéfiniment possible, ou bien elle peut être réalisée sans trêve, et la grandeur, qui est un tout donné, parce qu'on le divise, doit logiquement concevoir le continuum comme un donné qui échappe à l'analyse logique. Si on veut rester fidèle au principe de la contradiction, il faut résoudre le continuum géométrique dans un nombre nécessaire fini d'éléments indivisibles.

Mais cela ne paraît pas possible au niveau de la pensée purement mathématique. Si la géométrie est issue de notre expérience sur les corps solides, cela signifie que son lien avec la réalité doit être beaucoup plus serré que dans le cas où elle serait un produit pur de notre esprit.

«Les mathématiques (et on oublie souvent cela) sont une science humaine, tout comme les autres sciences. On oublie cela car les mathématiques ne dépendent pas des observations à caractère empirique et laissent l'impression d'émerger des forces créatrices de l'esprit humain.>>

Comme les autres sciences de l'homme, les mathématiques seront soumises aux conditions de possibilité, comme Kant l'a bien anticipé. En mathématiques, le caractère de l'être humain, tout comme sa temporalité, ne se manifeste pas comme sa limite, mais comme quelque chose qui la rend possible. La connaissance et la nécessité de compter et de calculer est le résultat du fait qu'on est des êtres temporels et finis. Un être éternel et infini ne doit pas compter, malgré ce que soutenait Leibniz: «*Dum Deus calculat..., fit mundus*» (Alors Dieu calcula..., et il fit le monde), car une telle activité n'aurait pas de sens.

Par conséquent, il est plus naturel de chercher la réponse au problème du continuum dans la réalité physique plutôt que dans la pure abstraction. Car, au fond, si on la cherche dans la réalité, alors entre les objets mathématiques et la réalité il existe une relation beaucoup plus serrée qu'il n'y paraît à une première vue, et s'il y a des créations, alors on revient au problème sur lequel bute en fin de compte la conception kantienne elle-même : comment la réalité peut-elle entrer dans ces formes, s'il n'y a pas une certaine similitude entre elles, problème auquel il n'a pas trouvé de réponse, à notre avis.

«(...) des lois connues permettent de mettre expérimentalement en évidence des nombres rationnel simples, les racines carrées des nombres entiers, le nombre, etc; la liaison est alors intime entre le continu mathématique et le continu physique: la notion arithmétique du nombre intervient véritablement dans l'étude de la nature, et non pas seulement la notion empirique de mesure approchée.>>

En même temps, l'intuition de l'espace homogène paraît très bien enracinée dans la conscience humaine (à moins qu'elle ne lui soit constitutive). La continuité est une constante de la pensée humaine. Elle se fonde sans doute sur l'évidence fournie par les sens – continuité de notre propre corps, continuité de l'environnement, continuité de la mémoire. Elle tient du domaine du visible, de la forme constante ou qui évolue de façon constante, du domaine de l'objet.

Mais si l'espace de la conscience, celui qui est à la base de la géométrie, l'intuition pure de l'espace, en termes kantien, est considéré comme homogène, le problème est tout autre en ce qui concerne l'espace physique.

Dans la science contemporaine, une autre voie pour résoudre le problème de l'antinomie continu-discontinu est celle qui part de la réalité physique. La science a mis en évidence comme principe explicatif soit le continu, soit le discontinu, d'où la réaction d'Henri Poincaré qui considérait comme indifférentes les étapes parcourues par cette antinomie. (Comme tare inévitable de la relation entre pensée et son objet, elle resurgit à chaque fois en fonction du concept auquel on veut la rapporter. Par exemple, le mouvement – de l'existence duquel notre expérience la plus grossière et usuelle ne nous laisse pas douter – exige que l'espace et le temps aient la même structure, à savoir celle de continuum divisible à l'infini.

D'autre part, la structure de notre connaissance ne semble pas permettre une telle perception. *«Le discontinu ou le discret est expérience première. Le seul donné direct est le discontinu, car c'est lui la condition de la perceptibilité.»*

L'existence du seul continu, dans un monde parfaitement continu, conduirait à la disparition des choses dans l'immobilité, mais en son absence, le mouvement devient inconcevable.

Une autre tentative a consisté dans la reconsidération du rôle que peut jouer la structure de la matière. Tant le Français Sivadjan que l'Américain Ervin Biser (comme d'autres physiciens et mathématiciens) font souvent des renvois ou bien tentent de fonder le problème de la discontinuité de l'espace et du temps, en réponse à la nature atomistique de la matière elle-même. Cette tendance à reconsidérer l'espace et le temps comme discontinus, comme réponse à la nature atomistique elle-même de la matière, gagne de plus en plus de terrain dans la physique contemporaine.

«La science nous montre aujourd'hui qu'une telle représentation abstraite de la discontinuité et de la continuité ne peut être appliquée ni à la substance ni à l'énergie, ni à l'espace ni au temps. Il en ressort la limite de la divisibilité (c'est-à-dire de la continuité) de la substance sous la forme de l'existence de toute une série de particules élémentaires – électrons, protons, mézons, etc. L'action se divise jusqu'à une limite finie caractérisée par la grandeur h – la constante de Planck. La représentation de la divisibilité infinie sur l'espace mène à des conclusions absurdes, comme celle concernant l'action infinie de la charge punctiforme (par exemple celle de l'électron) sur elle-même.>>

En même temps, l'aspect fondamental de la théorie atomique a toujours consisté en cela que «l'indivisibilité des atomes ne peut être comprise de façon mécanique et cette situation n'a pratiquement pas changé, même pas après que l'indivisibilité des atomes a été remplacée par celle des particules élémentaires chargées électriquement, à savoir les électrons et les protons, dont sont constitués les atomes et les molécules.>>

Les structures atomiques composées de particules élémentaires ne peuvent pas être expliquées du point de vue de la mécanique ou de la théorie électromagnétique. On ne peut même pas expliquer l'existence des corps solides utilisés dans les mesurages pour localiser les phénomènes dans l'espace et le temps.

«La mécanique quantique a prouvé que la description des microparticules (électrons, protons, positrons, mézons, neutrons, etc.) à l'aide des notions de la mécanique classique pouvait être réalisée seulement dans certaines conditions, vu que les microparticules possèdent des traits corpusculaires et ondulatoires.>>

La conception non-classique sur l'élémentarité présente deux différences de substance par rapport à la conception classique : la relativisation du concept de l'élément, dans le sens du passage du statut substantiel à celui relationnel, conduisant à la modification du rapport intérieur-extérieur, accentuant, en cela, l'apport de l'extériorité, l'ouvrant. Dans ce sens il y a un renversement de paradigme méthodologique qui se produit : si dans la variante classique le rapport de l'ambiance n'était exigé qu'en cas particuliers, maintenant on ne peut plus s'en passer, sauf dans des cas limites, idéalisés. Comme suite aux changements de ces rapports partie-tout, élément-système, apparaît la succession d'états possibles, partie (entité isolée), élément-entité isolable, élément-entité non-isolable, système (tout, ensemble), n'ayant vraiment d'importance que les états second et troisième. Pour donner un exemple, les leptons présentent un comportement d'élément-entité isolable, tandis que les quarks (composants hypothétiques des hadrons) se comportent comme élément-entité non-isolable.

«Plus les éléments deviennent fondamentaux, plus leur complexité comportementale (le nombre de degrés de liberté) s'accroît,

tout comme leurs possibilités de combinaison. Cet aspect essentiel (inconnu de Kant, n. n.) est directement lié au caractère inépuisable de la matière qui, dans le cadre de l'atomisme contemporain, n'apparaît plus comme nécessairement liée à la divisibilité du tout, mais devient fonction des rapports infiniment diversifiés des éléments du système.>>

On est ainsi obligé de se départir de la sphère du quantitatif (la conception mathématisante de la divisibilité) pour passer dans celle du qualitatif. Les limites intrinsèques à la conception classique sur l'espace-temps deviennent manifestes, comme l'avait bien remarqué Kant, quand celle-ci est (illégitimement) étendue aux organisations matérielles du type «distinct-inséparable» et à la totalité de l'univers.

Les problèmes surgis dans l'approche du monde sous-atomique sont d'autant plus difficiles que nous imaginons avec notre rétine, et non pas à l'aide de quelque imagination mystérieuse et toute puissante (ce que Jean Perrin avait mis en évidence dans un de ses ouvrages). Nous ne pouvons pas descendre par l'imagination plus profondément que nous ne le faisons par la sensation. C'est en vain qu'un nombre s'accroche à l'image d'un objet pour marquer la petitesse d'un objet : l'imagination ne suit pas la pente mathématique. Nous ne pouvons plus penser uniquement en termes mathématiques ; à cause justement de la faiblesse de notre imagination sensible, nous passons donc sur le plan de la pure pensée, là où les objets n'ont pas de réalité hors de leurs relations. Voilà donc une limite humaine du réel imaginé, autrement dit, une limite dans la détermination du réel par l'image.

La solution ne peut être trouvée que par une reconsidération totale des fondements de la science physique. Cette reconsidération a affecté la physique sur deux points majeurs. Premièrement en ce qui concerne son soubassement logique, et deuxièmement en ce qui concerne l'accessibilité intuitive de ses descriptions.

Dans la vision de la physique moderne, en l'occurrence celle quantique, il y a, par contraste avec la physique classique, deux différences majeures pour ce qui est de l'explication du monde sous-atomique. La première tient au dépassement du langage de la physique classique, la seconde au manque d'intuitivité de ses descriptions.

Les ondes et les corpuscules ne peuvent être considérés que comme images approximatives que notre intuition nous offre dans le domaine sous-atomique. La conception corpusculaire et ondulatoire de la nature de la matière sont trop différentes pour s'accommoder facilement. C'est, par exemple, la vision de Heisenberg qui propose, afin de résoudre cette difficulté, de considérer ces deux images comme analogies parfois valables, parfois erronées.

La seule chose qu'on puisse vraiment soutenir c'est que notre expérience montre que les électrons se comportent dans certaines circonstances comme des corpuscules, et dans d'autres comme des ondes. Cela s'applique mutatis mutandi pour ce qui est des ondes. Mais alors que

notre expérience nous montre que les électrons, par exemple, sont des corpuscules, elle ne prouve en aucune façon qu'ils possèdent tous les attributs des corpuscules. Ce qui signifie que l'ensemble des phénomènes atomiques n'est pas immédiatement descriptible dans notre langage actuel, et les deux représentations utilisées pour comprendre le monde sous-atomique ont valeur d'analogies correctes uniquement dans les cas-limites. La particule quantique est une entité absolument nouvelle, irréductible aux représentations classiques. Elle n'est pas simple juxtaposition d'un corpuscule et d'une onde. De nombreuses expériences, dont certaines très récentes, ont relevé sans équivoque ce fait fondamental. Il est vrai pourtant que les résultats d'une expérience peuvent pourtant être analysés soit dans les termes d'un corpuscule, soit dans ceux d'une onde, mais ces concepts classiques s'avèrent être approximatifs, valables uniquement à échelle microscopique.

La cause fondamentale de la difficulté dans la description des phénomènes quantiques corpusculaire ou ondulatoire consiste en cela (ou plutôt dans le principe philosophique) que

«nous sommes contraints d'utiliser les mots du langage courant quand nous voulons décrire un phénomène, non pas par l'analyse logique ou mathématique, mais à l'aide d'une représentation intuitive. Le langage courant s'est développé à travers l'expérience de tous les jours et ne peut jamais dépasser ces limites. La physique classique s'est contentée d'utiliser les notions de ce type.>>

L'analyse des mouvements a développé les deux modes de représentation des processus élémentaires, ainsi ne peut-on pas faire de description suggestive et il faut l'appliquer aussi dans le domaine des processus atomiques où la physique classique n'est plus valable. En même temps,

«l'opinion que que les modèles intuitifs ne sont pas nécessaires, voire nuisent au progrès, s'est taillé un chemin très lentement et en affrontant beaucoup de résistance.>>

Il existe un courant de plus en plus fort, selon lequel, en général, il est inutile de parler de l'applicabilité des catégories d'espace et de temps pour ce qui est de l'atome, de l'électron ou d'autres microparticules, ainsi que de leur mouvement.

«Les commencements de la théorie quantique (Planck) nous a rendu suspect de toute façon le fait que la permanence des corps et des champs qui se soumettent au continuum dynamique sont thermodynamiquement impossibles. Ainsi être dans l'espace et le temps n'est-il peut-être pas un concept self-consistent très clair.>>

En même temps,

«les processus atomiques ne peuvent pas toujours être présentés comme objectifs, comme s'ils se produisaient dans l'espace et le temps [...] la particule élémentaire invisible de la physique moderne a tout aussi peu la propriété d'occuper un espace qu'elle a d'autres propriétés comme, par exemple, la couleur et la dureté. Par sa nature même, elle n'est pas une formation matérielle existant dans l'espace et le temps, et, jusqu'à un certain point, elle n'est qu'un symbole, par l'intermédiaire duquel les lois de la nature acquièrent une forme extrêmement simple.>>

Cela est d'autant plus étonnant que ce processus se passe au fur et à mesure que la physique se géométrise de plus en plus. En même temps, la physique moderne propose un nouveau paradigme. Ce ne sont pas l'espace et le temps qui sont fondamentaux et la matière et les processus qui se passent en eux secondaires, mais bien l'inverse. (Cela veut dire le renoncement total à la conception newtonienne de l'existence d'un espace et d'un temps absolus, indépendants du contenu et des processus qui se passent en eux.

«On ne peut plus concevoir l'espace et le temps comme des entités éternelles, non-affectées par ce qui se passe dans l'univers. Maintenant ils deviennent des quantités dynamiques qui influencent et sont influencés à leur tour par les événements qui se passent dans l'espace-temps.>>

Le continuum spatio-temporel reste un concept qui a été utile pour l'organisation de l'expérience sensorielle, résultat de l'effort de l'homme de comprendre le monde dans les termes de l'idée d'une réalité extérieure existant dans le continuum spatio-temporel. Cette théorie a atteint son apogée dans la conception classique du temps, mais

«quoique satisfaisante dans le domaine des phénomènes macroscopiques, elle ne parvient pas à offrir une explication satisfaisante pour les sources microscopiques du champ.>>

La théorie quantique, en revanche,

«n'a rien de ce qui pourrait être regardé comme une description des qualités ou des propriétés de la nature qui soient localisées dans un point ou dans des régions infinitésimales du continuum spatio-temporel.>>

Et ce n'est qu'une confirmation de l'intuition de Kant, selon laquelle l'espace et le temps ne seraient pas indépendants de l'être humain, à cette différence près qu'il ne s'agit pas de l'espace newtonien.

«Le rejet de la théorie classique en faveur de la théorie quantique représente, pour l'essentiel, le rejet de l'idée que la réalité

extérieure appartient, ou est engendrée, dans le continuum spatio-temporel. Cela équivaut à admettre que l'«espace», tout comme la couleur, habite l'esprit du spectateur.>>

Ces transformations dans la physique contemporaine sont dues la plupart à sa quasi totale mathématisation. La pratique de la recherche scientifique se fonde pour l'essentiel sur des constructions théoriques, des modèles mathématiques libres de toute contrainte empirique, qui sont conçus pour pallier les manques des théories acceptées. On n'a jamais aussi bien remarqué dans son histoire les avantages que peut apporter la «spéculation» mathématique, grâce justement à son indépendance face à la réalité quotidienne. Ce qui avant était blâmé, notamment par ceux d'orientation empiriste, à savoir que les mathématiques opèrent avec le possible et partant que nous ne saurons jamais s'il est vrai ce qu'elles disent, s'avère être aujourd'hui la condition de son succès. Par le seul travail dans le pur possible on peut espérer atteindre à une meilleure connaissance de la réalité. Kant, d'après ce qu'on a vu, en a pris conscience, mais n'a pas eu le courage de l'exprimer, ou bien il a été obturé par l'immutabilité des mathématiques qui l'ont précédé, qu'il considérait une science close. Mais développée jusqu'au bout, sa conception des mathématiques, comme science qui est à la base de la possibilité de l'expérience, et dont l'universalité et la nécessité est donc garantie a priori, à côté de la liberté dont elle jouit dans le domaine du possible, aurait conduit au paradigme actuel de la science physique. Sauf qu'une telle conception développée jusqu'au bout, dans les conditions rigides de son temps, avait toutes les chances de passer pour idéaliste. Aujourd'hui la physique quantique impose une telle approche.

«Dans les transformations auxquelles nous assistons, nous croyons qu'une chose agit sur une autre et que cette action se passe dans l'espace et le temps. La perspective est tout autre dans la théorie quantique. Le physicien d'aujourd'hui est tenté de voir dans le phénomène de plus en plus un jeu d'équations mathématiques et de moins en moins une évolution des choses. Quand il veut imaginer son objet, le physicien se heurte à des difficultés inattendues. Cela lui apparaît ici sous la forme d'un corpuscule, là sous la forme d'une onde, et il paraît que s'il se soumet à une description spatio-temporelle, il refuse une description causale simultanée ; des traits paradoxaux par rapport à l'intuition courante et qui le font se réfugier dans la représentation symbolique de la description mathématique [...] L'univers physique existe seulement dans la mesure où il est donné dans la représentation mathématique.>>

Dans cette perspective, Werner Heisenberg affirmait que la caractéristique d'occuper un espace d'une manière égale à la caractéristique de la couleur ou de la dureté était inhérente à la particule élémentaire indivisible de la physique contemporaine. L'espace disparaît comme concept

fondamental dans la physique quantique, par conséquent le problème de la divisibilité de la matière devient inutile. Dans sa qualité de théorie générale du mouvement d'objets quelconques, la mécanique quantique exige uniquement les objets fondamentaux de temps et d'objet.

«Tous les objets se caractérisent par des multiplicités isomorphes d'états possibles ; les états d'un objet forment un espace-Hilbert. Ici «mouvement» signifie, de façon tout à fait abstraite, «changement d'état». Le concept d'espace physique n'appartient pas à la mécanique quantique générale. Les objets spéciaux sont caractérisés par des variations d'état spécifiques dans le temps (à savoir des opérateurs hamiltoniens), et ce n'est que par ces opérateurs hamiltoniens spéciaux que l'espace physique est déterminé.>>

Cette nouvelle manière d'approcher les phénomènes quantiques soulève un deuxième problème, qui dans les conditions de cette mathématisation excessive devient plus important que celui lié à l'appauvrissement de l'intuitivité, que nous avons déjà souligné. Le caractère de dualité que posséderait la réalité quantique demande à être expliqué selon un modèle mathématique, qui doit avoir de la consistance. Et la manifestation des propriétés contradictoires du même objet entre en contradiction avec les lois de la logique classique.

«De par leur attitude, les physiciens les plus prestigieux d'aujourd'hui prouvent que la soi-disant «crise» ne ronge pas à proprement parler l'intuitivité de la physique actuelle, mais, bien évidemment, une autre structure de celle-là, à savoir la «logicité» fondée sur le principe de l'identité. Et, en effet, si l'on prend en considération des théories comme celle concernant la nature ondulatoire de la matière ou concernant la nature corpusculaire de l'énergie, on peut dire qu'à travers elles, on ne renonce pas à l'intuitivité de la théorisation ; sauf que l'intuitivité de ces théories se réalise d'une façon extrêmement alambiquée>> .

Sauf que ces deux natures n'apparaîtront jamais simultanément. En fonction de la modalité dont on interroge la réalité, elle révélera un visage ou l'autre. Et les deux perspectives sont pour le moins contraires.

Dans ces conditions, un élément essentiel dans la formation des ambiguïtés est donné par l'attribution conventionnelle de qualités physiques aux objets atomiques, comme quand on considère, par exemple, la contradiction liée aux propriétés du corpuscule et de l'onde des électrons et des photons. Dans ce cas, on a à faire avec des représentations contradictoires, chacune liée à quelque aspect essentiel de l'évidence empirique.

Ce que Bohr a montré c'est que, conformément au principe de la complémentarité, la nature a deux visages complémentaires et que ces deux

visages ne sont pas visibles à la fois : selon la manière dont on l'interroge, elle nous montre un de ses visages.

«Les propriétés corpusculaire et ondulatoire ne doivent pas être traitées de façon unitaire, car ces propriétés sont des aspects qui s'excluent mutuellement. Mais, disait Bohr, il faut encore tout de suite ajouter que ces propriétés sont en même temps complémentaires et, ainsi, seule leur totalité comprend ce qu'on pourrait connaître de l'objet en question.>>

A la différence de l'absence d'intuitivité de la théorie, cette complémentarité implique la contradiction. Et le fait que par l'acceptation seule des deux aspects contraires on puisse toucher à la connaissance intégrale du phénomène renvoie au postulat d'une réalité fondamentale, dont les manifestations contradictoires sont ces deux aspects. Un objet macroscopique peut être présenté phénoménalement en tant qu'onde ou bien corpuscule. Dans l'horizon de la physique classique, onde et corpuscule sont des entités contradictoires. Considérées uniquement comme «traces>> d'un horizon de connaissance, réalité plus profonde, elles sont complémentaires.

Un autre problème de la physique quantique est représenté par «l'impossibilité de toute séparation nette entre comportement des objets atomiques et leur interaction avec les instruments de mesurage, utilisés pour établir les conditions dans lesquelles apparaissent les phénomènes.>>

Interprétée gnoséologiquement, cette situation semble être une confirmation scientifique de l'hypothèse kantienne concernant les formes de la sensibilité, leur place étant prise par les instruments de mesure. Je n'ai point accès à la réalité telle qu'elle est, car en fonction de la manière dont je l'interroge, elle m'apparaît dans une forme spécifique.

«Tout comme la notion générale de relativité exprime la dépendance essentielle de tout phénomène au système de référence utilisé pour sa détermination dans le temps et l'espace, la notion de complémentarité sert à la limitation fondamentale avec laquelle on a à faire dans la physique atomique – l'existence objective des phénomènes, indépendamment des moyens d'observation.>>

Dans ce contexte, établir la vérité devient une question problématique.

Ainsi, la complémentarité et la vérité deviennent-elles des notions intimement liées entre elles. Comme confirmation scientifique de la Critique, Heisenberg soulignait l'idée que, tant qu'on est limité à ne parler que de phénomènes, ceux-ci deviennent du coup les seuls éléments de vérité à notre disposition. L'affirmation qu'une particule se meut de façon rectiligne est un non-sens si elle n'est pas détectée, et son parcours visible, comme il se passe dans le vide et comme un photon se déplace le long d'un certain bras de l'interféromètre, n'est pas un énoncé tant qu'il n'est pas confirmé par

quelque phénomène qui le signale. Dire que quelque chose arrive ou surgit n'a pas de sens, sauf le cas où c'est une manière de décrire un phénomène.

Cet état des choses implique ce fait que, dans le cas de la mécanique quantique, le critère de vérité comme adéquation ne pourra pas être appliqué. Et cela pour deux raisons: 1) il n'est pas possible de vérifier chaque proposition en la comparant avec le fait correspondant, car un fait n'est qu'un phénomène actualisé, autrement dit, une propriété significative au point de vue classique d'un objet macroscopique. C'est un type très restrictif de proposition et, si ces faits seuls pouvaient être montrés comme vrais, on ne serait jamais à même d'affirmer quelque chose d'essentiel concernant une seule particule ou un seul atome. C'est ce qu'a soutenu Bohr. 2) Il faut aussi être attentif quand la logique est utilisée pour inférer une vérité nouvelle d'une autre déjà connue, car la complémentarité, avec sa multiplicité de logiques solides, est plus trompeuse que la logique classique habituelle (celle du sens commun).

A propos de cette question, Einstein écrivait à Solovine que si le processus de mesurage change le mouvement mesuré, sans ignorer cette influence on ne peut rien apprendre. *«Si, en général, on ne pèche pas contre la raison, on ne parvient à rien.»*

Le péché contre la raison

>> est la présomption classique de l'identité du corps mesuré.
«Ce renversement de la vertu et du péché contre la raison montre seulement que la science néo-classique a rendu visible ce qui dans la science classique restait relativement caché»>>

Cela, soulignons-le, a été magistralement anticipé par Kant, ce qui nous montre qu'il a été un penseur qui, dans une perspective épistémologique, a surpassé de beaucoup la science de son temps.

«Quand nous disons que les sens nous représentent les choses telles qu'elles apparaissent, et l'intellect telles qu'elles sont, cette dernière expression ne doit pas être prise dans un sens transcendantal, mais seulement dans un sens empirique, c'est-à-dire comment elles doivent être représentées comme objets de l'expérience dans l'enchaînement universel des phénomènes et non d'après ce qu'elles peuvent être indépendamment de la relation avec l'expérience possible et par conséquent avec les sens en général, donc comme objets de l'intellect pur. (...) Le principe de relativité des processus mécaniques, bien que solidaire avec les conceptions newtoniennes de l'espace absolu, limite dès le départ la réalité physique de cette notion. En effet, du principe de relativité lui-même il résulte qu'un certain endroit de l'espace absolu de Newton n'est pas quelque chose de réel, si l'on admet que pour conférer à une notion une réalité physique, il faut la mettre en correspondance avec quelque chose qui puisse être constaté à travers des mesurages dans le monde des phénomènes (notons au passage que cette «exigence d'opérationnalité» ne peut pas être appliquée isolément à chaque

notion, mais à toute une théorie qui vise indirectement, par l'intermédiaire de modèles, un certain «domaine du monde des phénomènes» . D'ailleurs, ce «monde des phénomènes» lui-même ne nous est pas offert absolument indépendamment de la théorie, comme si nous n'avions à faire qu'avec une simple mise en correspondance de deux univers réciproquement extérieurs et parfaitement autonomes. En d'autres termes, nous n'avons pas à faire avec une réalité physique en soi, mais, comme dirait Gonsseth, avec des horizons de réalité, plus ou moins ouverts et schématiques qui portent le signe des activités schématisantes du sujet épistémique).>>

Mais, conjointement, la perspective de la physique moderne suggère, pour ce qui est de l'antinomie continu-discontinu, l'existence d'un nombre de possibilités plus important que Kant ne l'aurait pensé. Les cases marquées représentent les jugements antithétiques de la seconde antinomie. Nous avons pris en compte d'autres possibles variantes présentes dans la physique quantique. En fait, le problème de la discontinuité de la matière inclut aussi, dans la perspective de la physique quantique, la question de la structure de la matière en dehors de l'espace, comme hypothèse de travail des plus solides. Ce qui nous suggère que, du point de vue logique et pas seulement, la démonstration que toutes ces variantes, celles du rapport entre structure de la matière et celle de l'espace, sont fausses laisse encore ouverte la possibilité de traiter la matière indépendamment de l'espace. Si, pour ce qui est de la question de la grandeur du monde en espace et en temps, son existence en dehors d'eux est davantage une possibilité logique, dans le cas de la divisibilité de la matière, la quantique nous montre que l'impossibilité d'appliquer la notion d'espace au monde sous-atomique, et implicitement de conventionaliser l'existence de l'élément ultime, est une hypothèse qui devrait être prise en compte.

Ainsi, la conception processuelle de la matière établit la nature identique de la matière et de la radiation,

«davantage encore, le principe de conservation de la matière et le principe de conservation de l'énergie (qui, au fond, ne sont qu'un seul principe, si la matière et l'énergie sont identiques dans leur nature) montrent d'une manière mathématique et expérimentale (à travers les expériences qui ont vérifié les principes) que la nature matérielle passe tout le temps par une série illimitée de transformations, restant en permanence égale à elle-même.>>

Ce qui signifie que ces transformations que traversent la matière et la radiation sont exprimées par des principes de nature tautologique. Ce ne sont que des formes équivalentes du même état des choses. Mais de là aussi l'impossibilité de trouver un élément ultime de la matière. Car «cet élément, en tant que tel, devra être accepté de façon hypothétique. Mais il serait accepté sans explication car son explication exigerait d'autres éléments plus simples, et alors ceux-ci seraient premiers, et non pas l'élément considéré.

Par conséquent, l'acceptation d'un élément ultime de la matière ne peut être qu'une convention. Mais dans ce cas, par cela même, il existe la possibilité de créer une autre théorie de la matière à partir d'une autre interprétation de cet élément ultime.

Il s'ensuit que la question de la division de la matière dans l'espace perd son sens. Si l'espace lui-même est discret, et que cette discontinuité soit imperceptible, alors la matière aussi se conformera à cette situation. Les fluctuations quantiques en géométrie *«n'ont rien à faire avec les particules physiques. Elles sont une propriété de l'espace.»*

Ce qui laisse ouverte une multitude de questions concernant la relation de la géométrie avec la réalité physique censée la décrire: l'électromagnétisme et les champs des particules sont-ils des manifestations de la géométrie pure ? Ou bien la géométrie ne fait-elle que comptabiliser la relation entre particules ? Ou encore les particules et la géométries sont-elles toutes primordiales ? Ou enfin sont-elles toutes dérivées de quelque chose de plus primordial qu'elles, et qui porte le nom de «pré-géométrie? Mais si

«la géométrie n'était pas assez insensée (crazy) pour décrire toute la physique [?] La particule de la physique ne peut pas non plus procurer le matériau magique de construction. Aucune description des particules qui n'ait à faire qu'avec les particules ne pourra jamais expliquer les particules. Il faut qu'il existe une entité (pré-géométrie) plus primordiale que la géométrie ou les particules pour créer le fondement sur lequel elles sont toutes construites. La nature de la pré-géométrie deviendra pour la première fois claire quand on verra le principe quantique dans sa complétude, et non pas comme quelque chose de bizarre et étranger imposé au monde, mais comme principe central sans lequel le monde ne peut même pas naître.»

Il paraît que la solution de l'antinomie de la divisibilité ne doit être cherchée ni dans la nature de l'espace physique, ni dans la nature de la particule, mais dans une réalité plus fondamentale, qui les rende toutes possibles. Cette réalité serait à même de rendre compte de la nature duale de la matière, de ses manifestations complémentaires, ondulatoires et corpusculaires, de notre manière de la connaître.

Les dernières découvertes en matière de physique nous font croire que la notion d'espace vide elle-même perd son sens, non seulement du point de vue subjectif, parce qu'il ne serait plus perceptible, mais aussi du point de vue objectif.

«Tout domaine de l'espace se caractérise par la présence d'au moins une forme d'énergie. Par conséquent, on ne peut rencontrer de domaine vide (c'est-à-dire un domaine qui ne contienne aucune forme d'énergie) que comme conséquence d'une idéalisation, d'une modélisation de nature à apporter des amplifications aux raisonnements et aux calculs. [...] Quoiqu'on accepte, en idéalisant,

l'existence des domaines vides, on sait qu'en réalité les notions d'espace et d'énergie se trouvent dans une permanente coexistence, et leur dissociation est impossible. Les propriétés de l'espace dans un point dépendent de l'état local énergétique.>>

Dans la physique quantique il n'y a plus de place vide, tout est plein, le vide est le lieu de création et d'anéantissement spontanés des particules et des antiparticules. Ces fluctuations quantiques du vide, quoique très faibles au niveau de l'atome, sont tout de même observables. Tout est vibration : on ne peut concevoir, selon la physique quantique, aucun point dans l'univers qui soit inerte, immobile et inhabité par le mouvement.

On dépasse ainsi la vision classique dont on concevait l'antinomie continu-discontinu. Le vide et le plein, le vide et la matière n'apparaissent plus comme contradictoires et opposés, car, bien qu'irréductibles les uns aux autres, ils partagent la même nature énergétique. La dualité des formes de manifestation de la matière physique n'apparaît non plus, dans ce cas, comme tellement étrange.

Cette nature duale complémentarité de la matière permet une réponse affirmative aux thèses de l'antinomie. Il existe un élément simple qui est comme une forme de manifestation corpusculaire de la matière et il se caractérise par un ordre de grandeur. Et il n'y a pas d'atome (dans le sens originaire du terme) parce que la matière a aussi une nature ondulatoire, donc continue. Les deux énoncés sont contraires (mais non contradictoires), et, conformément au principe de complémentarité, *contraria non contradictoria sed complementa sunt*.

Bibliographie sélective:

- Bachelard, G., *Dialectica spiritului științific modern*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986
- Becker, O., *Fundamentele matematicii*, Editura Științifică, București
- Blaga, L., *Experimentul și spiritul matematic*, Editura Humaitas, București, 1998
- Bohr N., *Fizica atomică și cunoașterea umană*, Editura Științifică, București, 1969
- Borel, E., *L'espace et le temps*, Félix Alcan, Paris, 1922
- Born, M., *Fizica atomică*, Editura Științifică, București, 1973
- Botezatu, P., *Interpretări logico-filosofice*, Junimea, Iași, 1982
- Dumitriu, A., *Eseuri*, Editura Eminescu, București, 1986
- Evellin, M., *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne*, Alcan, Paris, 1907
- Florian, M., *Recesivitatea ca structură a lumii*, Editura Eminescu, București, 1983
- Hawking, S. W., *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, București, 1997
- Heisenberg, W., *Les Principes physiques de la théorie des quanta*, Editura Gauthiers-Villars, Paris, 1932
- Kant, I., *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994
- Mehra, J., *The Physicist's Conception of Nature*, D. Reidel, Publishing Company, Dordrecht – Holland, 1973
- Nicolescu, B., *Noi, particula și lumea*, Editura Polirom, Iași, 2002
- Omnès, R., *Interpretarea mecanicii cuantice*, Editura Tehnică, București, 1999

Pârnu, I., *Istoria științei și reconstrucției conceptuale*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
 Poincaré, H., *Știință și ipoteză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986
 Popescu, I., Pârnu A. (coord.), *Filosofia fizicii*, Editura Politică, București, 1984
 Robinson, A., *Nonstandard Analysis*, North Holland, Amsterdam, 1966
 Stapp, Henry P., *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, Editura Tehnică, București, 1998

Notes:

1. G. Cantor, *Fundamentele unei teorii generale a varietăților* in Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, Editura Științifică, București, p. 333.
2. M. Evellin, *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne*, Paris, Alcan, 1907, p. 38
3. G. Cantor, *Fundamentele unei teorii generale a varietăților*, O. Becker, op.cit., p. 335.
4. Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, București, Editura Eminescu, 1983, p. 119.
5. Emile Borel, *L'espace et le temps*, Félix Lacan, Paris, p. 123.
6. Augustin Jakubisiak, *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 102.
7. (Même si on peut sauver ce principe, par exemple pour majorer des figures continues non-homogènes dans l'espace, celui-ci doit être inclus dans un espace homogène supérieur, ayant plusieurs dimensions et courbe algébrique plus réduite. Augustin Jakubisiak, op.cit., p. 93.
8. M. Evellin, *Infini et quantité – étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, Paris, Librairie Germer Baillère et Cie, 1880, p. 46.
9. M. Evellin, *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne*, ed.cit., p. 111.
10. Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, trad. roum. Știință și ipoteză, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 46.
11. Emile Borel, op.cit., p. 240.
12. G. Cantor, *Fundamentele unei teorii generale a varietăților*, O. Becker, op.cit., p. 338.
13. Emile Borel, *Les «paradoxes» de la théorie des ensembles*, *Annales de l'Ecole Normale*, oct. 1908, travail présenté au 4e Congrès International des Mathématiciens, Rome, 1908.
14. Emile Borel, *L'Espace et le Temps*, ed.cit., p. 234.
15. *Ibidem*, note p. 234.
16. Abraham Robinson, *Nonstandard Analysis*, Amsterdam, North Holland, 1966.
17. Ludwig Boltzman, *Scrieri*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 82.
18. F. Evellin, *Infini et quantité – étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, ed. cit., p. 31.
19. Arnold Raymond, *Logique et mathématique. Essai historique et critique sur le nombre infini*, 1909, p. 92, apud Mircea Florian, op.cit., pp. 203-204.
20. Oskar Becker, op.cit., pp.168-169.
21. Emile Borel, op.cit., pp. 241-242.
22. Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp.9-

- 10.
23. P. Costabel, *Despre câteva paradoxuri vechi* in J. L. Rigal, *Timpul și gândirea fizică contemporană*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 115, conception mise en évidence par Al. Koyré, in «Remarques sur les paradoxes de Zénon» , publié dans *Etudes d'Histoire de la pensée philosophique, Cahiers des Annales*, 1964, Paris, Ed. A. Colin, pp. 29/32.
24. Mircea Florian, *op.cit.*, p. 142.
25. V. I. Sviderski, *Spațiul și timpul*, Editura Științifică, București, 1960, p. 186.
26. Niels Bohr, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, Editura Științifică, București, 1969, p. 18.
27. V. I. Sviderski, *op.cit.*, p. 77.
28. Florin Felecan, *Fizică și filosofie* in Ioan-Ioviț Popescu, Alexandrina Pîrvu (éds), *Filosofia fizicii*, Editura Politică, București, 1984, p. 273.
29. Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique* [1934], in *Dialectica spiritului științific modern*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 225.
30. Werner Heisenberg, *Les principes physiques de la théorie des quanta*, Paris, Ed. Gauthiers-Villars, 1932, p. 7.
31. Basarab Nicolescu, *op.cit.*, p. 13.
32. Max Born, *Fizica atomică*, Editura Științifică, București, 1973, pp. 143-144.
33. Id., *Fizica în concepția generației mele*, Editura Științifică, București, 1969, p. 332.
34. C. F. Von Weizsäcker, «Classical and Quantum Description» , in Jagdish Mehra, *The Physicist's Conception of Nature*, D. Reidel, Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1973, p. 655.
35. W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlanger der Naturwissenschaft*, 8, Auflage, Zürich, 1949, p. 49, apud Serafim T. Meliuhin, *Problema finitului și infinitului*, Editura Politică, București, 1961, p. 81.
36. (Même s'il y a eu avant des conceptions philosophiques qui soutiennent la primauté du processus (Héraclite).
37. S. W. Hawking, *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, București, 1997, p. 82.
38. Henry P. Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, Editura Tehnică, 1998, p. 96.
39. *Ibidem*, p. 95.
40. *Ibidem*, p. 96.
41. Petre Botezatu, *Interpretări logico-filosofice*, Junimea, Iași, 1982, p. 180.
42. Karl-Friedrich von Weizsäcker, *Unitatea fizicii*, in Ilie Pârvu, *Istoria științei și reconstrucției conceptuală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 58.
43. (Nous montrions déjà que cette théorie ne constitue pas, à notre avis, une impasse ni un symptôme de «crise» de la physique. Au contraire, nous soutenons qu'elle est la première nouvelle à propos d'une méthode, lourde de conséquences et pleine de perspectives prometteuses et d'importance épocale, et que cette méthode, que nous appelions «de l'antinomie transfigurée» , demande à être appliquée dans les domaines les plus divers – comme la biologie ou la métaphysique. (note de L. B.) Lucian Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 129.
44. Niels Bohr, *op.cit.*, p. 56.

45. Gh. Huțanu, *Principii și legi fundamentale în fizică*, Ed. Albatros, București, 1983, p. 135.
46. Voir Ilie Pârvu, *Existență și realitate în știință și filosofie*, Ed. Politică, București, 1977, pp. 55-57
47. Niels Bohr, *op.cit.*, p. 56.
48. *Ibidem*, p. 19.
49. Ronald Omnès, *Interpretarea mecanicii cuantice*, Ed. Tehnică, București, 1999, p. 92.
50. *Ibidem*, p. 467.
51. Albert Einstein, *Lettres à Solovine*, Paris, 1957, p. 129, in B. G. Kuznețov, *Rațiune și ființare, studii despre raționalismul clasic și știința neclasică*, Ed. Politică, București, 1979, p. 245.
52. B. G. Kuznețov, *op.cit.*, p. 245.
53. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura IRI, 1994, p. 253
54. Vasile Tonoiu, *Dialectică și relativism*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 21.
55. Ce qui constitue le sujet de la première antinomie kantienne.
56. Anton Dumitriu, «Știință și cunoaștere» , *Eseuri*, Editura Eminescu, București, 1986, pp. 102-103.
57. *Ibidem*, p. 103.
58. John Archibald Wheeler, *From relativity to mutability*, in Jagdish Mehra, *The Physicist's Conception of Nature*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1973, p. 228.
59. *Ibidem*, p. 235.
60. Emil Tocaci, *Teoria câmpurilor, spațiul și energia*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 350.
61. Basarab Nicolescu, *op.cit.*, p. 32.

LE COURS PHILOSOPHIQUE KANTIEN DANS LA LECTURE
POSTMODERNE

Ilona BÎRZESCU
West University, Timișoara

L'Histoire de la philosophie, comme d'autres Histoires, est écrite par «les vainqueurs», Kant étant indubitablement l'un des esprits «victorieux» du temps et du lieu philosophique. La critique tripartite kantienne de la raison signifie du même coup une nouvelle grammaire de la critique et surtout un programme moderne de la rationalité critique, par l'introduction d'un concept qui est simultanément transcendantal et autonome, en réunissant «la connaissance et la liberté dans le même cœur de la raison»¹. L'accord de la raison et de la liberté implique chez Kant la manifestation d'un citoyen libre de faire des objections, autrement dit, conformément à la raison universelle, «tout homme a son vote»², le processus de la raison présupposant une seule autorité – la critique, respectivement l'enquête rigoureuse et «les profondeurs» de l'expérience (>> mon lieu – dit Kant dans *Prolegomene* – est le *bathos* productif de l'expérience...>>³).

Après deux siècles de postkantianisme, le paradigme de la critique kantienne, bien que validé par de nombreuses applications de l'épistémologie et de l'éthique à l'esthétique ou à la politique, il ne supprime pas toutefois la question de fond et des motifs de l'importance de Kant pour la pensée actuelle. Dans la lecture postmoderne, chez Lyotard ou Rorty, l'actualité de Kant – tout comme des autres héros de la philosophie – est déterminée par «le besoin de canon» et encore «le besoin d'auto-justification» qui légitiment ensemble «les grandes narrations» et «la distribution des personnages historiques» de la scène philosophique. En fin de compte, il n'y a que la philosophie en cours de transformation, au dire de Deleuze, qui fait appel à un ordre stratigraphique, de la coexistence des plans et non pas une succession des systèmes ou une histoire⁴ (cette coexistence n'exclut pas «l'avant» et «le suivant», comme précise Deleuze).

C'est chose connue, dans la mémoire des expériences philosophiques le passé est toujours contrôlé, validé, façonné par l'entremise (ou l'avantage) de certains contextes qui déterminent inopinément (pour nous-mêmes) le caractère profond inéluctable de nos questions. Pour Rorty, par exemple, le sens et la vérité sont dépendants d'un contexte⁵ qui stimule chaque fois la ré-évaluation des moments majeurs et mineurs de l'histoire philosophique.

Grâce à la liberté de créer les canons philosophiques alternatifs, nous pouvons identifier les garanties nouvelles de l'auto-justification et, de plus, apparaît la possibilité d'une double utilisation descriptive et honorifique-significative des conceptions «des penseurs-héros». Après tout, la perspective de Rorty relève le statut de la nécessité ou de la contingence des diverses questions philosophiques, comme l'identification des questions communes à toutes les philosophies. Quoiqu'aucune ne soit sûre définitivement de cette nécessité/contingence des problèmes, tout le monde reconnaît le héros philosophique – Kant – parce qu'il «brise» les modèles et les suppositions considérées indubitables par tradition, autorité ou influence⁶.

Dans l'interprétation postmoderne, la description du kantianisme est valable également dans nos termes et/ou dans les termes spécifiques du penseur, de sorte qu'il devient notre contemporain, par la voie d'un processus complexe de ré-éducation et d'un échange de conversation. D'ailleurs, nous-mêmes nous sommes toujours contenus dans ce processus éducatif, notre transformation étant particulièrement le résultat des conversations avec un philosophe ou autre. Mais aujourd'hui, les possibilités de la réflexion/auto-réflexion sont devenues de plus en plus incertaines comme suite de la psychos au sujet de «la fin de la métaphysique» (voir de la philosophie) et de la justification d'une «pensée faible» (*il pensiero debole*, selon Vattimo). Le plus grave symptôme de la crise, au dire de Sloterdijk, c'est surtout la disparition de l'élan conceptuel et aussi des extases de la compréhension, au moment où Dieu, la théorie et la pratique, la corps et l'âme... le néant... deviennent purement et simplement «les noms communs»⁷.

Kant, à son tour, parcourt une situation de crise grave de l'esprit moderne déterminée par «les détroits philosophiques» (selon l'expression de Schrag) du dogmatisme et du scepticisme, mais une crise qu'on peut (et il le faut), selon lui, dépasser par la configuration d'un nouveau criticisme revendiquant simultanément un plus de la pensée et de la moralité, respectivement la translation de la raison théorique à la raison pratique. Par rapport à cette conversion, la personne civilisée signifiera, pour Kant, l'homme d'une moralité exemplaire, d'une double intégrité, théorique et pratique. Conformément à cette exigence, à notre avis, notre société contemporaine est profondément traumatisée à cause de ce clivage de la civilisation et de la moralité, de ce contraste bizarre de l'extériorité et de l'intériorité, comme dit déjà Nietzsche.

Le criticisme kantien à large perspective et profondeur n'implique pas de solutions locales ou de conjoncture des problèmes, mais l'ambitieux projet d'une réforme totale concernant une science complètement nouvelle de philosopher qui suppose discipline, critique scientifique et en même temps usage moral. Le radicalisme de son projet, la nouveauté des exigences de celui-ci sont accessibles seulement, soutient Kant, par considération/compréhension de la manière propre de penser de l'auteur –

quand nous procédons d'une autre manière, nous ratons précisément les sens corrects et tout devient «en mauvais état et sans un sens»⁸.

En développant le programme d'*Aufklärung*, Kant examine les fondements du système de la connaissance objective et les bases de notre expérience et ainsi il reconsidère, à vrai dire, une tâche de la philosophie dès le début, comme estime Foucault. Le penseur français remémore dans son propre commentaire le sens de la méditation philosophique à expression originaire (*meleté*, *meletao*) qui symbolise l'activité (l'exercice, l'entraînement) du sujet réfléchi. C'est un type d'activité impliquant toujours l'autoréflexion du sujet conformément à une certaine situation. Cette référence à la situation, dans le cas de Foucault – en opposition évidente avec Rorty et son appel aux contextes pratiques – n'affirme pas du tout la priorité de la compréhension/de l'interprétation de l'auteur, présupposant en revanche l'élaboration dans son propre intérêt (pour son propre bien) d'un équipement des énoncés vrais, valables pour nous-mêmes. En cette occurrence spécifique, l'exigence des vrais discours engage simultanément de certains principes adéquats de conduite, c'est-à-dire l'accord du sujet qui parle ou qui énonce la vérité avec le sujet qui se guide/conduit à l'aide de cette vérité⁹. Ces prétentions correspondent à *parrhêsia*, l'idéal spécifique des anciens Grecs, selon Foucault, par lequel l'exercice philosophique constitue technique et art, art et morale, en impliquant de plus une rhétorique - nonrhétorique.

Kant réclame plus ou moins une voie similaire pour justifier la métaphysique comme science en accusant le défaut de sincérité, la dissimulation et l'hypocrisie des manifestations de la pensée spéculative¹⁰, comme la cécité et les préjugés du sens commun ou de l'entendement. Malheureusement, les performances de l'esprit moderne ont supposé, bon gré mal gré, la séparation des formes subjectives et objectives de la connaissance, en imposant à la culture occidentale un ascendant de la connaissance objective et de l'expérience du monde sur la connaissance et l'expérience subjective, en isolant l'expérience de l'appropriation de la pensée et l'expérience de l'identification de soi-même. Paradoxalement, le processus de la libération du sujet des représentations fausses, des opinions communes ou des désirs refoulés devient en route un processus d'émancipation *du* sujet¹¹. Comme remarque Vattimo, le résultat de ce parcours est une crise de l'identité et de l'identification (ou la pluralité des identités) – par cela le sujet devient objet du monde, quelque chose ambigu, suspecte du point de vue cognitif, éthique et politique.

Au cours du temps, la pratique philosophique se restreint de plus en plus de sorte qu'elle renonce au propre intérêt relatif à l'acte de vivre, au rôle de guide de la vie. Tout de même, chez Kant, la philosophie possède encore l'autorité maxima à titre «du législateur de la raison» et «du maître de l'idéal» . Pour lui, la philosophie présuppose un double concept: scolastique (*Schulbegriff*) en tant que «système des connaissances» et cosmique (*Weltbegriff*) en tant que «science du rapport de toute

connaissance aux fins essentielles de la raison humaine>>¹². Dans l'*Introduction à la Logique*, la distinction est plus précise: la philosophie en sens scolastique (scolaire) vise d'une part une provision suffisante de connaissances rationnelles et d'autre part une organisation systématique de ces connaissances ou leur connexion dans l'idée d'un tout. Au sens cosmique (ou cosmopolitique), la philosophie est «une science des maximes suprêmes de l'usage de notre raison, si on entend par maxime le principe interne du choix entre différentes fins>>¹³. Dans l'acception scolastique, la philosophie est théorie de l'habileté, mais dans l'acception cosmique (universelle), elle est théorie de la sagesse, en qualité de législateur de la raison. C'est le concept concernat l'intérêt *nécessaire* pour tout le monde, par lequel se produit la conciliation de l'intérêt spéculatif et pratique.

De nos jours et à la suite de la perspective postmoderne, la conception kantienne, aussi bien que les engagements de la philosophie des *Lumières* au sens de formation/éducation (*Bildung*) convertissent en auto-éducation et agonistique, de sorte que, chez Lyotard, par exemple, il n'y a plus les méthodes, les stratégies ou les modèles concernant l'enseignement philosophique comme acquisition des connaissances ou élaboration des théories. Il y a seulement un travail d'écouter, d'évoquer des souvenirs, une auto-didactique, aux dires de Lyotard¹⁴, qui annonce la fin de la relation du professeur et de l'élève. Il faut commencer sans trêve et le plus important: exprimer un problème signifie toujours s'exposer à ce problème (mais dans une telle occurrence l'école s'enferme, le professeur part...).

Toutefois la philosophie ne peut pas mourir, puisque sa mission n'est pas encore finie, aujourd'hui plus que jamais la philosophie est sollicitée pour répondre aux provocations de la rationalité instrumentale surtout pour dénoncer les effets en ce qui concerne la prolifération des formes insinuantes de la manipulation et de l'aliénation (individuelle ou sociale). Dans cette situation, les mêmes penseurs postmodernes, semblables à Rorty, révoquent l'actualité du discours philosophique pour considérer les différentes et nouvelles possibilités d'ordre social, religieux ou institutionnel. Pour Vattimo en outre, la responsabilité de la philosophie concerne surtout la réalisation «d'une courbure>> éthique, du sujet de la connaissance et du sujet de la vie, respectivement du comportement ou du sentiment moral¹⁵.

En fin de compte, les préoccupations actuelles considèrent, en diverses manières d'expression, les possibilités de la corrélation de la raison théorique et pratique comme: l'éthique de la communication (Habermas), l'éthique de la ré-description (Rorty), l'éthique de la continuité (Gadamer) ou l'éthique de l'interprétation (Vattimo). Dans les projets évoqués il y a un point commun, c'est la récupération d'une vérité «habituelle>> comme production, transformation conformément aux certains idéaux, aux fins, aux intérêts dans le sens le plus large à Vattimo. Les prétentions de ces auteurs nous rappellent en quelque sorte le concept kantien de la philosophie impliquant dans la même mesure la pensée et la moralité, plus exactement l'usage de notre raison propre «au principe interne du choix entre différentes fins>> .

D'habitude, les penseurs mêmes se considèrent plus révolutionnaires qu'ils ne sont en réalité, mais selon le philosophe roumain Noica, cette (auto)appréciation est entièrement justifiée chez Kant, comme auteur d'une oeuvre ouverte, productive par les perspectives aussi bien que par les langages inaugurés, par son criticisme original qui exige principalement l'harmonie de la raison et de la liberté et donc une cité de la cohabitation authentique des esprits humains.

References:

1. Calvin O. Schrag, *Resursele raționalității*, Edit. Științifică, București, 1999, p. 30.
2. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Edit. științifică, București, 1969, p. 570.
3. Idem, *Prolegomene*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1987, p. 181.
4. Gilles Deleuze, Felix Guatarri, *Ce este filosofia?*, Edit. Pandora, Târgoviște, 1998, p. 58.
5. Richard Rorty, *Eseuri filosofice*, vol. 3, Edit. Univers, București, 2003, p. 193.
6. *Ibidem*, p. 256.
7. Peter Sloterdijk, *Critica rațiunii cinice*, vol. I, Edit. Polirom, București, 2000, p. 5.
8. Immanuel Kant, *Prolegomene*, ed. cit., p. 53.
9. Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, Edit. Polirom, București, 2004, p. 387.
10. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 568.
11. Gianni Vattimo, *Filosofia la timpul prezent*, Edit. Pontica, Constanța, 2003, p. 123.
12. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 622.
13. Idem, *Logica generală*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1985, p. 77-78. Selon Heidegger, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Gallimard, Paris, 1985), cette division kantienne de la philosophie coïncide en partie avec la distinction de la philosophie comme science et la philosophie comme *Weltanschauung*, de sorte que «si l'on prétend concevoir la philosophie comme élaboration scientifique d'une *Weltanschauung*, on ne saurait se réclamer de Kant, Kant ne connaît finalement de philosophie que comme science» (p. 26).
14. J. F. Lyotard, *Postmodernismul pe înțelesul copiilor*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 93. A l'égard de cette finalité de l'éducation (humaniste), Sloterdijk nous prévient: «sans image qui guide du sage, la sollicitude de l'homme pour l'homme reste seulement une passion inutile» (dans *Règles pour parc humain*, ed. Humanitas, București, 2003, p. 67).
15. Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 128.

Pagina 52 goală
A se elimina cartușul de sus la multiplicare

KANT AND ANSELM: THE BEING OF GOD OR BEING AS GOD

Claudiu Mesaroș
West University, Timisoara

Abstract

This essay attempts to discuss Anselmian argument concerning the existence of God in the context of Kantian rejection of ontological argument. I shall try to show that the Kantian rejection does not affect Anselm's argument and so the scholarly practice to lay both figures in one single historiography context is non-realistic.

Kant's concept of an ontological argument

After mentioning a sort of history of ontological argument, Kant refers allusively to Anselmian formula and to Descartes' example of the triangle. He concludes that all the examples are with no exception taken from judgements not from things and their existence. The text goes like this:

"All the examples adduced have been drawn, without exception, from judgements, and not from things. But the unconditioned necessity of a judgement does not form the absolute necessity of a thing. On the contrary, the absolute necessity of a judgement is only a conditioned necessity of a thing, or of the predicate in a judgement. The proposition above-mentioned does not enounce that three angles necessarily exist, but, upon condition that a triangle exists, three angles must necessarily exist- in it. And thus this logical necessity has been the source of the greatest delusions"¹.

The presupposition of this fragment is that ontological argument is drawn from necessary predicate in judgements like in the triangle example and that necessary predicates do not ground the necessary existence of a thing. In other words, ontological argument is a judgement whose necessity is about a supposed thing or a conceived thing and not a real thing of experience.

When having a necessary predicate of a subject concept one is not entitled to infer the reality of a thing – within a possible experience – corresponding to that concept. Otherwise we could draw conclusion that *any* necessary concept has reality, which means rather *imagining* necessary things than *knowing* they exist.

The rejection relies upon suppositions concerning concepts like *knowing about* that a thing is real and *imagining that* a thing is real. What do

we do when we *know* that a predicate is necessary? Do we also *know*, in the second place, that it should be the *name of a real thing*? Kant is right when suggesting that we are not entitled to consider this. He suggests that the Cartesian example of the triangle has been used to illustrate the contrary, namely that we are right to consider ourselves as *knowing* that the triangle exists. As we can see, this way of discussing the argument reduces the subject to a form of universals debate: undoubtedly necessary predicates in our mind ground necessary knowledge, knowledge should be isomorphic to reality (otherwise useless), then concepts should *name* some form of things. This is what Descartes actually does when trying to escape nominalism.

But what does Kant do? He simply takes this Cartesian presupposition and extends it to a general concept of “ontological argument”. If Anselmian argument is equivalent to this, then Kant rejects also Anselm. But does this concept of “ontological argument” cover Anselm’s meaning?

Let us first summarize Kant’s claims on the concept. The conditions are as follows:

- a necessary predicate is a simple concept;
- we cannot know whether a concept is *name* for a *thing* or not;
- therefore, necessary concepts do not sustain any ontological commitments;
- experience does not contain necessary but only conditioned realities based upon causes whose reality is not questionable;
- therefore we cannot *infer* but only *experience* existence.

Later in his texts on religion and ethics, Kant will admit that we are entitled to *believe* in absolute existence but never infer upon it. If these conditions are acceptably summarized, we can further look in Anselm’s argument to see if they are contradicted or not.

Kant’s mental exercise

In a different passage Kant tried to show that existence is like any other predicate and there is no contradiction if we eliminate it from judgements. We can eliminate predicates, which is contradictory, or we can eliminate both subject and predicate, which is not contradiction at all. The same happens in the case of the judgements concerning necessary being or God, where “God exists” is a judgement with subject and predicate. The fragment is as follows:

“If, in an identical judgement, I annihilate the predicate in thought, and retain the subject, a contradiction is the result; and hence I say, the former belongs necessarily to the latter. But if I suppress both subject and predicate in thought, no contradiction arises; for there is nothing at all, and therefore no means of forming a contradiction. To suppose the existence of a triangle and not that of its three angles, is self-contradictory; but to suppose the non-existence of both triangle and angles is perfectly admissible. And so is it with the conception of an absolutely necessary being. Annihilate its existence in thought, and you annihilate the thing itself with all its predicates; how then can there be any room for contradiction? Externally, there is nothing to give rise to a

contradiction, for a thing cannot be necessary externally; nor internally, for, by the annihilation or suppression of the thing itself, its internal properties are also annihilated. God is omnipotent - that is a necessary judgement. His omnipotence cannot be denied, if the existence of a Deity is posited - the existence, that is, of an infinite being, the two conceptions being identical. But when you say, God does not exist, neither omnipotence nor any other predicate is affirmed; they must all disappear with the subject, and in this judgement there cannot exist the least self-contradiction².

Kant claims to be speaking about a necessary judgement, inviting us to imagine that the elimination of subject and predicate could also be sound. If there is no subject and no predicate, there is no contradiction to form. It is not contradictory to imagine that there are no triangles, no God, nor any predicates of these. If we can mentally suppress subjects, we do not form contradictions. It looks like a mental exercise. Kant does not seem to make a distinction between suppressing *necessary judgements* and suppressing *contingent judgements* and this is the very point of his exercise. It is meant to be universally valid, and it is.

Kant's argument says that since we can imagine there's no perfect being without formal contradiction then we are not able to rationally sustain there is God on the ground of any necessary judgement. The argument stands in this form; it is true, on Kant's argument, that judgements cannot postulate existence of anything. Existence is synthetic as a predicate and this very status implies we cannot form it but within our possible experience. Since we do not have an empirical experience of a perfect being, inferring its existence is an error. Kant names it "ontological argument" and refers to it generally and indistinctively and it is very common among scholars to call Anselm's argument with the same name.

Does Kant's argument refer also to Anselm's argument? Is it appropriate to call Anselm's argument an "ontological argument" tacitly implying that since Kant Anselm has been refuted? In other words, did Anselm infer that God exists from our judgement about a necessary being? The answer to these questions is negative and we shall try to articulate it by a close analysis of Anselm's argumentation.

Anselm's concept for an "ontological argument"

Anselm's *Proslogion* was written at the request of some brothers in the abbey at Bec as a short version of *Monologion*. It is a meditation manual, as he says, destined to offer a lesson for those who confront with the problem of doubting the existence of God. *Proslogion* contains a "single argument", unlike *Monologion*, where Anselm had offered *several* or, rather, different sequences of a detailed argumentation for different aspects of the Supreme Being. The *Proslogion* is thus a simplification of the arguments in *Monologion*.

Let us refer briefly first to the *Monologion* itself because there is the starting point of Anselm's supposition. After arguing for God's uniqueness, atemporality and aspatiality, Anselm goes on asking whether there are any predicates for God, after all, since we cannot say God is here or there. How can we speak of God after all?

In chapter 15 of the *Monologion* there is an essential question: how can we inquire what is able to fit substantially to God, among all the predicables? We notice Anselm's realist vocabulary here requesting us to accept the boethian supposition that there is a substantial relation between subjects and universal predicates. Given this, Anselm's question can be rephrased: does some essential form substantially condition God³? In these terms Anselm's quest is not whether God's existence can be considered a predicate but whether God *does* have a predicate at all. A necessary predicate in Anselm's realist terms is such a predicate that satisfies Aristotle's and Boethius' conditions for the universal, that is:

(1) "Universal is that which can be predicated of many" (Aristotle)⁴

(2) "It is supposed to be common in such a way that both the whole of it is in all its singulars, and at one time, and also it is able to constitute and form the substance of what it is common to" (Boethius)⁵.

In neither *Monologion* nor *Proslogion* does Anselm ask whether God exists. When he discusses the problem of predication concerning God he considers God as subject of the judgement and existence is never discussed as predicate. Conditions of universal predicates say that it should be such a predicate that is able to constitute the substance of a thing, to condition its existence. Whence we must admit that neither Boethius nor Anselm do equal existence with predicate, but rather think in terms of predicate conditioning existence. This means, we should accept, that existence is rather understood as equivalent to the subject of a judgement.

Let us go forth a few steps in Anselm's argument. When we assert a predicate of a subject we link a thing to another, that is, *judge* that thing P (predicate) is related to thing S (subject) in such a way that either:

S has P, or

S exists because of P, or

S is identical to P.

When S has P we have the case of an accidental determination (like: "Socrates is white"), when S exists because of P we have the case of an essential determination, like in Boethius' condition for universal (or the example: "Socrates is a man" – that is, Socrates exists as such because of his humanity), and in the third case we have the tautology.

Anselm's question whether anything is able to fit substantially to God refers to the second case, namely the essential determination: does anything (conceived under some predicate) determine or cause God's existence? This question is entirely different from: "Does God exist"?

A predication is understood in medieval realism as a word naming an essence of condition of being. When we are able to relate a predicate to a

subject we actually think synthetically in terms of *unifying de dicto* two realities that are *de re* separated. The proposition “Socrates is a man” is such a case: Socrates as individual thing is separated from his universal essence (“humanity” is separable) otherwise he would not be an individual. In other words, the individual is not tautological with its essence, tautology is always true either between the same individual or concerning essence itself.

When we operate such a synthesis between a subject and a predicate we actually *judge* that the two things are separated though they should (or: they ontologically *are*) be the same. All individual things are in this situation. In fact, *only* created things (that is, individuals) have predicates. God is the cause and therefore above them so predicates should not be applicable to God. If there is a predicate, it does not refer to God.

Judgements add to the subject something it does not have *by itself* but *by something different from itself* (an external cause). In terms of *Monologion*, this external cause is God. When we say “Socrates is a man” we actually assert that Socrates is a man not because of himself (“Socrates”) but because of *humanity*, which is ontologically different and hierarchically higher than the individual Socrates. In other words, humanity means *more than* the individual Socrates actually is, implying that by predicating his essence we assert more than the subject Socrates is; we do a sort of *over qualification*. This is exactly why predicating the essence about individuals is legitimate: when predicating, we *add* what the individual could potentially be over to what the individual actually is: we raise the individual to its non-corrupted status.

We cannot build such judgements about God simply because there is nothing external that could be a condition for God, namely an attribute. God simply *is what he is* and a predicate added to God would only say *less* than what God is. When we say for example: “God is supreme”, we do not name an essence but only say that God is supreme *in relation to* any created thing. He is what he is by himself not by some separated essence and this is the reason nothing can be *united* to God. In this case, language and concepts have no object because unifying an essence to an individual is not the case. When essence or predicate is not ontologically separated language has no object.

Though, if God cannot be named by what He is, we can consider naming Him by what He is not, and this is the only option available. Since we are not able to think “God should be identical to P” (like in the judgement “Socrates should be identical to his humanity”), we may perhaps judge: “It is after all better that God *is not* identical to any P”, otherwise He would not be a God but a creature. We have the certainty that God not being in *any* way is better than God being in *some* way or another. In this case by using language we *eliminate* attributes that would anyway alter our idea of God. This is a situation similar to what we encounter in some cases of judging about created things. We can consider for example the two sentences:

“It is better that man is not gold”

“It is better that led should be gold”⁶

The meaning of these leans on a supposed hierarchy of beings. The species "man" is superior to metals, so it is better for man not to be a metal; meanwhile, among metals, gold is superior to led, therefore it would be better if led could be gold. The first sentence asserts a "non-being" which is better than a "being", the second asserts a "being" better than a "non-being". Both sentences are relative to the place in a hierarchy they refer to.

The relation of creatures to God can be understood similarly. Asserting something about God (that He is supreme, for instance, or that He is "the most good", "the greatest" etc) does not mean anything more than God has all these attributes *relative to man*: they simply mean that *man should better be* all these ways, but he is not actually, only potentially. In other words, by these sentences we judge that man should be tautologically related to these predicates, but man sins therefore tautology is not the case. Because there is not tautology, these predicates have cognitive value. If they were tautologies for man, the cognitive value of the sentences would disappear.

But are they tautologies of God? How are we to understand tautology in this context? By Anselm's example we understand first that there is a difference between predicate and tautology. A predicate that is tautologically identical to its subject is not a predicate anymore: it is the subject itself. This means that the cognitive value makes a predicate remain what it is. When a predicate is identical to the subject (merely a name for it), it is not a predicate anymore. We already mentioned a few lines above that a tautological relation takes place either concerning one and the same individual or one and the same essence. By tautology we do not acquire knowledge, strictly speaking we do not judge.

This is why Anselm says attributes like "goodness", "greatest" and so on are not predicates for God and do not name God's essence: they do not add knowledge, they are therefore not predicates but tautologies. By saying: "God is the greatest" we simply say "God is God". Not a predicate at all. "Greatest" could be nevertheless a *predicate* (having a cognitive function) if we used it in relation to man: it would be indeed a valuable predicate if the sentence "Man is greatest" were true.

Concerning God there is no predicate, only tautologies. All we can say about God is a different name for what He *actually* is, for the reason that there is no greater cause to determine God's being. There is nothing greater than God, so there is no predicate about God and, reversibly, anything different from God is inferior to Him so cannot be predicated to Him properly, only to other inferior things.

When we use predicates for God we must be aware that they are not predicates but tautologies. This means that we cannot legitimately say "God is just", "God has life" etc. but only "God is Justice", "God is Life" etc. related to God, these words do not name attributes of a substance but the very substance itself, which means that Justice, Life, Good etc. are, in God's case, *substantial*. Because we lack predicates, we can only name God, not *know* Him.

If the discussion so far is clear and acceptable, we can properly understand Anselm's distinction in *Proslogion* between "having the attribute of existence" and "to exist". That "something than which nothing greater can be conceived" does not refer to a thing having the attribute of existence but to an actual existence. In other words, Anselm's expression can be rephrased, as "the subject for which there is no predicate at all".

Anselm's *reductio ad absurdum*

In *Proslogion* there is a virtual partner for Anselm's debate, the so-called fool who thinks into his heart that God does not exist. It is an imaginary partner or rather an *alter-ego* of Anselm's own reason meant to embody the opinion that we could conceive God as not having the predicate of existence. After the preceding discussion we are already able to anticipate that the "fool's" part is essentially to suppose that existence is a predicate of God⁷.

The so-called «ontological argument» in *Proslogion* is the subject of the great debates to come. We shall be trying to see whether Anselm is referring to mental entities like concepts or object realities. That is: does Anselm demonstrate that God exists (or: God has the predicate of existence therefore He must be real), or, on the contrary, he does not demonstrate the reality of God but something else. For the beginning we can accept he is speaking about concepts because his formula "something than which nothing greater could be conceived" is undoubtedly of this kind.

On the other hand it is no less acceptable that Anselm's exercise concerns human mind as divine creature; mind is not a faculty separated from the divine, as well as no other part of a creature is. If Anselm *believes* that God exists, then human mind as divine creature should be able to restore the real connection with its Author. Given this we can assume that Anselm is not trying to refute the unfaithful but to purify his own reason of temptation to think: "God has predicates" which is identical with: "God does not exist".

The fool will accept only a rational discourse and refuse to believe that what a human mind can *conceive* may exist in reality. The hypothesis of the fool says human mind is autonomous and separated from the divine, so it can only admit non-contradiction. Within these limits, he reasons correctly and it is the reason itself that must be accepted as a single bridge between faithful and unfaithful.

In the fool's hypothesis God does not exist so we can suppose he will be unable to admit there is even a *concept* of God, as in the same way there is neither Atlantis no concept of it, only a void notion or a mental image. He can be forced nevertheless to admit that we can have a non-contradictory concept of God if we *eliminate* the supposition of *existence*; with no existence predicated, well, even the fool is able to understand – at least – an expression like "*something than which nothing greater could be conceived*". This formula is the most extensive statement we are able to understand, so it can be acceptably taken as a conventional description of our mind's limit; or,

why not, a description for an acceptable concept of God. It is not a description for anything real, only a concept that there is a limit for our mind.

Such a concept is possible if we think for instance that a successive addition of attributes enlarges any concept to an inferior limit of comprehensibility (finally giving some confusing particular thing with too many determinations), or, the other way round, abstraction of attributes ends in an excessive generality with no determinations at all (a notion with no extension). Each of these should work for a limit of our mind, but which one is the “greatest thing” Anselm has in mind?

The Augustinian and Areopagitic training we know Anselm had is able to help us see the way. First, he was surely able to understand that adding predicates leads to *particularisation*. Second, the term “great” (*magnus*) that he used is the main piece of the Augustinian and Areopagitic hierarchical ontology; according to this vocabulary, something is “greater” (*maius*) when belonging to a superior level of Being and Goodness. This means *wisdom, beginning, cause, reality, and good*, that is, a *universal*. We may add that a particular should not be a limit of mind but rather a limit of senses and imagination. Anselm is therefore speaking about a *universal* or intelligible.

That intelligible is the very notion he proposes as the conceivable limit for human reason, namely, something than which nothing greater could be conceived. What follows in the *Proslogion* is an analysis of this and the starting point is the necessary question: “what is the meaning of that thing than which nothing greater could be conceived”?

Our first step is to admit (together with the fool) that this is a pure concept, nothing more. Such a concept, if acceptable (and there is no reason to reject it) is a content in our mind and will not be taken as naming a real thing because Anselm does not reject the principle that what is rational is not necessarily real⁸. The fool can therefore understand and admit the meaning of the formula. He will deny any supposition of reality but will not be able to reject it is a contradictory concept. He will be ready, we reckon, to accept this premise: “In my mind there is something than which nothing greater could be conceived”⁹. Let us call this formula by “D”. Undoubtedly, “to exist in understanding or in mind means nothing more than “I can think or conceive”, with no ontological commitment. It is a similar case to the situation when we say “I can think of impossible things” or “I can build the concept of a round square”.

Let us suppose then that D in our mind only is able to bear a new determination: D *exists*. Does this new concept contradict itself? Yes, if we assume that it refers to a thing D existing somewhere outside our mind. No, if we do not assume this. It is still a concept, no less comprehensible than the first. In other words: am I able to possess and comprehend a concept of D *real*? It is as coherent as the “D unreal” only a little bit different; *greater*, Anselm will say, meaning that this second D is still only in my mind but it describes *more* than the first. Why *more*? Because in the first case D only described a limit of my mind whereas in the second case – call it D1 – the

formula also describes an *intention* of my mind and a *supposition* that D exists and even more. We can take this D1 as an exercise of imagination: even we *know* that D is only in my mind, I accept that I am able to *think* D as existing. Nothing stops me to think that “Pegasus” exists, or extraterrestrials are real or Atlantis the lost island is there.

D1 asserts existence as *possible* and it is obviously *greater* than D. if this is the case, D1 contradicts D (being greater than D) and takes its place instantly because the condition of D (there is nothing greater to be conceived) is also satisfied by D1.

Let us stop here for a while and notice that what Anselm has achieved is an analytical notion of God (D and D1 were conventional descriptions for a concept of God) similar to other notions like “Pegasus”, “Atlantis” and so on. Is this what Anselm means, namely to show that if we can conceive God as existing then God exists, just like in the case of imaginary things? We shall see that he aims much more.

If God and Atlantis *may* be conceived as existing then the notion D1 is a *contingent being*: we can think it exists but we also can refuse to admit their existence (or: they can be or can be not). This is the very meaning of a convention: we can convene that there is Atlantis (or God) but at the same time the opposite is equally coherent and acceptable. But it is also acceptable that convening their existence is a “greater thing” than convening they do not exist. The first concept includes their existence, so it is greater. And this is what Anselm suggests at the beginning of his third chapter: if replacing the notion of a possible being with the concept of a necessary being is no less convenient for our mind, then let us accept the convention.

We can therefore *conceive* something than which nothing greater could be conceived and add to this concept the *necessary existence*. Let this be D2, which is greater than D1 (so contradicts D1 and replaces it) and satisfies the same condition (nothing greater than D2 could be conceived). It is greater than D1 because *necessary existence* is greater than *contingent existence* and D2 is also a mere concept in our mind, no more. In Anselm’s terms, necessary existence is “so that it cannot be thought of as not existing”. In other words, we can either deny existence, but than is not a concept for God (rather for “Pegasus” or “Atlantis”), or we cannot deny existence, and this would be an appropriate concept for God. That is, we understand from Anselm’s argument at least this: a notion of God without existence is a non-sense or a *different* notion.

This is the point where Anselm’s argument becomes vulnerable and has been accused of “reification”. It is an acceptable refutation only if Anselm means that any concept of necessary being is reification, since it is so that we cannot think it does not exist. Is any concept of necessary being so compelling? Anselm is not of this opinion and it should be obvious from the preceding passage of this essay. In order to understand more clearly we must go back to the chapter 16 of his *Monologion* where he says that God is not through a different cause (“by other”) but only by Himself. He cannot

receive attributes like the created things because this would mean that God does not have these attributes as an intrinsic, so only multiple need predication (Cf. above). What God has is not essence or cause but *being* as such: everything in God is self-caused so we cannot predicate an essence like we do in the case of e.g. Socrates. We understand that Anselm is not reifying attributes but analysing the existing cause of all predicates for the created things.

Anselm's example was:

(1) „It would be better for led to be gold”.

This means that although led is not gold, it would be better for it to *be*. “Gold” is just a predicate for the led, whereas “gold” is the being for the gold. By analogy Anselm says that what is being for God is only a predicate for creatures. That is, God does not have the attribute of existence, He *is*, unlike creatures, which *are not*, their existence is only a predicate. This is why God cannot be thought of as non-being: a non-being God is self-contradictory; it is like saying: “Being is not”.

The argument contains the following amplification:

$D = \{„\textit{Something than which nothing greater could be conceived”}\}$.

$D1 = \{„D”, „\textit{contingent being}”, „\textit{greater than D}”\}$. Therefore D was contradicted.

$D2 = \{„D1”, „\textit{necessary existence}”, „\textit{greater than D1}”\}$. D1 was contradicted.

This amplification leads to the conclusion that „something than nothing greater could be conceived” is in fact D2, that is, a “D” considered as necessary being. Anselm considers D2 as the greatest and most valuable concept, since he says that if any mind could conceive something better, creature would climb above creator, which is absurd.

The argument ends as a *reductio ad absurdum* because Anselm accepted the premise that God does not exist and ended with the opposite thesis showing that the premise is non-consistent. Anselm says in the fourth chapter of his *Proslogion* that the real problem to be answered was the fool's inability to *understand* what God is. In other words, the argument did not demonstrate that God exists but only made explicit the concept of God. It obtained an analytical concept of God meaning that existence must be admitted in the case of *this concept* so that it is non-contradictory. In Kant's terms, the analytical concept of God does not extend the knowledge but only makes explicit its content.

It should be difficult in this context to reject God's existence. If I have a concept of God, it should *include* existence, otherwise my concept is not a concept of God.

Gaunilon's objection

The first objection ever expressed against Anselm's argument is the contemporary text written by Gaunilon the monk in Marmoutiers. Anselm did

answer to it in an *Apology against Gaunilon* and edited both the objection and the answer together with the original *Proslogion*.

Gaunilon's objection is a short and rather confusing text, surely not as well written and reputable as Anselm's book. It is though bold and has the first place in the long series of refutations to come, including that of Kant. The most important section is the one where Gaunilon attempts a rejection of Anselm's book by pointing the ontological fault. What he says is mainly that something greater cannot subsist in reality just because it is conceptually evident it the greatest of all; one can deny the reality of things present in the mind and can even doubt the soundness of concepts¹⁰. In other words, Gaunilon rejects the very core of Anselmian argument. In order to make his point clear, Gaunilon imagines the example of the Lost Island: if Anselm's argument is true, anyone could prove the existence of a perfect island, full of treasures but yet undiscovered, on the simple reason that there is the concept of that island. If we have the concept of a perfect island then we are compelled to admit also the predicate of existence for it (just because it would be a greater concept than of a perfect nonexistent island).

Gaunilon does not seem to have understood Anselm's acceptance of the concept for God. In his answer, Anselm will do no more than be sarcastic:

“ Now I say boldly that if anyone should find for me [anything] existing either in actual fact or in thought alone, except for “[that] than which a greater cannot be thought”, to which he is able to fit the logic of this argument of mine, I will find and give him that Lost Island, not to be lost any more¹¹.

This is extremely elliptical but the meaning can be highlighted. The answer is perfectly coherent with Anselm's argumentation in the *Proslogion*, saying that, besides “that thing than which nothing greater could be conceived” there is no other thing to be subject of the argument. If one could use the argument to prove the existence of a perfect island, that island would be certainly *Divine* and Anselm is ready to go find it then give the Paradise as a gift to the confused brother, not to lose it anymore!

The brother who spoke on behalf of the fool may be able to understand at least two things: either Anselm's argument can prove the existence of a perfect island, but *that* island satisfies the conditions for a divine thing, or, the argument cannot work for the created things, so Anselm is not compelled to look for it.

Anselm and Kant

It is just amazing how Kantian-ready this objection and answer can be. In Kantian terms, Gaunilon says that Anselm's argument had drawn the absolute existence from the absolute necessity of a judgement, which is an illusion because in the same way we could postulate the absolute existence of an Island (or a triangle). Anselm's reply is no less modern. It is able to

suggest an answer to Kant's later discussion in clear terms: it is true that by suppressing the subject and predicate in an identical judgement there is no contradiction and external existence is also suppressed without contradiction. But this is exactly what the fool did by suppressing existence of the perfect island. In God's case, the fool did something else: he wanted to suppress the existence but *keep* the concept of the non-existing suppressed God. This is where the contradiction aroused: in the case of God, suppressing existence *is* contradictory because the very concept of God is contradictory without existence. "God exists" is not an identical judgement in Kantian terms; it is an alternative formulation for "God *sive* existence".

Kant's phrase: "Annihilate its existence in thought, and you annihilate the thing itself with all its predicates; how then can there be any room for contradiction?" is sound in an Anselmian context only if that existence is suppressed from created or contingent things. We cannot suppress existence of the necessary being because necessary being is the *very* existence there is. That is, necessary being does not have the *predicate* of existence; it is *the* existence. We would say, on Anselm's behalf: triangle is not an existence; it is a triangle. The problem is not that of suppressing both subject and predicate or only the predicate, it is about suppressing the subject.

Under these circumstances, Anselm would have no grounds to fight against Kant, nor would Kant – I believe – try to refute Anselm's point which is simply this: the fool is free to imagine there is no God at all, without formal contradiction, but he cannot have a concept of God and assert the non-existence. It is like saying: "I have the concept of existence which does not exist". Anselm's answer to Kant, and I think we are free to imagine it as well, would be this: *if you have a notion of a necessary being that does not exist, then that notion is wrong: it refers to a contingent being.*

Conclusion

Kant considered being an error to take judgement of existence as analytical because it is always synthetic. For Anselm, judgement of existence is analytical only concerning God. For the rest of the things, it remains synthetic because created things do not have their cause intrinsic. Concerning God, the only way we can consider existence is analytical; otherwise the very concept for God is contradictory because God is self-caused.

Kant rejected the so-called "rational theology" on the thesis that its three arguments (ontological, cosmological and physical-theological) are erroneous. But the meaning of Kant's ontological argument is not the same as in Anselm. Kant says that ontological argument deduces the existence of the Perfect Being from our *Idea* of perfection.

For Anselm this is not the case, since he considers that the validity of the argument relies upon the concept of self-cause in the case of God. For Anselm, God is not the first term of an otherwise infinite causal series but the

real existence of something that is – in other cases – attribute or predicate (in Augustinian terms, *lack of being*). Anselm's argument admits the necessity of a self-cause therefore the lack of ontological autonomy for the things, together with cognitive heteronomy. Kantian rejection assumed the necessity for autonomy of things, for the sake of avoiding cognitive heteronomy. Anselm accepted cognitive heteronomy for the sake of coherence with ontological heteronomy, while Kant sacrificed ontological heteronomy for the sake of cognitive autonomy.

Notes:

¹ Kant, *Critique of pure reason*, II, book 2, chapter 3, section 4, translated by J. M. D. Meiklejohn

² Kant, *Critique of pure reason*, II, book 2, chapter 3, section 4, translated by J. M. D. Meiklejohn.

³ Anselm, *Monologion*, chapter 15. See also discussion in Boethius, *The second commentary of Porphyry's Isagoge*, in: *Five texts on the Medieval Problem of Universals*, Indianapolis/Cambridge, 1994, p. 22 (proposition 18).

⁴ Cf. Aristotle, *On interpretation*, , 17a 38-b1.

⁵ Cf. Boethius, *loc. cit.*

⁶ Anselm's examples in *Monologion*, 15.

⁷ It is the same exercise with that of Augustine in *De libero arbitrio*, II, 5, where the character Evodius proposes a similar strategy of discussing with the fool.

⁸ We discuss here chapter 2 of *Proslogion*.

⁹ It is rather surprising to find out that Anselm did not express this for the first time. Similar formulas appear in Seneca (*Quaestiones naturales*, 13), Boethius, in *Consolation of philosophy*, III, 10, Augustine (*De vera religione*, 35, *De libero arbitrio*, II, VI, 14). See Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Polirom, Iasi, pp. 109-111.

¹⁰ "Gaunilon's answer on behalf of the fool", 5.

¹¹ Translation by Paul Vincent Spade, in his on-line *A Survey of Mediaeval Philosophy, Volume 1: Survey, Version 2.0*, August 29, 1985, Copyright 1985 Paul Vincent Spade, p. 197.

Pagina 66 goală.

A se elimina cartușul de sus la multiplicare

KANT AND THE PROBLEM OF “IMAGINARY”

Mircea LAZARESCU

Part I

One of the particularities of Kant's philosophy – and of the entire German idealistic current – is the disregard of the anthropological and philosophical aspects of language, more generally, of the Logos. In fact, this tendency was started by Descartes, for whom the thinking (“cogitation”) of the sentient subject is referred to the World and implies God, but does not use language and the logos. This is the way things will remain even for Hegel, though, strangely, this author claims to abode, at least partially, to Heraclit's philosophy. Maybe scholars studying the history of human ideas will find an explanation in the fact that the stoical semantics following Aristotel (including a certain contribution inherited from the stagirits) has fed (also through the Alexandria school) the idea of Logos as adopted and formulated into dogma by Christianity. The European philosophy which started to form and develop in the Renascent Era needed a partial distance from this Christian Logos, overly identified (according to the Book of John) with one of the members of the Holy Trinity.

Kant uses the following essential philosophical terms: conscience, Ego, thought (thinking), (transcendental) aesthetics , categories (and judgments), intellect, reason. Also, he calls attention to concepts, analysis and synthesis, imaginary (in correlation with the “feeling of the outside”, but not only that), the possible-rational-being (related to “possible worlds”) and other several notions of the same kind. The term of “logos” is not mentioned. Nowhere in his work is exposed clearly how people come to understand each other, collaborate and get involved in a community history. There is no “us”, no community, “being together” in common meaning and aim, no understanding of the other person or historical cultural community. Or, these facts and realities are not possible without language and spoken words, without a larger, more comprehensible meaning of what the Greeks used to call Logos.

It is true that Kant approaches two fundamental problems, which are not directly challenged but emerge during his work. The first issue regards the difference between the individual conscience (Ego) and the generic conscience (Ego). The second regards his paradigmatic formulation that the Critique of Pure Reason should be true for every “possible rational and finite being”.

One of the problems deriving from the above mentioned considerations is the meaning Kant gives to the imaginary. This is a central problem in Kant's first Critique; though not very clearly exposed, even a little ambiguous. In the European tradition (and forgetting for the moment the "stoic fantasia" and the meaning of magic in the Renascent tradition) the imaginary was understood just as a representation. Kant invests the concept with a synthetically assertive function, at the level of correlation between the "inner sense" and "empirical data" and involved in the forming of "schematics". But, not even for a moment is the human language mentioned, or any other (larger) semiotic system, or the logos in general or the divine Logos. This imaginary schematism together with the synthesis of apperception (conscience) and other elements of the system create a (partially) comprehensible architecture "significant object's" synthesis. But only partially, for in Kant's world no one communicate with no one as meanings of communication (like language and semiotic systems) are missing. Nor it is postulated the existence of a transcendental entity like Heidegger's "mitsein". Of course, we are left into solipsism. We are placed in a "world of phenomena" through which we glide without roots, creativity and historical meaning. The revolution induced by Kant in the philosophical thinking of Europe casts a shadow on one of the essential elements to play a key role in the future development of the "theory of scientific theories". This is because it does not approach the problem of formulating significant and coherent expositions about world and reality.

And this happened in a period heavily concerned with the emergence of new scientific theories in physics and mathematics, as the time abounds in new stories, histories and novels, drama, myths and biographies, and Vico has already started the debate on "human sciences". Kant does not take into consideration any of these events. The forming and stating of "theory" as a constitutive (transcendental) anthropological layer was already prepared. This layer was mediated by semantic and linguistic means and asserted by the community reality of "us".

Kant never manages to resuscitate a complete meaning of the philosophical and anthropological Logos, and does not involve the imaginary in the historical creativity of development.

We think this should be the perspective to explain the paradigm launched in the XIXth century by Humboldt regarding "the linguistic kantianism", or the one exposed by Borrela regarding "cultural kantianism".

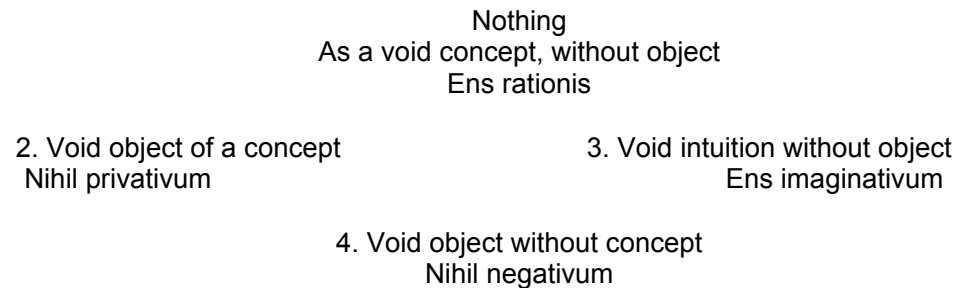
The problem should be more detailed discussed: what new horizons could emerge if in Kant's system the imaginary should not be locked (limited) at the intellect's level but rather placed at reasons' level. Maybe this perspective over-bounds the coherence of Kant's system. Nevertheless, what if we would force the matter and put the problem in another perspective?

Part II

This second part refers to the commentary Kant formulated in his "Critique of Pure Reason" on the last two pages of the Transcendental Analysis, in which the problem of "nothingness" is approached. He presents the subject as follows:

..."The supreme concept from which a transcendental philosophy usually commences is the division between possible and impossible. But as any division presumes a divided concept, there must be a higher concept, namely the concept of a generic object (considered from an abstract perspective and not stating if it implies "something" or "nothing"). As categories are the only concepts to deal with generic objects, in order to distinguish if an object is "something" or "nothing" we should follow the rules and norms of categories..."

According to the schematism of the categories table presented earlier, Kant devised the below showed figure:



A lot of words have been written on these two pages. We indulge in presenting a short commentary, in the spirit of this presentation's first part.

First, we should remember that the problem of nothingness is not commented upon from a development of emergence perspective, or from the point of view of a being's plenitude and existence as Hegel presents in the beginning of his Logic (through the triad of being-nothingness-becoming) or Heidegger when talking about the angst (Angst) as experiencing the mixing of being and nothingness, on the edge of collapsing into a void to wipe out the existing in a world of Dasein. It is not commented from the perspective of nothingness confronting the overly-full Being in order to ensure a real creativity (as the Judeo-Christian dogmatism suggested). The subject of nothingness is approached as an aspect of the paradigmatic rapport of the finite (limited) rational being to a "generic object" under the supervision of the possible-impossible division (the reason behind this adhesion is not explicitly exposed). If we consider the problem from this point of view, the nothingness can be equated also with the impossible, which is presented as an example in the figure at point 4. If we follow Kant's commentary we get to situation 3,

where we have an “ens imaginativum” (which is the link between the first part of this exposition and the second).

In fact, the problem emerges even from the first point (1), in which “ens rationem” refers to “no one/no thing” (no quantitatively determined - through a recognizable mean – reality). The explicit implication is to lead us to noumens, which can not be considered among the possibilities, but in the same time can not be considered among the impossibilities; or, to certain fundamental forces we consider without contradiction but also without empirical proof... For Kant, this is a discussion about a kind (specie) of nothingness. But, if we consider the general premises of his theories, do various mathematical constructs (as N – dimensional spaces, irrational numbers, etc) fall under the label of “nothingness” ? How many things can be conceived (“ens rationis”) in the perspective of possible worlds, without empirical proof ? This subject is closely related to point 3. In case 2, the situation seems simple : we have a privative negation (not a contradictory one) of a definite reality, which has been aesthetically and categorially filtered by the transcendental conscience (Ego) and imposed due to a phenomenological experience of the world. So, there was (existed, was experiences, lived) something and now we consider its absence, disappearance, loss (or the means leading to this). On this level there is a certain confusion regarding the comments made by Aristotel regarding matters like negation, privation, opposites, etc. But this is not important for our exposition.

Excluding situation 4 in which we have the concept of a contradictory (opposite) reality (which is also a debatable issue), lets focus on situation 3. It is strange that in the other situations it is constantly evoked the concept of “void”, and now we have a “void intuition”, lacking object. Odd is also the fact that this situation, which would refer to “a simple form of intuition...like pure space, pure time... but... which are not object subjected to intuition”, is labeled by Kant as “ens imaginativum” ! What does “pure space” and “pure time” have to do with an imaginary being ?! On this level we think that can be best noticed the flaw of the Kantian system induced by the lack of the (semantic, linguistic, significant, symbolic, practical and theoretical, etc) plenary logos and of the creative imaginary. Using significant signs systems – with semiotic codes and symbols – intuition can imagine possible worlds in time and space. This perspective would be consistent with situation 1 in which on the edge of noumens could be *imagined* alternative infinite worlds. More, even theoretical constructs – structured as scientific theories or literary stories which may or may not have support in (the human) reality – are at least credible if not possible. The whole “third world” Popper wrote about could be comprised in this category. This not considering that between fictional theoretic constructs and what can be directly experienced as reality not dependent of theoretical discourse’s subject there are several intermediary stages: hypothetic scientific theories which are later confirmed,

stories for which historical proof is later found, myths transcending real events, etc.

Kant has the merit of changing the meaning of the notion concerning the "imaginary" from a particularity of the Dasein (rational, finite, possible Being) which was earlier considered only as being reproducible, in a new, structural and constitutive one. Finally, the *synthesis* of the conscience which, by experience, structures the phenomena is not possible without the imaginary, which links aesthetic intuition and transcendental logic through schematics. But this imaginary, no longer reproducible but synthetically structuring is not a really creative anthropological axis (an existential of the Dasein).

For Kant, the problem of the imaginary has two limitations. First is the fact that it only concerns the entity of Intellect (true, in a synthetically structuring sense), but is no longer manifest at the level of Reason, where could be invested also with creativity. The second limitation regards the complete disregard of complex entity of Logos and of history. Without these, true creativity in a new Dasein centered on its imaginative axis is not even possible.

The references made during later centuries to "linguistic kantianism" and "cultural kantianism" have certain significance. The discussion is still open regarding the possible relation of the imaginary with the real (and absolute) creativity symbolically expressed in the Judeo-Christian dogmatism under the affirmation that God has created the world from nothing. This is not possible without the existence of an entity resembling imaginary understood not only in the Kant's meaning of constitutive. We are talking about a *strong* imaginary able to support development and change as a designative dimension of the ontology.

Great Kant offers us the opportunity of mediation.

Pagina 72 goală.
A se elimina colontitul de pe această pagină la
multiplicare

KANT'S TRANSCENDENTAL SCHEMATISM IN PAUL RICŒUR'S
METAPHOROLOGY

Iasmina PETROVICI
West University of Timișoara

Abstract

The purpose of this paper is to point out Kant's theory of a transcendental schematism influence on Ricoeur's hermeneutics, or rather upon his concept regarding the metaphorization process. Structurally, the paper is composed of two parts: in the first part we shall try to underline some general aspects of the two thinkers' concepts, and in the latter we shall research the way Ricoeur reevaluates the Kantian schematism theory within hermeneutics.

Kant's concept on schematization is presented in the second book of "The Transcendental Analytic" in "The Analytic of Principles". "The transcendental doctrine of the faculty of judgment" analyzes the time conditions under which the pure concepts of the understanding apply to objects, and the principles of the understanding, respectively the synthetic judgments that result a priori from concepts and which lie on the basis of all the other knowledge.

The theory of schematization is elaborated towards explanation of the way in which pure concepts apply to intuitions. Being general representations and resulting from the spontaneity of the understanding, concepts are heterogeneous in comparison with the empirical intuitions, which are personal representations and imply sensibility receptiveness. In order to acquire knowledge it is necessary that the representation of concept to be homogeneous with the representation of the object to which it is applied. Kant introduces "a third term", an "intermediary representation", namely the transcendental schema, both pure and sensitive.

The intermediary representation to which Kant refers is the time. As transcendental determination, the representation of time is homogeneous with category, since it has a general character. Time implies an a priori rule. It is a formal condition of the diverse internal sense. As form of internal sense, time is homogeneous also with phenomena, being included in the composition of the empirical acquisitiveness of diversity. Schemes

corresponding to each category do not constitute the object of this paper's analysis. However, it must be mentioned that :

“Schema are nothing but a priori time determinations according to rules, and these determinations relate in conformity with category order to time series, time content, time order and finally, to time ensemble in relation with all possible objects”. (1)

The concept schema represents the formal and pure condition of sensibility to which the understanding constrains the use of the concept, and the schematization of pure understanding is the method used in the case of schemes.

Schema is a product of imagination, but it should not be mistaken for with the image itself. Kant distinguishes two functions of imagination: the reproductive imagination and the productive or pure imagination. The reproductive imagination is empirical, subject to association rules and it transposes the diversity of intuition into an image. The pure productive imagination is a transcendental function of imagination that achieves the activity of the phenomena, thus enabling the association of representations. Just like in the case of intellect, this type of imagination makes the experience possible by correlating the diversity of intuition with the condition of the unity necessary for a pure apperception.

Schema is a product of imagination, yet it has to be differentiated from the image itself. It is the imagination synthesis that induces unity in the measurement of sensibility, not the individual intuition. While images are products of empirical faculty of the productive imagination, the schemes of sensitive concepts are products of a priori pure imagination through which images become possible, and pure concepts schema are transcendental products of imagination.

As product of transcendental synthesis of imagination, the schematism of the understanding induces the unity of intuition's diversity in the internal sense and mediates the unity of perception as function of internal sense. Schema is therefore a product of pure a priori imagination, a representation of a general process of pure a priori imagination through which an image is associated to a concept. Image is the product of reproductive imagination, which, without the scheme's involvement, can not be adequate to a concept.

“Schema itself is often nothing but a product of imagination, yet since the synthesis of the latter does not have the individual intuition as objective, but rather the unity in the determination of sensibility, schema has to be differentiated from image. Thus, if one arranges five points in a row...what we get is an image of the number five. On the opposite, if one only thinks of a certain number that may be five or a hundred, this thought is rather a representation of a method of giving an image, in conformity with a concept, a multitude (a thousand, for e.g.) than an image itself that one could hardly embrace and compare with the concept”. (2)

An image does not touch the generality of a concept, being restricted only to a part of it's sphere. Schema is a sort of

"generalized image, which reminds of what Frege called representation related to a certain sense, without identifying with it." (3)

Therefore, schema are necessary and sufficient condition for applying concepts to objects. It is only in the case of applying to objects that concepts have a meaning. Otherwise, they are just functions of the understanding regarding concepts, yet without representing an object. Considered as itself

"the pure concepts of *understandig* have without any doubt a meaning even if all the sensitive concepts are excluded, but it is only a logic meaning, a meaning of a simple unity of representations, whom it can not be given any object, and therefore, no meaning that could provide a concept to the object". (4)

Ricoeur will try to retrieve Kant's schematism and the concept of productive imagination.

In the analysis he undertakes regarding the issue of imagination, Ricoeur starts off with the finding that the contemporary thought is facing its "relative eclipse". The abusive use of the term imagination within the empirical theory of knowledge and contemporary semantic psychologism is called upon. On the edge, both orientations reduce the image to a sensitive or concrete representation, as result of the sensorial reflection upon objects and phenomena. The psychological behaviorism will go on further considering image as and unnoticeable "individual mental identity". Ricoeur notices that the same disparagement of imagination is to be found in the Fregean theory of meaning, according to which the meaning of a phrase is always objective, ideal, while the representation stays subjective, factual.

Beyond the manifested ambiguity, theories of imagination can be arranged along two opposition axis, by the subject's imaginative capacity to realize the difference between imaginary and real: on the "object side" or on the "presence and absence axis" (which is noematic) and on the "subject side" or on the "fascinated and critical conscience axis" (which is noetic). According to the first axis, an image is related either to perception, being a "trace" of it, a "weakened presence", a "weak impression" (of reproductive imagination) or it is conceived according to it's absence; in any case, it is conceived as anything else that something related to presence (the case of productive imagination results: portraits, fiction, dreams).

In the second axis's case, two extreme positions are faced against each other: on the one hand, the "non-existent critical conscience", the image being confronted with the reality (the lie or the mistake), and on the other hand, the "critical truly self-conscious distance", imagination being in this case the instrument for the reality's critics.

Ricoeur reformulates the concept of imagination, so that it becomes a semantic moment of the metaphoric enunciation. Unlike Psycholinguistics, which refers only to the actual sensitive, non-verbal aspect of the image, semantic theory includes also the verbal aspect of the image, supporting its linguistic anteriority. In this context, the metaphorical schematization is called upon.

Ricoeur's strategy consists of an reverse approach to the issue of imagination: instead of starting off from perception and asking about the way from perception to imagination, he relates imagination with the metaphoric use of language, whose essential aspect is the semantic innovation it produces. Images are no longer a construction of the perception, but are "spoken prior to being seen". The invoked paradigmatic case is the one of a poetic image, resonating not from "seeing" the objects, but from their "spelling".

It should be mentioned that to Ricoeur, the metaphor does not suppose the deviant use of names, that is the expression in an analogy, of an abstract term through a concrete one; it is rather a deviant use of the predicates within the proposition as a whole. The passing from the semantic level of the hermeneutic name, of the making of a meaning is correlated with the new theory on imagination that is being elaborated by the philosopher.

What is the role of imagination in the metaphorization process? The resemblance, which lies at the basis of metaphorization, should not be interpreted as an association of ideas in opposition with association through contiguity specific to metonymy and synecdoche, but as a "tension" between identity and difference between two ideas. It involves an approach of "weird" predicates which annul the logical distance between semantic fields that previously seemed distant, in order to produce a "semantic shock", a meaning innovation. Imagination is precisely the spontaneous "perceiving", noticing of a new predicative belonging, i.e. precisely the way of introducing the pertinence into the non-pertinence.

"To imagine means firstly to rearrange some semantic fields. It means, according to a Wittgenstein's expression in *Philosophical Investigations* to - see - that... . This "to - see - that" is the "intense relation that keeps up together the meaning the image". (5)

Within this frame, the nucleus common both to Ricoeur's metaphor theory and Kant's schematism theory becomes obvious.

By introducing Kant's theory on schematism in the language sphere, Ricoeur will admit that imagination is not a content, but rather a method, i.e. the process itself through which the resemblance is caught, the predicative assimilation that answers to the initial semantic shock being followed. Imagination consists of the schematization of metaphorical attribution; it also

offers, similarly to Kant's scheme an image of the emergent meaning. In other words, to imagine means to

"suddenly see – as; to see the oldness as a day's evening, time as a beggar, nature as a temple whose pillars live..." (7)

Ricoeur gives a new interpretation to the quasi-sensorial aspect of the image. The phenomenology of reading allows us to notice the way in which the scheme produces images similarly to a "resonance" or "echo" phenomenon. This resonance effect seems, on the one hand, to weaken or disperse the meaning, yet on the other hand it induces, through the produced image, a suspension touch, or a neutralization effect, which make the entire process situated outside the sphere of unreality.

Should these statements mean that Ricoeur's theory on image rejects the actual sensitive aspect of the image? The philosopher admits though that we can go on further through adding to the semantic theory the specific to the productive image sensitive element. Although he sustains the semantic anteriority of the non-sensitive aspect of the image towards its pure sensitive aspect, Ricoeur considers that, in the process of metaphorization, the two aspects are inseparable. The metaphor theory suggests the relation between a logic and a sensitive moment, between a verbal and a non-verbal moment, the "iconic moment" of the metaphor being the place where within the language itself the abstract and the sensitive articulate through the metaphoric schematism.

The idea of a metaphoric attribution's schematism is thus to be found at the frontier between semantics and psychology as an "anchorage point" of the imaginary in the semantic theory of the metaphor.

The image presents both a sensitive aspect (a non-verbal nucleus), and a non-sensitive aspect (a verbal nucleus). Depending on how much it catches the identical in differences and in spite of differences, yet in preconceptual way, the iconic moment assumes a verbal aspect.

The productive imagination is precisely the schematization of the synthetic operation of specific approaching to resemblance. It is the capacity to produce new logical species through predicative assimilation in spite of – and due to – initial differences between terms that stand against assimilation. In this way, schematism makes the imagination a "place of emergence" of the figurative meaning given by identity and difference. The image gets a semantic statute by means of intervening not only in the perception of the deviation, but also in the reducing of it, i.e. in the installation of a new semantic pertinence.

Under these circumstances the contribution brought by Ricoeur to the image theorization is obvious. He transgresses the theories according to which the image is associated to the metaphoric enunciation and, therefore, is a non-linguistic fact.

Notes:

- (1) Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura Iri, București, 1998, p.176
- (2) *Ibidem*, p.171
- (3) Colțescu, Viorel, *Filosofia și istoria ei*, Editura de Vest, Timișoara, 1996, p.93
- (4) Kant, Immanuel, *op.cit.*, pp.177-178
- (5) Ricoeur, Paul, *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1984, p.330
- (6) Ricoeur, Paul, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică II*, Editura Echinoux, Cluj-Napoca, 1999, p.205
- (7) *Ibidem*

Bibliography:

- Colțescu, Viorel, *Filosofia și istoria ei*, Editura de Vest, Timișoara, 1996
Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura Iri, București, 1998
Ricoeur, Paul, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică II*, Editura Echinoux, Cluj-Napoca, 1999
Ricoeur, Paul, *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1984
Frege, Gottlob, "Sens și semnificație", in *Logică și filosofie. Orientări în logica modernă și în fundamentele matematicii*, Editura Politică, București, 1966

IN DEN HAEGHE DER IDEEEN. JOHN LOCKE IN NEDERLAND

Sorin CIUTACU

Abstract

The study tackles the domain of intellectual history and analyses the intellectual and political circumstances under which John Locke spent his exile years in the Netherlands and came in touch with de Remonstrant views of free thinkers like Philip van Limborch and Jean Le Clerc, being a close friend of William of Orange, the future King of England. John Locke spent some 6 years in the Netherlands, between 1683 and 1689. The Dutch intellectual background offered him inspiration to write *Epistula de Tolerantia* in Amsterdam, which was published in England as "A Letter Concerning Toleration" in the translation of William Popple. Locke lived in Amsterdam, Utrecht, Rotterdam and there he came to learn about the Remonstrant doctrine. We spell out some ideas which summarise Locke's view on religious freedom drawing upon the views of the Dutch Remonstrants. We also discuss the metaphor of the garden in connection with Locke's political ideas and refer to the influence of the Dutch intellectual life on the English.

De voorliggende tekst benadert het gebied der geschiedenis der ideeën en analyseert de intellectuele en politieke omstandigheden waaronder John Locke in Nederland vertoefde en in contact kwam met de opvattingen van Nederlandse vrijdenkers als Jean Le Clerc en Philip van Limborch, met de opvatting van het natuurlijke recht van Hugo de Groot en met de persoon van Willem van Oranje.

John Locke bracht ongeveer zes jaar door in Nederland, tussen 1683 en 1689. Nederlands intellectuele achtergrond bood hem ingeving om de *Epistola de Tolerantia* in Amsterdam te schrijven, die in Engeland als *A Letter Concerning Toleration* in de vertaling van William Popple werd uitgegeven. Beurtelings heeft Locke zich in Amsterdam, Utrecht, Rotterdam gevestigd en daar heeft hij met de Remonstrantse leer kennisgemaakt die sinds 1619 als ketters werd beschouwd. Deze ideeën liggen overal verspreid in Lockes werken.

Wij zullen hier verklaren hoe Locke zijn opvatting van godsdienstige vrijheid van de Nederlandse Remonstranten ontving en hoe hij het Christendom in zijn eenvoudige redelijkheid kwam te begrijpen. Daarvoor boren wij de bibliografische bronnen aan van Lockes werken en van de briefwisseling van Lady Masham en van Philip van Limborch. Daarmee onderstrepen wij ook de invloed van de Nederlandse intellectuele en

politieke geschiedenis op Engeland in de tweede helft van de zeventiende eeuw.

John Locke stamde uit een lage midden klas familie die sympathie had voor het puritanisme. Hij genoot van de kans naar Westminster School te gaan en verder naar Christchurch College in Oxford. Door een spel van omstandigheden werd Locke een politieke denker en staatsman en hij raakte onder de bescherming van Anthony Ashley Cooper, de toekomstige graaf van Shaftesbury, omdat John Locke geneeskunde had gestudeerd en hij het leven van de graaf had gered. Locke werd de geheime raadgever van Lord Ashley. Hij kwam ook als de secretaris van de Lord op te treden toen Ashley in 1672 premier werd.

Het lot van Locke raakte zo eng vervlochten met het lot van de graaf dat Locke het land moest verlaten en naar Frankrijk moest uitwijken toen Shaftesbury in 1675 de macht verloor als gevolg van zijn steeds zichtbarer verzet tegen de politiek van Karel II. Wanneer zijn beschermer aan de macht komt, keert Locke terug naar Engeland in 1679. Alhoewel licht [?] betrokken bij een samenzwering van graaf Shaftesbury en hertog van Monmouth tegen Karel II, moest hij – door het hof verdacht – naar Nederland uitwijken in 1683. Wat Nederland hem gedurende zijn zelfgewilde ballingschap bood was een land der burgerlijke en godsdienstige verdraagzaamheid. Zoals hij, doen Descartes, Spinoza, Comenius en Bayle . Nederland bood hem een ingeving om zijn politieke denken zo te gestalten dat hij er zeer invloedrijke werken schreef.

Lady Masham zegt in een brief gericht aan Philip van Limborch dat

“Locke in Nederland van betere gezondheid genoot en de tijd had om over de kwestie van het menselijke verstand na te denken” (apud voorwoord, Locke, 1948).

Zij denkt dat Lockes bezigheid met de godsdienstige denkbeelden is te danken aan zijn verblijf in Nederland waar hij ideeën te horen kreeg die meer vernuftig waren dan die hij in Engeland hoorde van de inheemse theologen. De intellectuele omgeving van Nederland werkte als een katalyst in het proces van Lockes wording: het lid van de *RESPUBLICA LITTERARUM* en de schrijver op zoek naar politieke en godsdienstige gebeurtenissen en debatten werd een eerbiedwekkende, invloedrijke filosoof, staatsman en [!] intellectuele leider van de Whig politici nadat hij zijn twee verhandelingen over de regering en zijn beroemde *Brief omtrent verdraagzaamheid* had laten uitgeven in Nederland en pas daarna in Engeland in de vertaling van William Pople.

Het arminianisme of remonstrantisme is een leer voortgesprongen uit het calvinisme die zich uitgesproken liberaal en tolerant toont de andere godsdiensten tegenover. Deze leer werd vertegenwoordigd door bisschop Jacobus Arminius en na zijn dood in 1609 door Vossius, Barlaeus, de Courcelles, Simon Episcopus, Philip van Limborch en Jean Le Clerc. Het arminianisme kwam in botsing met de calvinistische opvatting van de

voorbestedding en vrije keuze. Commers merkt in zijn *Inleiding tot de wereld-systeem analyse* het antinomistische thema op op een theologisch vlak bij deze arminianen: "zonde is onbestaande" en "kwaad bestaat niet". Hij legt dit thema uit:

"iedereen is in beginsel bij machte het goede te doen en inzichten te verwerven in de rechte orde van de natuur, de wereld en de mens. Iedereen is in staat bij zichzelf de verlossing te bewerken en veroorzaken. Verlossing bereikt men door de individuele terugkeer van de geest tot God waarin wij allen bestaan en die in ons allen op gelijke en even zo grote wijze bestaat".

Arminius, hoogleraar theologie, tussen 1603 en 1609 verbonden aan de Universiteit van Leiden, betwijfelt het dogma van voorbestemming. Hij verwerpt de these die beweert dat God de mensen veroordelen kan vóór hun geboorte. Hij voert vrije keuze en verlossing door daden in als begrippen. De nalatenschap van Arminius' denken heeft volgelingen: 46 dominees ondertekenen de samenvatting van zijn thesen die bekend zijn onder de naam van de *Remonstrantio*.

Deze arminianen (of remonstranten) pleitten voor godsdientige en wereldbeschouwelijke verdraagzaamheid en werden door de Dordrechtse Synode verworpen en als kettters verklaard en vervolgd sinds 1619. De remonstranten kennen aan het protestantisme, dat "een kerk van de staat uitmaakte maar die eigenlijk geen staatskerk was" (Huizinga, 1984:70), een minder calvinistische inslag toe. Het arminianisme verzwakt Gods gezag en versterkt de vrije keuze van mensen. De vrije keuze van mensen is in mindere mate het effect van God, maar dit is het effect van een zelfuitroeping waarvan de uiting het inwendige licht is. God wordt niet meer als een vreemd gezag waargenomen, zijn aanwezigheid wordt als verbrijzeld aangevoeld in de geest van de uitverkorenen. Terwijl het canonische protestantisme onderworpenheid aan God en vrijheid de kerk tegenover vergt, vergt het katholicisme vrijheid tegenover God en onderworpenheid aan de kerk. In deze zin vertegenwoordigt het arminianisme een derde godsdienst: het onderstreept de vrijheid van de mens tegenover God en tegenover de kerk.

Wat hier op te merken valt is het feit dat Engeland en Nederland in verschillende maten aan het begin van de 17^e eeuw de omstandigheden scheppen voor een protestantisme van arminiaanse inslag. Ik ga akkoord met de conclusie van Todd (1996) die, op een sociologisch onderzoek gebaseerd, een verband legt tussen het endemische arminianisme en de opbouw van het gezin.

Engeland en Nederland vertonen een absoluut kerngezin (*absolute nuclear family*) waar de vaderpositie afgezwakt is. De arminiaanse leer betekent symbolisch een afzwakking van het gezag Gods en van het gezag van de dominees terwijl zij de autonomie van de mens erkent. De extreme leer brengt God naar de mens toe en schaft het ware gezag Gods af. Op

een gelijke wijze wordt vaderpositie binnen het gezin verzwakt. In een brede zin stelt Todd (1996) voor dat de vrijheid de vader tegenover de vrijheid God tegenover teweegbrengt.

Terwijl in Engeland 70% van de gezinsopbouw absolute kerngezinnen zijn, beslaan deze absolute kerngezinnen maar 55% van het gebied in Nederland. Todds (1996) bevindingen verklaren waarom de evolutie naar een volledig arminianisme in Nederland gestopt werd.

Het arminianisme in de geest van Van Limborch en Le Clerc roept de vrije keuze uit door zijn metafysische gezicht en zo komt het dichterbij het katholicisme. Het andere gezicht van het arminianisme, het aardse gezicht, verwerpt het gezag en de hoogheid van de dominees wat een protestants kenmerk aan de leer toeschrijft.

De twee gezichten, het metafysische, dat liberaal en niet gelijkwaardig voorkomt en het aardse, dat zich liberaal en gelijkwaardig toont, maken het arminianisme uit dat tot een verspreiding van sekten in Engeland en Nederland leidt. Hier moet het protestantisme gepaard gaan met een sociologische kerngezinopbouw die het metafysische gezicht van het protestantisme verandert. Volgens Todd (1996) legt de liberale en niet gelijkwaardige gezinsopbouw specifieke waarden op die met elkaar in verbinding treden om het katholicisme te verwerpen en dit leidt tot de derde godsdienst, het arminianisme.

Locke verbleef in Nederland in een kring van vrienden en verlichte theologen. Ik heb de metafoor van de haag gebruikt omdat Locke in een topos der ideeën rondwandelde en ook omdat de haag ooit op de volledigheid van de aanwezigheid van de mens kon wijzen. (zie ook Czobor, 1999)

De haag kan ook als een verklarend paradigma fungeren voor het gouden tijdperk (aetas aurea). De omsloten haag is een paradijs, een zinbeeld voor overvloed, eendracht voordat de mens de begrippen van arbeid, lijden, gebrek heeft ervaren. Tegelijkertijd betekent de omsloten haag een volmaakte maatschappij, een utopie met een gouden inslag. Deze haag heeft een omsloten aspekt en is typerend voor de mentaliteit voor de 16^e eeuw. (Czobor, 1999)

Langzamerhand wordt het begrip van de haag verschoven naar een open gebied der mentaliteit, waar de haag niet meer een perfect scheppers heelal symboliseert, maar de deugd van haar eigenaar (Delumeau, 1997). Deze verschuiving is een teken van het modernisme. Ik denk dat het modernisme een nieuwe houding tegenover de arbeid en waardering voor de arbeid met zich brengt. (zie ook Arendt, 1958)

Wat Locke van de haag denkt is dat zij nu een plek is van de arbeid, onvolmaaktheid en gebrek. Locke gaat ervan uit om de moderne maatschappij uiteen te zetten en de tolerantie, verscheidenheid en beperkte macht ervan te rechtvaardigen. Locke haalt de kosmische dimensie en de aardse dimensie uit elkaar. (Czobor, 1999) De menselijke arbeid is de bron van het privé eigendom en dientengevolge maakt zij ook de basis uit van de

individuele vrijheid. Verdraagzaamheid veronderstelt als een voorwaarde ervan het begrip van het lijden dat grenzen trekt tussen de mensen.

De mens wordt als een grenzentrekker bestemd: door de arbeid scheidt hij de natuur en maatschappij van elkaar af, door zijn wil en vrije keuze trekt hij de grens tussen het aardse gezag en het godsdienstige gezag. Zeer belangrijk is het feit dat de mens nu de vrije keuze van zijn geloof toegekend krijgt. Gods bestaan is afhankelijk van de individuele wil. Gods zin wordt nu geheel maatschappelijk en individueel.

Wat beslissend en doorslaggevend voor Lockes opvatting van verdraagzaamheid is, is het paradox dat het individu zichzelf moet verlochenen om met de anderen te kunnen samenleven.

“Wie dan ook onder de vaandel van Jesus zal staan, moet eerst en vooral een oorlog voeren tegen zijn eigen wensen en onvolkomenheden” (Locke, 1948).

Deze tegen zichzelf gerichte oorlog levert de toegang op tot het ware geloof, tot de ontdekking van God. De godsdienst, de kerk, de ecclesia, is een zinbeeldige maatschappij van vrijwilligers die rechtvaardigd wordt door de wil van zijn medestichters. (zie ook Czobor, 1999)

De vrijheid wordt hier als een potentie opgevat van de mens die in staat is iets uit te voeren. Dit is Locke's moderne bijdrage tot de zin van de vrijheid. De andere zin van de vrijheid is een natuurtoestand, die als voorwaarde van de bovenvermelde interpretatie fungeert.

De mens en zijn vrijheid zijn volgens Locke zijn eigen schepping. Daar God zoals de anderen een afwezigheid is, moet de mens zich oprecht tegenover zichzelf gedragen en moet vertrouwen en geloof vertonen. Het geloof is de weg om God waar te nemen maar alleen als een potentie en niet als een concreet bewijs. De individuele verlossing komt tot stand als een gebaar van een uitgeoefend geloof. De arminiaanse invloed op Locke is hier ook aan te voelen.

De vrijheid van de mensen de kerk te kiezen is niet afstaanbaar en vertegenwoordigt in feite een strenge beperking voor de politieke macht. Het godsdienstige geloof is ook een morele keuze die aan de politieke macht ontgaat. Van het morele en godsdienstige gezichtspunt bestaat de mens niet, net zoals hij voor zijn handeling op het gebied van de arbeid niet bestaat. Nog een keer wordt de mens zijn eigen schepping. De morele basis van de godsdienstige vrijheid maakt de vrije en rationele keuze van de mens uit die de verdraagzaamheid en de beperkingen ervan veronderstelt. Dientengevolge verschijnt de verbanning (EXCOMMUNICATIO) als een mogelijke straf die de kerk mag opleggen.

Locke roept de verdraagzaamheid uit tot de grondslag van een kerk. Ecclesia is een instelling, maar een wezenlijk menselijke schepping. De godsdienst wordt een vorm van samenleving, onderstreept Locke (1948). Hij bestaat precies daarom omdat de samenleving de menselijke keuzes en verscheidenheid institutioneelgewijs erkent. Derhalve, zoals boven vermeld,

tekent Locke twee soorten vrijheden uit: de natuurtoestandvrijheid en de vrijheid van het geweten. Alleen een vrije mens is in staat de verscheidenheid te erkennen en op een maatschappelijk vlak te eerbiedigen. (Czobor, 1999)

De moderne filosoof vat de afwezigheid van een voorbestaande orde op als de grondslag van de morele opbouw van het individu en van de maatschappij. De mens scheidt zichzelf naarmate hij tot de schepping van de orde bijdraagt. Zo wordt de mens eigenaar van zijn lichaam en van zijn geweten die [?] tot het gebied van het godsdienstige behoort. (Locke, 1948).

De menselijke onvolmaaktheid en de sociale erkenning ervan maken Lockes morele opvatting uit. De waardering van deze de facto onvolmaaktheid wordt in de ware macht van de mensen omgezet. Volgens Locke (1948) erkennen de mensen onderling hun gelijkwaardigheid naarmate zij onderling hun onvolmaaktheden erkennen. Iedere mens is uitgerust met vernuft en vrije keuze om de menselijke andersgeaardheid en verscheidenheid te aanvaarden. Locke verklaart dat de verdraagzaamheid de grondslag van het menselijke bestaan uitmaakt en dat zij erin bestaat wat het onderzoek en studie van iedereen in zichzelf oplevert (Locke, 1948).

De godsdienstige verdraagzaamheid alleen kan de afwezigheid in aanwezigheid doen omslaan en kan voor het voortbestaan van een maatschappij zorgen.

BIBLIOGRAFIE

- | | |
|-----------------------|---|
| Arendt, H. (1958) | The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago |
| Burns, J.H. ed.(1998) | The Cambridge History of Political Thought, CUP, Cambridge |
| Czobor, M.(1999) | “Conceptul de toleranta si fundamentale sale filosofice la John Locke”, inleidende studie in het boek: John Locke “Al doilea tratat despre carmuire. Scrisoare despre toleranta”, Nemira, Boekarest |
| Commers, B. | Inleiding tot de wereld-systeem analyse, elektronische versie op het internet |
| Delumeau, J.(1997) | Gradina desfatarilor. O istorie a paradisului, Humanitas, Bucuresti |
| Huizinga, J. (1984) | Nederland's beschaving in de 17 ^e eeuw, Wolters-Noordhoff, Groningen |
| Locke, J.(1948) | A Letter Concerning Toleration, Basil Blackwell, Oxford |
| Locke, J.(1994) | The Second Treatise of Government, CUP, Cambridge |
| Manent, P. (2003) | Istoria intelectuala a liberalismului, Humanitas, Bucuresti |
| Priest, S.(1990) | The British Empiricists, Penguin Books, Harmondsworth |
| Todd, E. (1996) | L'invention de l'Europe, Seuil, Paris |

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA FILOSOFIE
ANNALES UNIVERSITATIS OCCIDENTALIS TIMISIENSIS
SERIES PHILOSOPHIA
VOL. XVII, 2005
ISSN 1224-9688

MISCELLANEA

Pagina 86 goală
A se elimina colontitul de pe această pagină la
multiplicare

LES SIGNIFICATIONS PHILOSOPHIQUES ACTUELLES DU
CONCEPT DE REALITE PHYSIQUE

Dumitru - Viorel PIUITU

National Economic College «Theodor Costescu» – Drobeta Turnu Severin

Résumé

Les découvertes révolutionnaires, réalisées au début du XX-ième siècle dans le domaine de la microphysique, ont imposé une réélaboration conceptuelle significative autant dans l'analyse ontologique que dans l'analyse épistémologique. La postulation du caractère probabiliste des phénomènes quantiques, tout comme l'usage du principe de la complémentarité, en tant que méthode de description de ces phénomènes, constituent deux des hypothèses fondamentales qui ont imposé le changement profond de la signification classique du concept de réalité physique. D'autre part, avec le succès toujours plus grand des recherches faites par l'Ecole de Copenhague, on remplace en même temps, l'ancienne vision contemplative de la physique – vision qui soutenait l'existence d'une distinction nette entre le sujet épistémique et l'objet analysé – par une conception nouvelle, dans laquelle, outre l'inséparabilité des éléments qui constituent un système de particules, l'influence active du sujet épistémique sur l'objet analysé y est postulée aussi. Comme celui-ci perturbe par son intervention les éléments du système analysé, ce n'est pas la donnée objective – prise au sens classique de ce terme – qu'il analyse, mais son interaction avec le système.

A l'encontre de l'interprétation «orthodoxe» de la mécanique quantique, offerte par l'Ecole de Copenhague, un fort courant réaliste s'est manifesté, qui se proposait de continuer les recherches de la physique des microparticules dans la direction de l'analyse classique objectiviste, en essayant de dépasser toutes les interprétations probabilistes et subjectivistes. La dernière parole, pourtant, jusqu'à présent, dans cette dispute semble avoir appartenu à l'interprétation standard, promue par l'Ecole de Copenhague

Chaque discipline scientifique est intéressée, dans le cadre de ses abords, à surprendre les diverses particularités d'un certain domaine de réalité. Par ses différentes approches, qui, pour la plupart, sont fondées sur la méthode positive de recherche, les sciences particulières étudient les déterminations morphologiques et structurelles des objets et phénomènes qui sont constitutifs à leur propre domaine de recherche.

En fonction du spécifique des éléments analysés, chaque science construit une conception propre sur le spécifique de la réalité analysée. De la

sorte, la réalité physique se fait remarquer par certaines particularités qui lui sont propres, particularités qui ne peuvent pas appartenir, par exemple, à la réalité chimique ou à la réalité biologique.

Sans tenir compte pourtant du spécifique de chaque réalité analysée, dans le cadre thématique général de la recherche scientifique, aussi bien que dans le cadre de la recherche philosophique, il y a certaines hypothèses épistémologiques fondamentales concernant la nature et la structure générale de la réalité. En grand, on accepte les hypothèses suivantes:

- la réalité analysée par toute science comprend des éléments ayant une existence objective, indépendante;

- par l'intermédiaire de divers édifices théoriques, on précise, d'abord, les caractéristiques intrinsèques de la réalité objective, les aspects subjectifs de la connaissance passant en second plan, ou étant même négligeables;

- chaque fragment de réalité peut être ré-constitué en plan conceptuel, sur la base de certains modèles théoriques, à l'intérieur desquels un rôle essentiel revient au modelage et à l'interprétation mathématiques;

- les énoncés de base, appartenant au niveau empirique de la théorie, ont un rôle déterminant dans la vérification de celle-ci;

- la postulation de la possibilité de connaître les déterminations intrinsèques de la réalité implique l'acceptation de la thèse de l'objectivité ontologique;

- l'acceptation de la thèse de l'objectivité ontologique détermine la soutenance de la variante forte de l'objectivité épistémologique.

La vision susmentionnée, sur le concept général de réalité, correspond aussi, en traits généraux, au moyen concret d'approche, qui est propre de la soi-disant connaissance commune. Les hypothèses constituant le fondement de cette vision ont été aussi pleinement exploitées dans le cadre des activités de recherche en physique, avant l'apparition de la physique quanta.

Lors de l'imposition de la théorie newtonienne dans le cadre thématique général de la physique, on adopte de plus en plus l'idée que la nature est un système constitué d'objets et de phénomènes physiques dont la structure peut être décrite par le biais des lois mathématiques. On acceptait aussi unanimement l'idée que ces lois reflètent les caractéristiques intrinsèques de la réalité physique, celles-ci étant on ne peut plus objectives et ne relevant pas de manière significative du sujet connaissant.

La théorie réaliste conformément à laquelle le concept de réalité physique aurait été élaboré sur la base de l'hypothèse positiviste, qui affirme que les objets ne sont connus qu'à la suite des expériences sensorielles, est aujourd'hui surannée, ses limites étant mises le mieux en évidence par Albert Einstein. Voilà ce que l'auteur de la théorie de la relativité affirme, à ce sens: «Je crois que le premier pas vers la postulation d'un « monde extérieur réel » le constitue la formation de la notion d'objet corporel, voire d'objets corporels de diverses sortes. Nous détachons mentalement, de manière arbitraire, de la multitude de nos expériences sensorielles, certains complexes qui se répètent (associés, en partie, à des sensations

interprétées comme signes des expériences des autres) et on les attache un concept – celui d'objet corporel. De point de vue logique, ce concept n'est pas identique à la totalité de ces impressions sensorielles, mais il est une création libre de l'esprit humain (ou animal)>> (Einstein 2000, p.110).

A ce qu'on peut observer, la science du début du XX - e siècle, aussi bien que la philosophie de la même période, commencent, toujours plus souvent, à mettre en évidence le caractère constructif de la connaissance humaine, comme d'ailleurs, le caractère conventionnel des théories physiques. On accepte de plus en plus, dans le cadre thématique général de l'épistémologie contemporaine, le rôle actif du sujet dans le processus de la connaissance. Comme nous avons déjà vu dans les chapitres antérieurs aussi, on ne peut pas décrire la réalité physique exclusivement en base des procédées empiriques quant à l'observation, mais seulement conformément à certaines théories, qui constituent, dans le contexte où elles sont employées, le système de référence général de tout processus cognitif.

La connaissance scientifique ne peut se dérouler dans la manière imaginée par les représentants des orientations positivistes, c'est-à-dire semblable à un reflet neutre et objectiviste de la réalité. La réalité physique se présente à nous appuyée sur une démarche herméneutique, où tous les aspects analysés sont interprétés et validés par rapport à certaines théories. Le concept de réalité physique est, donc, le résultat d'une construction théorique, dans laquelle l'activité du sujet détient un rôle déterminant, qui assume en ce qui concerne la valeur les hypothèses générales de sa propre théorie. Il est important, à ce sens, ce que Gadamer affirme sur le véritable rôle de la théorie dans le processus de la connaissance : «*Theoria* n'est pas seulement l'acte individuel, ponctuel, mais une attitude, un état où on se trouve. Ce n'est pas seulement « être là » dans le sens qu'on est présent, mais aussi « être corps et âme », lorsqu'on, participe à un acte rituel ou à une cérémonie, on s'identifie à ceux-ci, ce qui veut dire toujours partager également quelque chose avec les autres>> (Gadamer 1999, p.43).

La dépendance de la connaissance scientifique du cadre contextuel, déterminé par la théorie, ne nuit nullement à son objectivité. La démarche herméneutique n'est pas, nécessairement, une démarche circulaire, surtout dans les sciences fortes, comme c'est le cas de la physique. Les grands problèmes qui ont troublé pourtant le calme, dans la physique contemporaine, ont été ceux des bases de la recherche de la mécanique quantique.

Les conséquences philosophiques de la physique quantique – générées par le problème de la complémentarité et de la probabilité au niveau des microparticules – ont élevé de sérieuses interrogations sur la légitimité de l'emploi du concept classique de réalité physique. On peut dire que, le débat théorique de la philosophie de la science, a eu, à la fois, comme objectif principal, la prise de conscience de ces problèmes et la réalisation d'un accord de principe sur la nature des entités auxquelles se rapportent les théories scientifiques de la microphysique. Par la prise de

conscience des problèmes philosophiques de la microphysique, tout comme par le truchement des solutions proposées, on réalise, pratiquement, «la révision du concept de réalité physique» (Pârva 1977, p.31).

Les paradoxes de la mécanique quantique ressuscitent l'attention au cadre de l'investigation philosophique sur les anciens critères de rationalité et d'objectivité de la connaissance physique. Le problème principal qui va attirer l'attention des physiciens et des philosophes sera celui des référentiels des théories de la physique quantique. Formulée d'une manière on ne peut plus simple, ce problème se présente ainsi: les théories de la microphysique se rapportent à des entités indépendantes de nous, ou elles reflètent plutôt divers aspects de l'interaction complexe entre sujet et objet?

En fonction des réponses offertes à cette question, les scientifiques et les philosophes se sont situés d'une part ou de l'autre des deux orientations que voici:

- l'orientation appuyée sur l'interprétation de l'Ecole de Copenhague, aux thèses de laquelle ont souscrit, parmi d'autres, N. Bohr et W. Heisenberg;

- l'orientation réaliste, ayant comme représentants de marque A. Einstein, L. de Broglie et D. Bohm.

Les représentants de la première orientation ont eu les contributions théoriques les plus importantes à l'élaboration de la mécanique quantique. D'autre part, cependant, c'est à cause de certains des résultats de leur recherche – dont le célèbre principe de l'incertitude d'Heisenberg – que s'est cristallisée toute la dispute philosophique susmentionnée.

En se rapportant au spécifique de l'interprétation de l'Ecole de Copenhague, Stefan Celmare affirme que celle-ci «rejette la conception classique sur la correspondance directe, univoque entre la théorie et la réalité, la compréhension contemplative de l'objet de la connaissance en tant que donnée préexistante, antérieurement constituée et indépendamment de la relation avec le sujet, de l'interaction de l'homme avec la réalité dans le processus de l'expérimentation» (Celmare 1993, p.64). En traits plus généraux encore, la susdite interprétation affirme que les théories de la mécanique quantique ne peuvent se rapporter, dans leurs abords, qu'au système des interactions entre sujet et objet, et non seulement aux micro-entités empiriques analysées.

La principale conséquence philosophique de l'interprétation de l'Ecole de Copenhague est le problème de la description objective de la réalité. Pour la physique moderne, le problème des mesures était posé dans un contexte théorique où l'on faisait une abstraction totale de l'interaction entre sujet et la réalité analysée. Ce qu'on poursuivait, surtout, c'était la précision des mesures, les recherches s'appuyant sur une conception objectiviste – de nature positiviste – dans laquelle on considère que l'expérience sensorielle reflète le plus fidèlement la réalité, le sujet n'ayant aucune possibilité de perturber les mesures. Pour la théorie quantique, «la mesure même représente un état de choses objectif, tout comme dans la physique

antérieure, mais la conclusion de la mesure sur l'évolution objective des événements atomistes de mesure devient problématique, car la mesure intervient dans la production des phénomènes et ne peut plus en être séparée>> (Heisenberg 1977, p.22).

Comme Heisenberg l'affirme, l'intuitivité commence à manquer à la connaissance actuelle de la physique quantique, car ses concepts ne décrivent plus la réalité de la même manière que le faisaient les concepts de la physique classique. L'hypothèse de la probabilité des phénomènes physiques, se déroulant au niveau quantique de la matière, rend inopérable l'usage des concepts physiques traditionnels pour les décrire: «Si l'on utilise les concepts habituels, alors leur applicabilité est limitée par les soi disant «relations de non détermination». Pour ce qui est du comportement ultérieur des processus atomiques, on ne peut, de règle, que prédire sa probabilité. Les formules mathématiques ne décriront plus les événements objectifs, mais les probabilités de la production de certains événements. Ce n'est pas le phénomène même, mais sa possibilité – «potentia », si l'on désire utiliser ce concept de la philosophie d'Aristote – qui subit les lois strictes de la nature>> (Heisenberg 1977, pp. 22 – 23).

La dimension statistique et probabiliste des phénomènes quanta représente une conséquence de la découverte – réalisée par Planck – du caractère discontinu de ces phénomènes. Par le truchement de la constante de Planck on attribue au processus de connaissance de la réalité microcosmique un caractère probabiliste, en établissant, par son intermédiaire, les limites probables de possibilité du déroulement d'un certain phénomène atomique¹. Même si une telle connaissance peut être parfaitement mathématisée, elle sera dépourvue pourtant du caractère intuitif que possède, par exemple, la physique newtonienne. Tout comme la théorie de la relativité d'Einstein, la théorie quantique réalise une véritable révolution épistémologique, en relevant les limites principales et conceptuelles de l'explication classique de la physique – explication valable seulement au niveau du macrocosme. Il est relevant, à ce sens, la citation suivante: «Ces deux théories (la théorie de la relativité et la théorie quantique – *n.n.*) ont produit des modifications décisives dans notre image sur le monde, car elles nous ont éclairci le fait que les représentations intuitives par lesquelles nous saisissons les choses de notre expérience quotidienne sont valides seulement dans un domaine restreint de l'expérience, qu'elles n'appartiennent donc absolument pas aux prémisses irréfutables des sciences naturelles>> (Heisenberg 1977, p.22).

Les concepts de **probabilité**, **complémentarité** et de **statisticité** vont déterminer la fixation de l'idée conformément à laquelle «une connaissance incomplète d'un système doit être une composante essentielle de toute expression de la théorie quantique>> (Heisenberg 2001, p.29). De plus, Niels Bohr considère que toute notre connaissance, du niveau quantique, ne reflète pas les caractéristiques intrinsèques des microparticules, mais exprime une réalité «filtrée>> par les appareils d'observation et de mesure:

«Le fait même que les phénomènes quanta ne peuvent être analysés de manière classique implique de la sorte l'impossibilité de la séparation du comportement des objets atomiques de l'interaction de ces objets avec les outils de mesure qui servent à la spécification des conditions où se produisent les phénomènes» (Bohr 1974, p. 373). Il faut rappeler aussi que, dans le contexte général de la physique quantique, il n'est plus possible une investigation séparée de chaque microparticule individuelle. On a affaire, dans le cadre de la connaissance à niveau quanta, à un certain principe de l'inséparabilité (indivisibilité) des processus micro atomiques, conformément auquel toutes les observations réalisées doivent être interprétées d'une manière où l'on doit tenir compte de toute l'expérience, de tout le système analysé (Bohr 1974, p. 317). L'expression des résultats de ces observations et expériences doit être faite de pair avec le principe de la complémentarité, conformément auquel le même aspect de la réalité quantique peut être décrit en concomitance à l'aide de plusieurs concepts. Par exemple, on attribue toujours à un corpuscule, de manière complémentaire, une certaine onde de propagation. Sans tenir compte pourtant de cette exigence de la complémentarité, l'organisation de l'expérience et l'interprétations des données obtenues doivent être faites – bien que paradoxal cela puisse paraître – toujours à l'aide des concepts de la physique classique (Bohr 1974, p. 373).

Il faut affirmer, en essayant de formuler une conclusion sur l'interprétation de l'Ecole de Copenhague, que celle-ci a réalisé un changement essentiel de la manière de comprendre le concept de réalité physique, sa recherche étant appuyée sur les hypothèses suivantes:

- la réalité physique du niveau atomique se fait remarquer par son caractère complémentaire, à chaque particule on associe une onde constitutive;
- tous les phénomènes atomiques ont un déroulement probabiliste, leur connaissance étant une de type statistique, où un rôle essentiel revient à la constante de Planck;
- la connaissance des phénomènes quanta obéit au principe de non détermination de Heisenberg, conformément auquel, à cause de l'interaction entre la microparticule et l'appareil de mesure, on ne peut pas déterminer simultanément la vitesse et la position de la microparticule. L'expression mathématique de ce principe est $\Delta x \cdot \Delta p \geq h$, où h est la constante de Planck;
- le déterminisme intransigeant, inhérent à la physique classique, est remplacé par une conception non déterministe de la matière;
- au niveau quanta de la matière il n'est possible qu'une connaissance qui tienne compte du principe de l'inséparabilité des phénomènes quanta;
- sans tenir compte des particularités irréductibles de la connaissance quantique, dans les descriptions des divers phénomènes quanta l'emploi des concepts de la physique classique est indiqué à condition de respecter le principe de la complémentarité.

L'un des plus virulents critiques de l'interprétation de l'Ecole de Copenhague a été Albert Einstein. Celui-ci est le partisan convaincu de l'interprétation réaliste – appuyée sur les représentations concrètes – de l'expérience physique, qui adopte à la fois une attitude critique vis-à-vis de l'interprétation statistique de la physique quantique. Einstein ne nie jamais la correction mathématique des abords statistiques de la microphysique, mais il est d'avis que celles-ci «ne donnent pas une représentation **complète** de la réalité physique» (de Broglie 1980, p. 46).

L'objection majeure formulée par Einstein – comme, d'ailleurs, par Louis de Broglie également – contre la conception des représentants de l'Ecole de Copenhague se rapporte au fait que ceux-ci surenchérisent le rôle du formalisme mathématique de la théorie quantique, au dépens de l'interprétation physique. Ayant attribué une attention particulière à l'exactitude de l'interprétation statistique, Heisenberg et les autres négligeaient les aspects concrets inhérents à toute interprétation physique de la réalité. Einstein n'est pas d'accord non plus avec la variante probabiliste de la théorie quantique, variante par l'intermédiaire de laquelle un certain état de scepticisme épistémologique est promu².

Pour Einstein, la description statistique et non déterministe est une bonne méthode de coordination des expériences au niveau quantique, mais elle ne peut jamais être considérée une description complète de la réalité. Elle est considérée tout au plus une description partielle, dont les limites ne peuvent être dépassées qu'avec l'identification d'une théorie générale du champ, dont elle peut être dérivée comme cas particulier de celle-ci.

Albert Einstein est, pourtant, fermement convaincu que chaque partisan de l'interprétation standard de la mécanique quanta croit à l'hypothèse réaliste de l'existence indépendante de la matière. Ce qui éloigne pourtant ceux-ci de sa conception est la conviction dans une impossibilité de principe d'établir, simultanément, certaines mesures précises au niveau quantique. Pour les théoriciens de la mécanique quantique, ce qu'on détermine par le truchement de la mesure n'est pas l'état réel des microparticules analysées, mais l'expression physique de l'interaction sujet - objet. Même s'il donne l'impression d'accepter cette hypothèse, Einstein pense que l'analyse du physicien ne doit pas s'arrêter à ce niveau, celui-là étant obligé à peaufiner tellement ses théories et moyens d'observation, à descendre à un niveau plus profond de la recherche, où il pourra obtenir une description objective de la réalité. Le physicien doit être convaincu de l'existence du concept d'**état réel d'un système**, dont l'existence «est indépendante de toute observation ou mesure et qui, en principe, peut être décrite avec les moyens d'expression de la physique» (Einstein 2000, p. 261).

Une véritable description de la réalité quantique ne peut être qu'une qui tient compte des lois réelles des microparticules, ce qui n'est pas le cas de la description statistique, qui ne reflète pas les déterminations objectives de la réalité. Comme Einstein le dit, l'interprétation statistique de la

mécanique quantique «offre aussi peu un point de départ utile pour formuler une théorie complète, tout comme la théorie du mouvement brownien ne pouvait pas offrir, basée sur la mécanique classique et la loi de la pression osmotique, un point de départ utile pour formuler la cinétique moléculaire - mécanique, si l'on admet que la théorie du mouvement brownien ait apparue avant celle-ci» (Einstein 2000, p. 263).

Sur une position évidemment anti-statistique aussi se situe, par l'intermédiaire de sa contribution, Louis de Broglie, qui considère que l'apparition des probabilités dans la mécanique quantique est due à l'ignorance partielle d'un certain état bien déterminé de l'univers physique³. Cette ignorance, qui a plutôt des valences épistémologiques qu'ontologiques, est celle qui détermine l'apparition de certaines conséquences générant une multitude de difficultés théoriques et de paradoxes logiques.

Les conséquences principales de l'acceptation de l'interprétation «orthodoxe» de la mécanique quantique sont énumérées par Louis de Broglie de la sorte (de Broglie 1980, p. 38 – 46) :

- l'abandon des représentations classiques sur l'espace et le temps, d'où la disparition du lien causal entre les événements successifs;
- les corpuscules de la mécanique quantique n'ont plus une stricte localisation spatio-temporelle, mais on considère qu'ils se trouvent dans un «état potentiel» , dans la vaste région de l'espace qu'occupe l'onde de la mécanique ondulatoire;
- l'onde associée au corpuscule a «un caractère hybride et peu compréhensible, semi subjectif et semi objectif ». Elle est considérée, parfois, une représentation abstraite et subjective des probabilités du corpuscule (ayant, en l'occurrence, un caractère subjectif), et d'autrefois prise dans son sens objectif, étant responsable de l'apparition de phénomènes physiques concrets, tels les phénomènes d'interférence et de diffraction;
- l'emploi des équations linéaires pour décrire divers états quantiques des corpuscules matériels. Louis de Broglie considère illégitime cet emploi, en invoquant, à cet égard, l'argument d'Einstein, dont l'avis était que le lien entre les corpuscules et les champs ne pouvait être exprimé qu'à l'aide des équations non linéaires.

Pour contrecarrer les éventuelles difficultés surgies dans l'interprétation de la réalité quantique – semblables à celles mentionnées auparavant – Louis de Broglie est l'adepte d'un retour aux représentations concrètes de la microphysique. Il propose une nouvelle interprétation en microphysique, connue sous le nom de la théorie de la double solution. Dans cette théorie, l'onde réelle de la mécanique ondulatoire est considérée une onde objective, ayant une région de valeurs très élevées de l'amplitude, où le corpuscule est pratiquement localisé. Le corpuscule est incorporé à l'onde mentionnée, laquelle, en même temps avec sa propagation, lui imprime un certain mouvement, pouvant être décrit à l'aide d'une loi appelée par de

Broglie «la formule du guidage» . Le guidage est réalisé à l'aide de certaines actions non linéaires se développant dans l'étroite région où est localisé le corpuscule. Comme de Broglie affirme, plus loin, à l'extérieur de cette petite région «l'onde obéirait aux équations linéaires admises couramment, et l'onde prise habituellement en considération dans la mécanique ondulatoire coïnciderait, jusqu'à un facteur constant avec cette onde extérieure» (de Broglie 1980, p. 47).

Les analyses approfondies, réalisées sur la base de sa propre interprétation, ont révélé à Louis de Broglie une série de confusions réalisées par l'interprétation de l'Ecole de Copenhague. Les plus significatives en sont:

- la confusion entre l'onde subjective et l'onde objective;
- la confusion entre les probabilités actuelles et les probabilités prévues.

Louis de Broglie est convaincu que ces confusions peuvent être évitées en même temps que l'adoption de la théorie de la double solution. On peut établir de la sorte une représentation concrète de l'onde et du corpuscule et, en même temps, on retrouve «le schéma statistique classique se référant à des individus ayant des caractéristiques bien déterminées» (de Broglie 1980, pp. 47 - 48). La probabilité peut être interprétée aussi, dans ce cas, comme «le résultat de l'ignorance partielle d'une situation qui existe et qui est bien définie et on peut de nouveau faire la distinction selon la manière classique les probabilités actuelles d'avec les probabilités prévues» (de Broglie 1980, p. 48).

Les modifications opérées par de Broglie au cadre de l'interprétation de la théorie quanta, implique, obligatoirement, une reconsidération de la signification des relations d'incertitude, qui peuvent être synthétisées, à présent, par la formule: «incertitude actuelle sur x · incertitude prévue sur $p \geq h$ » . Cela signifie que « Δx et Δp ne peuvent plus être considérés comme non déterminations véritables de la position et de la quantité en mouvement, mais seulement comme des incertitudes dues à une ignorance partielle de la situation existante réellement» (de Broglie 1980, p. 48). La non détermination ontologique se transforme, maintenant, en non détermination épistémologique, ce qui n'implique, nullement, les conséquences anti-objectivistes de l'interprétation «orthodoxe» de la mécanique quantique.

Il faut rappeler aussi, dans ce contexte de la réinterprétation réaliste et objectiviste de la mécanique quanta, la conception de David Bohm, qui, tout comme Einstein ou de Broglie, considère que l'interprétation statistique de la mécanique quanta est une description incomplète de la réalité. David Bohm part de l'hypothèse que, à l'encontre de l'interprétation de l'Ecole de Copenhague, il est possible l'identification, au niveau sous-quantique, de nouvelles particules, dont l'investigation empirique et description mathématique peuvent permettre une nouvelle interprétation des phénomènes quantiques. Etant donné que de tels phénomènes sous-quantiques impliquent de très petits intervalles d'espace et de temps, il est

fort possible qu'ils ne soient pas soumis aux mêmes limites de leur degré d'auto-détermination, tout comme ceux du niveau quantique (Bohm 1995, p. 167).

Même si la théorie de Bohm a plutôt un caractère programmatique – se distinguant surtout par son caractère spéculatif, que par certaines vérifications expérimentales concluantes – elle reste pourtant une de référence pour toutes les tentatives actuelles de récupération de l'interprétation réaliste dans la physique des microparticules.

Sans tenir compte du caractère nécessaires des hypothèses épistémologiques, qui sont partagées par les représentants de l'orientation réaliste (de nature einsteinienne), la dernière parole, dans la dispute de la mécanique quantique, semble avoir appartenu à l'interprétation standard (de facture probabiliste). Comme nous l'avons déjà dit, Albert Einstein, avec Louis de Broglie et David Bohm, croyaient qu'il était encore possible l'identification, au-delà des variables probabilistes, de variables causales déterministes, qui permettent, dans la mécanique quantique, une interprétation causale semblable à celle de la mécanique classique. Ils pensaient que l'interprétation standard de la mécanique quantique pouvait être reformulée en sens déterministe, basée sur une nouvelle expérience, qui, momentanément, n'était pas encore accessible et qui pouvait relever l'existence de variables cachés. Le premier coup majeur, donné à l'interprétation réaliste, appartient à von Neumann, qui fournit une importante démonstration conformément à laquelle «les états sans dispersion et, par conséquent, les paramètres cachés sont impossibles dans la mécanique quantique» (Suppes 1990, p. 90). Le deuxième coup, donné au programme de consolidation déterministe de la mécanique quantique, est l'œuvre de J. S. Bell, qui essaie de mettre en évidence les limites de l'interprétation imposées en base du paradoxe Einstein - Podolsky - Rosen⁴. En partant du constat expérimental que les systèmes simples à deux particules d'épine $\frac{1}{2}$ ne satisfont pas les conditions de la localisation et de la causalité – conditions indispensables à une description complète – Bell conclut qu'il n'est pas possible l'existence d'une théorie aux paramètres cachés pour expliquer de tels systèmes (Suppes 1990, p. 92).

Loin d'être closes définitivement, les disputes entre les représentants de l'École de Copenhague et les représentants de l'orientation réaliste ont mis en évidence le caractère inédit de la mécanique quantique, discipline qui implique une réévaluation philosophique des fondements de la connaissance physique et une reconstruction conceptuelle de l'image classique de la nature. Dans ce contexte – généré par les divers abords théoriques – le concept de réalité physique est lui aussi, à son tour, auprès d'autres concepts de la physique classique, un concept problématique, nécessitant une série d'éclaircissements sémantiques. La conclusion principale, qui s'impose sur la base de la leçon épistémologique de la physique quantique, est celle que la réalité physique ne peut plus être décrite conformément aux hypothèses épistémologiques de la physique classique, une réélaboration

complète de celles-ci s'avérant nécessaire, réélaboration qui doit tenir compte, obligatoirement, des nouvelles observations expérimentales, comme d'ailleurs, du formalisme mathématique inhérent aussi.

Notes

¹ A cet égard, l'affirmation suivante de Werner Heisenberg est très significative: «En même temps, nous voyons que la nature statistique des lois de Physique microscopique ne peut être évitée, car toute connaissance du «réel» est – à cause des lois quantiques – une connaissance incomplète en soi”(Heisenberg 1968, p. 631).

² Prenant en considération le fait que dans la connaissance au niveau sous-atomique l'interprétation statistique ne peut pas être dépassée, on suggérerait que jamais des interprétations objectives n'y sont possibles, en termes d'espace et de temps, comme celles de la physique newtonienne, par exemple.

³ A cet égard, l'affirmation suivante de Louis de Broglie est significative: «L'interprétation de Bohr et Heisenberg non seulement ramène toute la physique à la probabilité, mais elle donne à cette notion un sens qui est tout nouveau dans la science. Tandis que tous les grands maîtres de l'époque classique, depuis Laplace jusqu'à Henri Poincaré, ont toujours proclamé que les phénomènes naturels étaient déterminés et que la probabilité, quand elle s'introduit dans les théories scientifiques, résultait de notre ignorance ou de notre incapacité à suivre un déterminisme trop compliqué, dans l'interprétation actuellement admise de la physique quantique, nous avons affaire à de la «probabilité pure» qui ne résulterait pas d'un déterminisme caché”(de Broglie 1968, p. 629).

⁴ Par le biais de la célèbre démonstration, connue sous le nom du paradoxe Einstein-Podolsky-Rosen, les trois auteurs essaient de démontrer l'incomplétude de la mécanique quantique, du cadre de l'interprétation Copenhague. Dans cette démonstration, on part du **critère de la réalité** et l'on démontre que, en base de la **supposition de la localisation** et de la **supposition de la validité**, la théorie quantique ne satisfait pas le **critère de complétude** (Pârva 1990, p. 265).

Pagina 98 goală

A se elimina cartușul din colontitlu la multiplicare

CONTRIBUTIONS CONCERNANT L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME
DACO-ROMAIN ET ROUMAIN

E. St. LIFA

West University, Timisoara

Résumé

Dans l'Europe, les chrétiens ont formé une unité distincte qui a déterminé «*republica christianorum*», et à l'est, dans le Byzance, le christianisme était lié à la philosophie et la casuistique grecque.

Tout comme dans d'autres lieux, au nord du Bas Danube la croix a été beaucoup de temps un symbole solaire. On a découvert aussi d'autres symboles paléochrétiens, comme la branche de palmier, signe de la victoire, ou l'arbre de la vie. Certaines représentations (la vigne, l'arbre de la vie, l'eau vivante) sont liées au gnosticisme.

Nous avons présenté les divers monogrammes et symboles découverts et nous les avons associés dans notre analyse aux sources narratives. Nous avons fait aussi des références aux hérésies spécifiques.

Nous avons fait des références à toutes les demeures de culte, chacune avec son spécifique. Nous avons insisté beaucoup sur les demeures piochées dans les rochers, qui ont des ressemblances à celles de Capadochia, les sources narratives confirmant cette chose (Gaura Chindiei, Munții Buzăului, Orhei, même Basarabi-Murfatlar). L'interprétation donnée à ces problèmes est importante dans l'étude de l'histoire de la spiritualité.

L'adoption de la croyance chrétienne détermine toute communauté humaine à passer, non seulement du point de vue spirituel, dans une étape supérieure de développement. Son répandissement est possible seulement dans les communautés qui sont arrivées à un stade supérieur d'organisation, représentant une unité spirituelle. Le monothéisme ne peut pas être conçu sans l'unité politique. C'est pourquoi l'Empire Romain a représenté le cadre propice de développement et de propagation du christianisme¹.

D'ailleurs, les chrétiens forment dès maintenant une «*nation*» dont la culture et la civilisation se distinguent des autres. Nous avons mentionné l'idée de la nation chrétienne car elle s'est contournée dans cette période même, et dans les siècles suivants elle sera véhiculée avec un succès de plus en plus grand.

L'adoption du christianisme est devenue jusqu'à la fin l'unique moyen par lequel certains peuples barbares ont réussi à s'intégrer dans l'Europe du temps.

À un moment donné, Rome ne pouvait plus être «*caput mundi*»² que sur la base d'une brillante tradition. Cette tradition a déterminé plus tard l'idée de «*republica christianorum*»³.

De l'autre part, dans l'Empire Byzantin celui qui a gagné le plus de terrain a été le christianisme oriental, alexandrin, lié à la philosophie et à la casuistique grecques⁴ et dominé dans cette partie du monde par son pouvoir spirituel et politique, jusqu'en 1453, et seulement spirituel dans les siècles suivants.

Sur le territoire de la Roumanie, les débuts du christianisme sont liés à «*la question des origines de notre nation*»⁵. La nouvelle religion, une fois acclimatée, a évolué dans le cadre de la civilisation rurale d'ici. On a gardé aussi les vieilles coutumes et traditions dont, avec suffisants motifs, P. P. Panaitescu montrait qu'elles n'étaient pas en contradiction avec la nouvelle croyance⁶. Cela accentue l'idée de la formation du peuple roumain chrétien⁷, depuis ses débuts.

Les débuts du christianisme au nord du Danube sont relativement difficiles à dépister d'après les recherches archéologiques. Des symboles semblables à la croix ont été découverts des plus vieux temps, les uns étant attribués même aux artistes préhistoriques. Mais ce sont des symboles solaires. Pour un plus correct traitement du sujet nous considérons nécessaires de diverses comparaisons à d'autres découvertes ou sources d'autres lieux.

De divers symboles solaires, des croix grecques encadrées en rhombes ont été découvertes en plusieurs lieux de l'Europe (M. Cârciumaru a décrit, par exemple, ceux de la grotte de Grand-Père Ariège, France)⁸. *Crux decussata* (la croix de Saint-André) ou le monogramme de Platon, tels que celui-ci décrit dans *Timaios*, se trouve au nord du Danube sur les murs du défilé de l'Olteț, à Polovragi (dép. de Gorj)⁹, à côté de symboles (cercles, cercles à rayons) certainement solaires, et les exemples en ce sens ne sont pas singuliers.

Une attention spéciale doit être accordée à la grotte Gaura Chindiei¹⁰, à 4 km du village de Pescari, dép. de Caraș-Severin (sur la rive du Danube). Il s'agit en fait de deux grottes nommées Găurile Chindiei; nous sommes intéressé par la plus petite, dont les murs sont peints. L'argile étant facile à trouver aux alentours, les représentations sont en différentes nuances de rouge. Elles ont été partagées en plusieurs catégories et appartiennent aux diverses périodes historiques. Il y a, premièrement, les motifs naturalistes-schématiques. De cette première catégorie font partie les oiseaux (environ 4), et des motifs végétaux; l'auteur mentionne surtout ceux considérés en forme de petit sapin (11), qui apparaissent seuls ou en paires.

Une deuxième catégorie, les signes et les symboles, comprend, à côté des cercles solaires, plus de 50 éléments cruciformes: la croix grecque, *crux potenziata* ou la croix de Malte (réalisée très correctement), puis des impressions de mains. Ayant en vue la complexité de ces analyses, nous ne nous hasardons pas d'essayer à faire une interprétation stricte en ce sens.

La dernière catégorie de signes appartient aux alphabètes slavons, cyrillique et latin (l'an 1846 apparaît aussi) etc.

Les motifs naturalistes schématisés, tout comme les signes – les symboles y découverts sont inclus dans l'art préhistorique murale, mais nous croyons que cette chose peut être encore discutée¹¹.

Nous avons accordé une plus grande attention à cette description, ayant en vue la symbolistique chrétienne primitive. Dans son ouvrage dédié à ce sujet, Jean Daniélou¹² présente quelques-uns de ces symboles: le monogramme iotachi ou l'étoile, l'eau vivante, le poisson, le char d'Ilie etc., dont nous discuterons encore. Elle commence avec la branche de palmier et la couronne, liées aux anciennes croyances judéo-chrétiennes. Les branches de palmier sont un signe de la victoire et de la résurrection lié à l'espoir escathologique dans l'autre monde qui se trouve dans les mains de martyrs vaincants de la mort¹³ (voir *L'Apocalypse* 7: 9). Les branches de palmier sont fréquemment représentées sur les monuments et elles sont identiques aux peintures de Gaura Chindiei. On ne trouve aucune différence, par exemple, entre celles-ci et les branches de palmier iudéo-chrétiennes représentées à Hebron. Il y a aussi des ressemblances entre «*les arbres de la vie*» de Jérusalem et d'autres lieux et symboles semblables¹⁴ aux croix triples de Gaura Chindiei. Ayant en vue ces choses, tout comme le fait que la grotte a été connue, visitée des plus anciens temps et jusqu'à nos jours, nous nous sommes permis d'attirer l'attention sur ce fait, dans l'espoir d'effectuer des recherches en d'autres lieux aussi, parce que l'exemple donné n'est pas singulier. Les demeures gravées dans le rocher (ou naturelles) sont semblables à celles de Capadochia et des provinces de l'est de l'Empire, d'où, pendant le premier millénaire, se sont réfugiés au nord du Danube beaucoup de chrétiens (Audiens, Ariens, Bonossiens, Bogomiles, des fuyards du temps des combats iconoclastes, etc.).

Il y a, bien sûr, de diverses représentations cruciformes qui sont seulement des symboles solaires et c'est pourquoi nous nous sommes limité à attirer l'attention sur ce problème, pour le moment. Des croix solaires se trouvent même de la période de l'époque du fer, de l'État dace¹⁵, etc. Elles n'ont aucune liaison avec la symbolistique chrétienne. On a découvert aussi beaucoup de symboles encadrés dans des cercles ou représentant le soleil et même un char solaire à Orăștie¹⁶. Les exemples pourraient continuer, mais ils s'inscrivent en dehors du sujet de notre ouvrage.

Au début du millénaire, les premiers chrétiens employaient des représentations diverses, beaucoup ayant leur origine dans le judaïsme, dans les écritures du *Vieux Testament*. La branche de palmier était un symbole de la victoire, la couronne avait une signification escathologique et

était en liaison avec la fête judaïque des tentes (voir aussi *Luca*, 14: 9 parle des «*tentes immortelles*»). D'autres représentations symboliques sont la vigne, qui trouve l'explication dans la «*plantation*» de la nouvelle doctrine; suit «*l'arbre de la vie*» , «*l'eau vivante*» et le poisson parce que, selon Tertulien, «*nous, de petits poissons, nous naissons dans l'eau*» (nous recevons la doctrine – n. n.). La nef de l'église, le char d'Ilie, la charrue et la hache, les douzes Apôtres et le Zodiaque ou l'étoile de Jacob sont d'autres marques paléochrétiennes¹⁷.

On pourrait faire la liaison entre ces représentations et le gnosticisme, courant philosophique préchrétien, mais pris par le christianisme aux premiers siècles¹⁸. Ce courant non-restrictif a été pris, d'ailleurs, sous d'autres formes, par certains hérétiques aussi, comme les catarrhes ou par le bogomilisme au IX^e siècle dans les zones plus proches de nous et au nord du Danube¹⁹.

La plus ancienne représentation de la crucifixion est du III^e siècle. Elle apparaît ensuite sur la porte de l'église Sainte Sabine de Rome, au IV^e siècle²⁰.

En ce qui concerne le territoire nord-danubien, on peut discuter des découvertes de Bărboși (le III^e siècle et les suivants) et du sarcophage d'Aurelius Balbus. (Ici est représentée une *crux monogrammatica*, qui a entre des barres latérales les lettres S. T. T. L. – *Sit Tibi Terra Levis*). Des croix semblables ont été découvertes dans la Dobrodja, où, d'ailleurs, pour les VII^e-X^e siècles, le Diocèse de Tomis avance au rang de Palais Métropolitain. Une *crux monogrammatica* semblable nous trouvons à Ulmetum (VI^e siècle), d'autres à Fântâna Mare, datant des V^e et VI^e siècles. Dans une plus grande mesure en Dobrodja: Tomis, Ulmetum, Callatis, Dinogetia²¹ mais dans d'autres lieux aussi, comme: Biertan, Porolissum²², etc. nous trouvons le *monogramme constantinien* et *chi-ro*, qui désigne le nom de Jésus Christ, ou des *monogrammes iotachi*, comme celui d'Ulpia Traiana. On a employé aussi la croix gammée ou *crux grammata*, à partir du III^e siècle jusqu'à la fin du premier millénaire²³.

Depuis les V^e-VI^e siècles les objets chrétiens se sont multipliés, la croix s'est généralisée. Des catalogues de ces objets ont été faits par D. Gh. Teodor²⁴, N. Gudea et I. Ghiurco²⁵. Aux V^e-VII^e siècles sont spécifiques les croix ayant les côtés légèrement aplatis²⁶, dont les représentations se trouvent à Sucidava, Davideni (Neamț), Budureasca (Prahova), Băleni-Dâmbovița. Des gèmes ayant des motifs chrétiens on a trouvé dans plusieurs lieux, surtout dans la Transylvanie, l'Olténie et le Banat²⁷. Toujours pour cette période sont importants les anneaux de Băile Herculane, Recaș (Timiș), Apahida (Cluj), Cluj-Napoca, Bratei, Bârlălești (Vaslui), Stoicani (Galați). Ils ont le signe de la croix, la colombe, le bélier²⁸, des inscriptions; ils ont été travaillés en grande partie dans l'Empire et se trouvent déjà aux certaines populations germaniques. De nombreuses matrices pour des bijoux, des croix etc. on a découvert aussi à Botoșana (Suceava), Costești (Iași), Cristur (Covasna), Olteni (Teleorman), Davideni, etc.²⁹ Des croix avec

les extrémités aplaties se trouvent aussi dans la Dobrodja – l'autel de marbre de Tomis (V^e-VI^e siècles), la stèle funéraire d'ici (VI^e siècle), des croix en calcaire (VI^e siècle) à Callatis³⁰, etc. De petites lampes chrétiennes on a découvert, par exemple, à Luciu (dép. d'Ialomița), Dej, Turda, Cluj et en beaucoup d'autres lieux³¹. On trouve aussi des représentations de la croix grecque et latine du VI^e siècle; il est important de mentionner les matrices, comme celles de București-Străulești, Olteni (dép. de Teleorman)³².

Une amulette en forme de T (IV^e siècle) découverte à Pârjoala-Izvoarele (dép. de Constanța)³³ pourrait être considérée païenne si elle ne contenait l'inscription «*Un seul est Dieu, qui t'aide, toi, le vaincu. La grâce divine de Dieu est avec toi*» et «*Un seul Dieu*» . Nous soutenons qu'il s'agit d'un signe de la victoire, mais probablement qu'en Dobrodja, sous l'influence de l'égalitarisme et de l'escathologie propres, le christianisme a pris beaucoup plus vite sa signification d'aujourd'hui. À côté de Jésus, la Sainte Vierge a commencé elle aussi à être vénérée, l'inscription «M» et «D» de Tomis ou l'amphore de Târgu Secuiesc avec l'inscription en grec «*La Mère de Dieu*» et les découvertes de Bărboși³⁵, etc. en étant preuve.

En passant plus loin³⁶, le Saint André, l'Apôtre *le premier appelé*, a été martyrisé à Patras, au nord de la Grèce, après avoir répandu *Le Mot de Dieu* dans la Péninsule Balcanique et dans la Dobrodja d'aujourd'hui. *Crux decussata* ou La Croix de Saint André représentait pour les Byzantins le principe primordial identifié à *Dieu Jésus Christ*. Nous avons considéré nécessaire à mentionner cela aussi en liaison avec l'origine apostolique du christianisme roumain, origine qui aujourd'hui ne peut plus être mise en doute.

Après la retraite aurélienne, les chrétiens existaient déjà au nord du Danube, et au temps des Gothes nous pouvons mentionner les Audiens, Sava le Gothe ou Wulfila, qui est passé à l'arianisme. On doit mentionner aussi le fait que la persécution de 367-375 a été commencée aussi parce que Fritigern, le rival d'Athanasius, était chrétien arien. *Analecta bollandiana* (XXXI, 1919 et les suiv.) fait référence à une multitude de martyrs gothes («*deux prêtres monachus et les laïques: Abippas, Hagias, Ryias, Silas, Suerilas, Suemblas, Filgras*» etc.), et la reine Gaatha, chrétienne elle-aussi, arrive dans cette période au sud du Danube, comme d'autres Gothes dont nous avons parlé (voir le mieux Theophanes Confessor – *Cronographia* – l'année 586: «*et les Gothes s'étaient divisés en deux: les uns étaient commandés par Athanasius, les autres par Fritigern. Celui-ci fut vaincu et demanda aide à Valens, mais ensuite il avait tué ceux d'autour d'Athanasius. Faisant le plaisir de Valens, il habitua davantage les Gothes avec l'arianisme*»).

Il y a eu aussi d'autres peuples migrants qui ont adopté le christianisme. Par exemple, arrivés à l'apogée de leur pouvoir, les Huns païens ont assuré la stabilité des territoires nord-danubiens qu'ils dominaient nominalement. Comme représentants des Huns (qui n'étaient pas, évidemment, chrétiens), dans une première phase, les *Gépidés* se sont

christianisés eux-aussi, et dans une deuxième phase ils ont été assimilés par les autochtones avec lesquels ils ont commencé à cohabiter. Il est possible que certains adeptes de Bonnosius fussent arrivés à gauche du Danube et nous eussent laissés à Timișoara et Gornea deux tiges spécifiques à la secte, avec une colombe. Mais si nous pensons à des découvertes comme le fragment de vaisseau de Porolissum (*In Cristum unum Victoria*)³⁷, nous parlerons d'un christianisme universel, orthodoxe. Des monogrammes sur certaines petites lampes, couvercles etc. – le bon pasteur sur un relief de Romula, la colombe sur le fragment de vaisseau mentionnée ci-dessus et sur une lampe à Dej, etc., représentent la croyance dans la Sainte Trinité³⁸ (pour les IV^e et V^e siècles).

Une fois avec les événements de 602 (la révolte du centurion Focas qui a fait que l'Empire ne puisse plus défendre longtemps la ligne du Danube) et généralement au VII^e siècle il se produit un recul du christianisme. C'est le temps quand les règles de Nichifor Mărturisitorul (Le Probat) permettent de baptiser non seulement aux grades inférieurs des prêtres, mais aussi aux laïques: *«si on a besoin, le moine aussi peut baptiser. Et même le diacre»*. Et *«s'il n'y a pas un prêtre, il faut que les enfants soient baptisés par n'importe qui s'y trouverait. Si leur père même ou n'importe quelle autre personne les baptise, à condition qu'il s'agisse d'un chrétien, cela n'a pas d'importance, ce n'est pas un péché»*³⁹.

À partir du VIII^e siècle, nous assistons à la christianisation des Avars, produite sous l'influence de l'Occident. Elle a été seulement une occasion de la papauté de reprendre les prétentions sur certains territoires. Le regretté du christianisme a continué dans les conditions de l'apparition des Bulgares, dont parlent défavorablement Nicephoros, Léon V etc. Dans la *Chronographie* de Theophanes Confessor il y a quelques témoignages relevant. Il écrit que les Bulgares se sont installés *«au-delà du Danube, et assaillant dans les régions du côté du Danube, ils dévastent le pays gouverné maintenant par eux, mais trouvé alors sous la protection des chrétiens (...), les Bulgares les filant (les Byzantins) jusqu'au Danube, ils sont passés celui-ci et ils sont allés jusqu'à la soit-dite Varna à côté d'Odessos et jusque dans les régions y trouvées. Ils y ont trouvé des lieux situés en parfaite sûreté et surveillés en arrière par le Danube et en face et latéral par les défilés des montagnes, par la Mère Pontique et par les peuples voisins des Slavons, par les soit-dites sept tribus qui étaient passées de la Dacie»*. Les historiens ont attiré spécialement l'attention sur cette information⁴⁰, qui nous fait croire qu'à l'arrivée des Bulgares (protobulgares), la Dobrodja se trouvait encore sous la domination byzantine, ce qui vise aussi l'organisation des chrétiens d'ici.

Au parcours de tout le premier millénaire et, nous verrons, plus loin aussi, la nouvelle religion chrétienne, qui est apparue tôt au nord du Danube, les termes latins – ont contribué jusque tard à garder la latinité, et le christianisme s'est généralisé et il est devenu plus puissant. La langue liturgique slave n'aurait jamais pu être adoptée qu'à la frontière entre les

deux millénaires et, en tout cas, après la christianisation des Slaves. Les influences slaves dans la spiritualité nord-danubienne sont en fait dues à l'Empire Byzantin et ont été transmises par la filière slave.

Une influence spéciale dans le répandissement du christianisme ont eu les missionnaires, les exilés ou les prisonniers (beaucoup pris par les Gothes – Philostorgios, *L'histoire de l'Église*, II, 33, 1, Sozomenos, *L'histoire de l'Église*, IV, 37, 8 etc.) des provinces de l'est de l'Empire et surtout de Capadochia. Dans cette région, Guillaume de Jerphanion a étudié des peintures murales des églises piochées ou aménagées dans des grottes, parlant d'une nouvelle province de l'art byzantin⁴¹ (approximativement du VII^e jusqu'au XI^e siècle).

En ce qui concerne nos zones, Ephiaphios (*Contre les 80 hérésies*, 70, 14, 5) mentionne au nord du Danube des couvents fondés par Audios et la secte des Audiens (le début du IV^e siècle)⁴² avec un rôle important dans la diffusion de la nouvelle religion.

Les objets donnés à l'église, les cuillérées eucharistiques etc. ne pourraient appartenir qu'à des demeures de culte qui, biensûr, ont existé en ce temps-là dans assez beaucoup de lieux.

En général, on doit admettre l'existence de certains lieux de réunion encore du temps des premiers chrétiens, tout comme, par exemple, pendant le voyage de Jésus sur la terre, les réunions avec ses disciples se tenaient dans «*la pièce d'en haut*» (*Les Faits des Apôtres*, 1: 13) ou, plus tard, dans les soit-dites «*maisons de Dieu*» .

Nous supposons qu'il y a eu des réunions des premiers chrétiens nord-danubiens aussi dans des maisons particulières établies en avant. Certaines communautés avaient le pouvoir économique nécessaire pour construire des monuments sur les tombes des martyrs ou sur des grottes/voûtes souterraines, comme celle sous laquelle a été enterré Philus Episcopus, sur la propriété du croyant Adamantius (*Acta sanctorum*, ian., I, 134, 135).

*Notitia Episcopatum*⁴³ présente dans la Scythia Minor des chaises épiscopales à Axiopolis, Capidava, Carsium, Callatis, Capul Dolojman, Tomis, Histria, Tropaeum Traiani, Troesmis, Noviodunum, Aegyssus, Salsovia (Mahmudia), Halmyris, Zalpada, Dionysopolis (Balcic). Nous connaissons aussi, dans la Dobrodja d'aujourd'hui, une série d'évêques, comme Evangelicus, probablement le premier évêque connu de Tomis, Efrem – envoyé de l'évêque Ermon de Jérusalem pour prêcher ici, Marcus⁴⁴, Britannios⁴⁵, Gherontie, Teotim I – possible celui qui a envoyé à Basile le Grand en Capadochia les reliques de Saint Sava, Timotei, Ioan, Alexandru, Teotim II et Paternus⁴⁶. Nous avons aussi connaissance, dans l'espace roumain, de l'évêque Ursus, qui a participé probablement au VII^e Synode oecuménique⁴⁷.

En Dobrodja, à Tomis, on a découvert jusque maintenant six basiliques, dont la dernière, en 1989, est la plus grande de la province, probablement la Cathédrale épiscopale⁴⁸. À Axiopolis on a découvert deux basiliques, dont l'une à l'extérieur, où ont été enterrés les martyrs Chiril,

Chindeas et Tasius⁴⁹. À Dinogetia («La petite Église» – Carvan)⁵⁰ il y avait une demeure de culte du IV^e siècle, refaite au temps d'Anastasius. À Histria on a découvert cinq basiliques⁵¹ des V^e-VI^e siècles; ici se trouve aussi la première chapelle privée⁵² et une église de cimetière⁵³. À Mahmudia⁵⁴ on a découvert une autre église, à Niculițel⁵⁵ aussi, où se trouvaient les reliques des martyrs Zoticus, Attalos, Kamasis et Filppos. À Bizone (Cavarna, Bulgarie), une basilique avec des inscriptions des V^e et VI^e siècles portait le patron des saints Cosma et Damian⁵⁶. Cinq basiliques des V^e et VI^e siècles ont été trouvées à Tropaeum Traiani, dont l'une de cimetière, l'autre nommée «de marbre» , refaite pendant Justinien (avec quatre phases de construction: à 350 sous Constantius, au début du V^e siècle, puis sous Justinien et à la fin du VI^e siècle) – la seule basilique hellénistique avec atrium de Dobrodja⁵⁷. D'autres basiliques chrétiennes ont été découvertes à Ibida (Slava Rusă)⁵⁸, et à Callatis (V^e-VI^e siècles) on a découvert, parmi d'autres, la seule basilique paléochrétienne de type syrien, prévue avec atrium latéral, de la Péninsule Balcanique⁵⁹. À Capul Dolojman on a découvert trois basiliques paléochrétiennes, dont l'une plus vieille et l'autre avec une nef pour des reliques de martyr⁶⁰. À Beroe (dép. de Tulcea) il y a les fondements d'une basilique paléochrétienne du temps de Constantin le Grand, qui paraît être dans ce cas l'une des plus vieilles de l'Europe de sud-est⁶¹ à l'exception de Constantinople et de certaines zones comme Thessalonique, Athènes etc. Trois basiliques paléochrétiennes ont existé aussi à Troesmis⁶², deux à Noviodunum des V^e-VI^e siècles⁶³ et une à Ulmetum (Pantelimon)⁶⁴ et Carsium (Hârșova)⁶⁵, où les recherches plus récentes ont apporté des découvertes importantes⁶⁶. On a découvert aussi des demeures de culte à Aegyssu (Tulcea)⁶⁷, Halmyria (Murighiol, Tulcea)⁶⁸, résidence épiscopale, tout comme à Capidava⁶⁹ et à Topalu (Constanța, V^e-VI^e siècles).

Au nord du Danube, dans la période post-aurélienne, on connaît du moins deux demeures de culte sûrement précoces, l'une à Slăveni (dép. d'Olt) et l'autre à Porolissum (dép. de Sălaj). À Slăveni⁷⁰, sur la place de l'ancien camp fortifié romain, a été élevée la basilique avec un plan simple, une salle uni-nef de 16 x 7 m et une absyde semi-circulaire de 5 m dans la partie de l'ouest. Une crux monogrammatica se trouve sur un éclat de calcaire et il y a aussi une tombe dans la chambre du trésor d'un martyr ou clerc. Ce n'est pas sûr si cette demeure date du début ou de la fin du IV^e siècle.

La basilique de Porolissum a le même plan que celle de Slăveni, une étendue plus grande – 22,60 x 13,50 m – et elle est élevée, ou, mieux dit, elle est l'oeuvre de la transformation du temple du dieu Baal, dont le culte n'était plus nécessaire⁷¹. Au début du V^e siècle ou à la fin du IV^e, les demeures de culte chrétiennes ont commencé à être élevées dans toute l'Europe, d'ailleurs, sur les anciens monuments païens; nous avons en ce sens des exemples à Eleusis, Delphes, Epidaure, Olympie, Delos⁷², donc la demeure de Porolissum ne fait pas d'exception.

En ce qui concerne l'existence des demeures de culte à l'est des Carpathes, il ne serait pas exclu que l'habitation A1, découverte dans l'habitat des IV^e-V^e siècles de Iassy-Nicolina, soit une basilique, ayant en vue la forme spéciale et les grandes dimensions: la longueur de 13,5 m, la largeur de 5,5 m – formée de deux pièces, l'une plus grande vers l'est et l'autre plus petite vers l'ouest; du sud on entrait dans la pièce plus petite, qui communiquait avec la plus grande, où au milieu nous trouvons un possible autel⁷³. D. Gh. Teodor considère que beaucoup de demeures de culte ont été construites en bois, ce qui a fait que leurs traces ne résistent pas dans le temps⁷⁴.

Une autre église, toujours uni-nef, date du V^e siècle (elle a fonctionné jusqu'au VII^e siècle), avec des tombes à l'intérieur et à l'extérieur, se trouve à Sucidava et a une abside semi-circulaire vers le côté de l'est, et la chaire vers le sud-est⁷⁵. Une amphore d'import découverte ici mentionne le prêtre Lukonokos, le fils de Lykaios⁷⁶, ce qui montre que le prêtre qui a servi ici peut ne pas avoir été du pays.

Il faut encore mentionner les demeures de culte de Drobeta et Dierna⁷⁷, et pour la période plus tardive, la rotonde baptisère découverte à Alba Iulia, construite ou refaite au temps de Gyula, pendant la mission d'Hierotheus dans cette région⁷⁸.

En ce qui concerne les demeures de culte, *La légende de Saint Gérard* mentionne trois évêchés dans la Transylvanie, dont la résidence correspond aux sièges des trois organismes politiques qui existaient à Cenad, Biharea et Alba Iulia.

Sur les nécropoles de la période du premier millénaire d. Chr. il faut dire que les anciens Romains n'enterraient pas les morts dans la cité, à l'exception des enfants sans dentition et des héros. Mais une fois avec l'instauration du christianisme on pouvait enterrer dans les demeures de culte les martyrs et les clercs importants. Cette habitude a changé à Rome aussi. Ainsi, Pierre, le préfet de l'année 315 de Rome et environ 144 papes, cardinaux, rois et princes sont enterrés à Vatican⁷⁹. Nous pourrions affirmer en ce sens que la zone du Bas Danube n'a pas fait d'exception: nous faisons référence aux découvertes de Niculițel, Capul Dolojman (la demeure ayant une nef pour les reliques), Sucidava, Basarabi-Murfatlar et plus récemment, à Murighiol (Halmyris).

En ce qui concerne les demeures de culte chrétiennes, il faut mentionner celles trouvées dans des grottes. À partir de Capadochie, il y a beaucoup de demeures gravées en pierre, imitées aussi dans d'autres zones.

Le nord du Danube peut être dans ce sens un exemple éloquent, des plus anciens temps chrétiens. La tradition de Capadochie suppose (les églises d'Elmale et Tcharegle, par exemple) le déroulement dans la nef des peintures de l'ouest vers l'est et a des références à des thèmes comme: *le changement du visage, l'élévation, l'Annonciation*, thèmes qui sont restés

jusqu'aujourd'hui⁸⁰. L'ascétisme est lui aussi en accord avec le monachisme oriental dans un degré plus haut qu'avec celui occidental.

Même du III^e siècle, probablement, date l'hypogée de Silistra et du IV^e siècle d'autres, à Male Tepe et Kurtale, toujours en Bulgarie, puis auprès du village d'Ivanovo il y a une «*chapelle de noces*» et dans une grotte une chapelle connue sous le nom de *L'église*⁸¹ – elle a été employée des siècles entiers.

En Italie, beaucoup de telles «*églises*» auraient comme point de départ l'iconoclasme du VII^e siècle, lorsque beaucoup de moines ont fui de l'Orient, auxquels on peut ajouter l'art des catacombes. Nous pouvons faire référence aux grottes décorées de Carpignani et de San Biagio, les grottes San Giovanni, San Nicola et beaucoup d'autres⁸².

Sur le territoire de la Roumanie d'aujourd'hui, une église extrêmement belle, piochée en grande mesure par la main de l'homme, se trouve à Corbii de Piatră, à côté de Pitești. Les murs du rocher ont été ici couverts d'une couche de chaux et puis colorés; on y trouve des thèmes comme *la vierge Marie avec Jésus enfant, le sacrifice d'Avram*. Dans la nef (sur la voûte, à l'est) sont peints des thèmes comme *la naissance de Noël, la rencontre de Dieu, le changement du visage, la résurrection de Lazăr, l'élévation*, tous d'inspiration capadochienne. D'autres thèmes ayant la même inspiration sont *l'Annonciation et Jésus dans le temple*⁸³.

D'autres lieux de consécration se trouvent dans les montagnes de Buzău. Ils sont trop peu mentionnés et, selon notre opinion, ceux de Căndești, Nuciu ou Aluniș sont parmi les plus importants⁸⁴. D'autres demeures murales se trouvent dans de nombreux lieux du département de Buzău. À leur intérieur sont peintes ou incisées de diverses croix, des inscriptions, des signes chrétiens, etc.

Gura Peșterii du village de Nuciu est bien conservée et a une surface d'environ 4 m². Dans le même village se trouve aussi la grotte *Vizuină Liliacilor*, toujours d'environ 4 m², mais qui, à cause de l'humidité, se trouve dans un état de dégradation continue. En montant quelques rochers tombés, auprès du village de Ruginoasa, on arrive à *Piatra Îngăurită*, dont les inscriptions sont difficile à observer. À côté du même village se trouve aussi *Vârful Stâncii*, un abri très petit, tout comme une autre grotte du versant de la montagne Crucea Spătarului. Dans le village d'Aluniș se trouve aussi l'église *La coupe de la tête de Saint Jean le Baptiseur*, une construction rectangulaire à quatre pièces, ayant le plan d'une église classique, mais dont le mur séparateur est détérioré à cause des infiltrations. Toujours ici se trouve *Chilia Mare* et *Chilia Mică*, la première ayant deux pièces et deux fenêtres, la deuxième avec une seule pièce dans laquelle se trouvent encore beaucoup d'inscriptions. À Poiana Cozeanca se trouve encore une grotte avec deux petites fenêtres, l'une servant comme cheminée. Une autre grotte, *Bisericuța*, dans le village de Nuciu, est formée d'une pièce rectangulaire et garde encore de vagues traces de crépissure. Toujours ici sont gravées en pierre deux pièces. Il y a aussi des demeures comme *Piatra Crucii* et

Fundătura. Les églises *Agathonul Vechi* et *Agathonul Nou* sont toutes les deux médiévales, mais il y a aussi des demeures au Mont Crucea Spătarului: *Peștera lui «Dionisie Torcătorul»* (III^e-IV^e siècles d. Chr.), l'un sur le chemin vers Poiana Cozeanca, et à côté du village de Ruginoasa encore deux⁸⁵.

En général, toutes celles-ci ont quelques éléments communs. Soient-elles naturelles ou piochées par la main de l'homme, elles ont été habitées, elles ont, biensûr, des entrées, et les unes ont des fenêtres et des cheminées. Les entrées ont d'habitude des marches piochées, quelques-unes ont même des décorations extérieures, et les fenêtres sont très petites (celles avec fenêtres en forme d'arc courbé doivent être travaillées aux III^e-IV^e siècles d. Chr., étant spécifiques pour cette période – *Peștera lui «Dionisie Torcătorul»* etc.). Les cheminées sont encore plus petites, et parfois leur rôle est pris par les fenêtres. Ce qui est digne à mentionner sont les décorations. Nous faisons référence surtout aux croix de *Malta* ou celles spécifiques aux V^e-VII^e siècles, ayant les côtés un peu aplatis (Gura Peșterii). Nous trouvons ici même quelque chose semblable à la *crux sarchiata*. On trouve aussi des inscriptions slaves et grecques, qui sont plus tardives (les grottes ont été longtemps habitées). C'est frappante la ressemblance aux types de croix de *Malta* et aux quelques *crux sarchiata* découvertes dans le complexe mural de Basarabi.

Dans cette dernière demeure monacale se trouvent aussi des croix grecques et latines. Les monuments muraux de Basarabi-Murfatlar⁸⁶ ont été étudiés entre 1957-1962 et datent tout au plus du X^e siècle. Cette datation a été faite sur la base d'une inscription qui fait référence à l'an 6500 (932). Le complexe de Basarabi se trouve dans une carrière de calcaire où, dans certaines portions, on a pioché quatre petites églises liées entre elles par des galeries. On trouve ici aussi neuf tombes, de la céramique de facture Dridu (les IX^e-X^e siècles). Toutes les quatre petites églises sont rectangulaires et ont chacune une absyde semi-circulaire. On a trouvé aussi des galeries qui servaient comme lieu d'enterrement et des pièces qui communiquaient avec les galeries, des cellules.

Dans l'aire nord-danubienne nous pourrions mentionner aussi les demeures de culte murales d'*Orheiul Vechi*⁸⁷.

Certains spécialistes font référence à la micro-zone mentionnée ci-dessus, considérant que, *en ce qui concerne les Audiens, «selon la tradition chrétienne précoce, ces couvents ne pouvaient pas être autres que ceux muraux»*, puis que cette région isolée favorisait *«le monachisme primaire et l'ascétisme»*⁸⁸. Dès les IV^e-V^e siècles, des régions du bassin du Nistre Moyen (*Saharna, Țipova, Japca, Socola* etc.) ont été habitées par des chrétiens qui y ont pioché des demeures de culte dans le rocher. En ce qui concerne *Orheiul Vechi*, malheureusement ici des dizaines de cellules monastiques sont tombées dans les eaux du Răut, et celles qui sont restées ont été définitivées dans la forme actuelle aux XV^e-XVII^e siècles. On a identifié ainsi quelques complexes: *Mănăstirea lui Bosie* (plusieurs galeries

et une église murale), *Sfânta Maria* (avec environ 30 grottes), *Mănăstirea Peștera* (une église murale et une multitude de cellules – beaucoup tombées), *Stânca Alpiștilor* (avec des cellules presque inaccessibles), *Stânca Corbului* (environ 20 grottes sur quatre niveaux) et *Schitul lui Rafail* (grottes sur quelques niveaux). D'entre ceux-ci, au moins *Mănăstirea lui Bosie* et *Schitul lui Rafail* présentent des traces de signes sacraux (Gh. Postică)⁸⁹, ce qui nous donne le droit de considérer qu'ils ont été habités dès le premier millénaire.

Nous croyons aussi qu'une recherche détaillée de tout l'aréal carpatodanubiano-pontique pourrait mener à d'autres telles découvertes ou interprétations.

Ainsi, le christianisme répandu ici par les missionnaires de langue latine a continué son existence dans tout le premier millénaire dans les nouvelles conditions politiques du temps des migrations.

Les sources écrites, mais surtout les découvertes archéologiques ont mis en évidence dans tout l'espace d'ethnogenèse roumaine un état d'esprit bénéfique, avec des bases ethno-linguistiques et culturelles romaines communes⁹⁰. Sur le territoire de l'ancienne province de Dacie le christianisme a été l'un des principaux facteurs de la conservation du caractère romain de la civilisation des autochtones, et dans l'espace des Daces libres il a joué un rôle spécial dans la romanisation de ceux-ci⁹¹. Les valeurs spirituelles spécifiques, auxquelles s'est rapportée la population autochtone pendant le premier millénaire d. Chr. et non seulement, ont été déterminantes pour la conservation de l'identité de cette population, pour la continuité ininterrompue sur ces territoires.

NOTES

1. M. Simon, *Primii creștini*, București, 1993, p. 107, et les suiv., parle de la minimalisation du rôle des Romains dans la crucifixion de Jésus Christ; J. M. Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, București, 1994, p. 11; F. Comte, *Cărțile sfinte*, București, 1994, p. 59-60, etc.; voir aussi *Romani*, 11:11, 11:13; *Faptele apostolilor*, 28:30, 28:31 etc.
2. G. Lăzărescu, *Civilizație italiană*, București, 1987, p. 13-14.
3. G. Procacci, *Istoria italienilor*, București, 1975, p. 13 et les suiv.; F. Căzan, *Cruciadele*, București, 1990, p. 8-9.
4. G. Procacci, *op. cit.*, p. 13.
5. V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului românesc*, București, 1911, p. 7.
6. P. P. Panaitescu, *Introducere în istoria culturii românești*, București, 1969, p. 13 et les suiv.

7. N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p. 89 et les suiv.
8. M. Cârciumar, *Mărturii ale artei rupestre preistorice în România*, București, 1987, p. 183.
9. *Ibidem*, p. 182.
10. *Ibidem*, p. 71 et les suiv.
11. Nous avons eu l'occasion de visiter quelques fois cette grotte et seulement après cela nous avons pensé à d'autres interprétations.
12. J. Danielou, *Simbolurile creștine primitive*, Timișoara, 1998, *passim*.
13. *Ibidem*, p. 15-16.
14. voir, par exemple, N. Gudea, *Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad. Contribuții la istoria creștinismului în Dacia după retragerea aureliană. Reinterpretarea simbolului denumit «copacul vieții», in Acta Musei Porolissensis, Zalau, 1994, 18, p. 95-100.*
15. H. Crișan, *Spiritualitatea daco-geților*, București, 1986, p. 24, 25 etc.
16. *Ibidem*.
17. J. Danielou, *op. cit.*, *passim*.
18. Gh. Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, București, 1995, p. 49; nous mentionnons en ce sens les gèmes gnostiques — voir D. Tudor, *Șapte pietre gravate romane de la Celei și Orlea*, dans *Studii și comunicări numismatice*, III, 1960, p. 378-380; Doina Benea, *O gemă gnostică din colecțiile Muzeului regiunii Porțile de Fier*, dans *Revista Muzeelor*, 4, 1972, p. 346-347: à la différence des pièces découvertes à Porolissum et Dinogetia, celle-ci a une légende sur la circonférence aussi: IAW și MAPIA; lahve a une importance spéciale dans la croyance gnostique — MAPIA est pour la première fois quand elle apparaît ainsi sur de telles pièces; la secte religieuse des gnostiques a arrivé à l'apogée au III^e siècle, étant ensuite désavouée par les chrétiens.
19. Gh. Vlăduțescu, *Ereziile evului mediu creștin*, București, 1974, p. 48 et les suiv.
20. M. Simon, *op. cit.*, p. 114-117.
21. R. Vulpe, I. Barnea, *Din istoria Dobrogei. Românii la Dunărea de Jos*, București, 1968, fig. 20, 54, 493 etc.
22. Ligia Bârz, S. Brezeanu, *Originea și continuitatea romanilor. Arheologie și tradiție istorică*, București, 1991, p. 201-204; N. Gudea, *Semne în formă de cruce pe vase romane de la Porolissum. Despre semnele în formă de cruce incizate sau zgâriate pe obiecte de uz comun în epoca preconstantiniană*, in *Acta Musei Porolissensis*, Zalau, 1994, 18, p. 95-100; H. Daicoviciu, D. Alicu, *Colonia Ulpia Traiana Augusta Dacica Sarmizegetusa*, București, 1984, p. 38-39.
23. voir en ce sens beaucoup plus en détail *Petit Larousse illustré*, Paris, 1975, p. 274.
24. D. Gh. Teodor, *Creștinismul la est de Carpați de la origini până în secolul al XIV-lea*, Iași, 1991, *passim*.
25. N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la romani. Mărturii arheologice*, Oradea, 1998, p. 17 et les suiv.
26. D. Gh. Teodor, *Romanitatea carpato-dunăreană și Bizanțul în veacurile V-XI*, p. 37.
27. Idem, *Teritoriul est-carpatic în veacurile V-XI*, Iași, 1978, p. 164-165.
28. N. Zugravu, *op. cit.*, p. 179.

29. D. Gh. Teodor, *Teritoriul est-carpatic ...*, p. 164-165.
30. Rotaru, *O istorie a literaturii române*, vol. I, Galati, 1994, p. 36-38-les planches.
31. Ligia Bârză, S. Brezeanu, *op. cit.*, p. 168-170; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 38 et les suiv.
32. *Ibidem*.
33. N. Zugravu, *op. cit.*, p. 246.
34. *Ibidem*.
35. D. Gh. Teodor, *Creștinismul la est de Carpați ...*, p. 75-76.
36. G. Ory, *Originile creștinismului*, București, 1991, p. 340.
37. vezi N. Gudea, *Vasul cu inscripție ...*,
38. N. Zugravu, *op. cit.*, p. 289.
39. M. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, Arad, 1930, p. 463.
40. voir *Fontes Historiae Daco-Romanae*, vol. II, București, 1970, p. XV — ces sources constituent une référence précieuse — à l'arrivée des Bulgares, la Dobrodja était probablement sous la domination byzantine.
41. D. Ștefănescu, *Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Timișoara, 1981, p. 99 et les suiv.
42. D. Gh. Teodor, *Creștinismul la est de Carpați ...*, p. 55.
43. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I București, 1992, p. 150 pour *Notitia Episcopatum*.
44. *Ibidem*.
45. *Ibidem*; voir aussi T. Diaconescu, *Personalitatea și opera Sfântului Bretannion, episcopul Tomisului*, în *Noua Revistă Română*, 1977, 2, nr. 1-2, p. 192-195.
46. M. Păcurariu, *op. cit.*, vol. I, p. 150 et les suiv.
47. E. Popescu, *A fost reprezentat teritoriul românesc la sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea (787) de către episcopul Ursus?* în *Din istoria Europei romane*, Oradea, 1995, p. 271-273.
48. M. Păcurariu, *op. cit.*, vol. I, p. 162; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 369.
49. Barnea, *Arta creștină în România*, vol. I, sec. III-VI, București, 1979, p. 22.
50. *Ibidem*.
51. *Ibidem*.
52. *Ibidem*, p. 55.
53. *Idem*, *Românii de la Dunărea de Jos*, p. 475.
54. N. Zugravu, *op. cit.*, p. 371.
55. pour le monument de Niculițel, I. Barnea, *Un martyrium découvert la Niculițel, jud. Tulcea*, in *Studii și Cercetări de Istorie Veche*, XXIV, 1973, p. 218-228. I. Ramureanu, *Martirii creștini de la Niculițel descoperiți în 1971*, in *Biserica Ortodoxă Română*, an XCI, 1973, nr. 3-5, p. 467-471. V. H. Bauman, *Cercetări recente la basilica paleocreștină din satul Niculițel, jud. Tulcea*, in *Peuce. Studii și comunicări de istorie, etnografie și arheologie*. Muzeul Delta Dunării, Tulcea, 10, 1991, p. 121-125.
56. N. Zugravu, *op. cit.*, p. 369.
57. *Tropaeum Traiani. Cetatea* (sous la rédaction de I. Barnea), București, 1979, passim.
58. Barnea, *Arta creștină ...*, p. 22 et les suiv.; *idem*, *Românii de la Dunărea de Jos...*, p. 476.

59. Al. Rădulescu, *Basilicile creștine de la Axiopolis, Callatis și Tropaeum Traiani în De la Dunăre la Mare ...*, p. 90 et les suiv.
60. Barnea, *Basilici paleocreștine la Capul Dolojman în Studii si Cercetari de Istorie Veche si Arheologie*, 40, 1989, 3, p. 298.
61. M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 166.
62. Barnea, dans *De la Dunăre la Mare...*, p. 480.
63. *Ibidem*, p. 476-477, idem *Arta creștină...*, p. 22.
64. M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 166.
65. *Ibidem*.
66. *Cronica cercetărilor arheologice. Campania 1995. A XXX-a sesiune națională de rapoarte arheologice*, Brăila, 25 mai 1996, apud N. Zugravu, *op. cit.*, p. 371.
67. Barnea, *Arta creștină ...*, p. 22.
68. *Ibidem*.
69. *Ibidem*, p. 22; voir aussi Idem, *Continuitatea elementului daco-roman după retragerea aureliană pe baza descoperirilor paleocreștine din Transilvania în lumina ultimelor cercetări*, dans *Sargetia*, XVI-XVII, 1982-1983, p. 259-266.
70. D. Tudor, *Basilica paleocreștină de la Slăveni -Olt* dans *Studii de Istorie Veche si Arheologie*, 30, 1979, 3, p. 353-458. N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, p. 200.
71. *Ibidem*, p. 199-200, N. Gudea, *Porolissum*, p. 159-160.
72. N. Zugravu, *op. cit.*, p. 311.
73. D. Gh. Teodor, *Creștinismul la est de Carpați ...*, p. 123.
74. *Ibidem*.
75. D. Tudor, *Sucidava*, București, 1976, p. 90.
76. *Ibidem*.
77. N. Zugravu, *op. cit.*, p. 495.
78. Șt. Olteanu, *Societatea carpato-danubiano-pontică...*, p. 298-299.
79. W. Keller, *Biblia are totuși dreptate. Arheologie biblică*, p. 420; en général l'archéologie biblique s'occupe de la démonstration des vérités historiques du *Vieux* et du *Nouveau Testament* plus à Jérusalem et dans les parties orientales; à partir du Pape Pius XI, en 1933, on l'étudie à Rome aussi.
80. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 99-101.
81. *Ibidem*.
82. *Ibidem*, p. 100.
83. *Ibidem*, p. 101.
84. H. Constantinescu, *Schituri sau sihăstria rupestre buzoiene. Mărturii ale vechimii creștinismului și continuității noastre pe aceste meleaguri*, dans *Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților*, vol. I, Buzău, 1985, p. 321-340.
85. P. Chihăia, *Date noi despre bisericuțele rupestre din munții Buzăului*, dans *Glasul Bisericii*, 1974, p. 507-517; H. Constantinescu, *op. cit.*, p. 321-340.
86. Barnea, *Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul României*, dans *Studii teologice* l'an XII, 1960, nr. 3-4, p. 160-172; idem, *Reprezentarea labirintului pe monumentele rupestre de la Basarabi*, dans *Studii si Cercetari de Istorie Veche*, 1963, n^o. 1, p. 189-195; idem, *Monumentele rupestre de la Murfatlar*, dans *Magazin istoric*, an II, nr. 5 (14), mai 1968, p. 38-42; P. Diaconu, P. Ș. Năsturel, *Câteva observații în legătură cu complexul arheologic de la Murfatlar (Basarabi)*, dans *Mitropolia Olteniei*, an XX, 1968, n^o. 11-12, p. 937-946.

87. Gh. Postică, *Mănăstirile rupestre de la Orheiul Vechi*, dans *Orheiul Vechi. Buletin istorico-arheologic*, 1998, Chişinău, 1999, p. 20-23.
88. *Ibidem*.
89. *Ibidem*.
90. D. Gh. Teodor, *Creştinismul la est de Carpaţi...*, p. 116-117.
91. *Ibidem*.

BOOK REVIEW

*SOREN, KIERKEGAARD, BOALA DE MOARTE,
EDITURA HUMANITAS, BUCURESTI, 2006*

“The Sickness Unto Death” is one of the most important Soren Kierkegaard’s “Christian psychological” writings. It is translated into Romanian language according to the German version «Die Krankheit zum Tode. Eine Christliche Psychologische Erörterung Zur Erbauung Und Erweckung», Hans Rochol, Hamburg 1995, by Madalina Diaconu and published by Humanitas in Bucharest, 2006. Every page of the translation has been carefully and with accuracy corrected in order to be in conformity with the Danish original version „Szgdommen til Doden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvaekkelse”. The German translation – we are told - has not altered too much of the book and also the Romanian translator tried to respect the accuracy of ideas. The excellent translation of this „two acts” treatise on Kierkegaard published in the early summer of this year was unfortunately too late in reaching Romania.

What could be called “the explanatory matter” of the Romanian translation of Humanitas is that “The Sickness of Death” has been treated more freely in comparison with the

German text, without speaking about Danish original any more. The chapters beginnings have been later completed by adding a heading (or subheading), the book becoming more accessible and intelligible for the unprepared readers. A few explanatory notes have been added at the end.

The Romanian version offers the theological and philosophical system and also the opportunities, objects, and contents of several treatises have been briefly stated. The purpose of this essay will be achieved if it enables the reader to attack the treatises themselves with increased interest and readiness to assimilate and estimate their contents.

References to the treatises in the essay, and cross-references in the treatises themselves have been inserted wherever they seemed absolutely necessary; but they also have been often omitted because it has been thought that the contents will be sufficient for all the needs of comparison of passages that are likely to arise. At the bottom of the page, an asterisk marks some of those places where a text is fully explained and both the students in Philosophy and Theology and their teachers may find

this feature helpful. It will seem not strange if, turning up a few passages, this category of readers will find their notion on Kierkegaard's power, exactness, and devout truth as a great philosopher and interpreter of Scripture very much above what the historic currents of interpretation have taught.

In this book the structure of human personality is portrayed in developmental and volitional terms. For example, individuals exist in the world, not just for being, but for becoming, and what they become is something for which they themselves are ultimately responsible. Kierkegaard is giving priority to a form of anxiety or dread (Angst) which is different from sentiments like fear or lack of any determinate object and being directed towards „something that is nothing“. Such a state of mind might manifest itself in a variety of ways, but the writer makes it clear that his fundamental concern was with his relation to the consciousness of freedom.

For Kierkegaard, the sickness of death (the despondency) is a sickness of the spirit itself. The three meanings that the Danish philosopher gives to the despondency are: someone's despondency that does not know that it has a self (inauthentic despondency), someone's despondency that does not want to be himself, someone's despondency who wants to be himself. Analyzing these meanings of despondency, Kierkegaard will say with references to the Christianity, that "the Christian vision about the human being is so uncommon, that only the thought that it could be real scares us". This work has heavy references to the Christian religion and it is directed against Hegel's philosophy, or positivism-historical like some works by Lessing. Kierkegaard is associating the

speculative thinking with his religious belief. For example, in the first part of the work, this aspect can be viewed through his anthropologic considerations that are subtle, but in the same time very firm: "The human being is the spirit and the spirit is the human being". Then, in a rough way, he defines oneself as "something that is the rapport between oneself to oneself", oneself is not the rapport, but "the rapport is relating to oneself", the human being "is staying between infinity and finitude, between temporal and eternal, between liberty and necessity".

Insisting upon the ultimate of human freedom, Kierkegaard anticipated themes that were often taken up much later in an explicitly secular setting by a number of leading twentieth-century writers among the existentialist philosophers such as Jean-Paul Sartre and Martin Heidegger. The individual subjectivity and primacy, the limit of freedom, the contrast between authentic and inauthentic modes of existence are only few examples.

I would like to add that the writing contains the most important of the doctrinal and polemical works of Kierkegaard which exerted a powerful influence upon the 19th century culture and philosophy. This volume represents what is popularly called a system of beliefs, though they only represent one side of it.

Diaconu Madalina in her Foreword to the volume - also a valuable introductory essay - has expressed substantially considerations on this aspect.

CRISTIAN-PAUL MOZORU