

CE ESTE ȘI CUM POATE FI CUNOSCUȚ *DATUL*

COMENTARIU PE MARGINEA CAPITOLULUI DESPRE POZITIVISM DIN *TEORIA CUNOȘTINȚEI*

VIOREL CERNICA*

WHAT IS *THE GIVEN* AND HOW IT CAN BE KNOWN. CONSIDERATIONS
ON THE CHAPTER ABOUT POSITIVISM FROM BAGDASAR'S
THEORY OF KNOWLEDGE

ABSTRACT: In *Teoria cunoștinței* (*Theory of knowledge*), the author N. Bagdasar enunciated the following idea: the metaphysics is conditioned by the theory of knowledge, since the first is a *knowledge* placed from the beginning under rules. After I will emphasise the Kantian sense of this idea and depict the manner in which the author explains Auguste Comte's positivism in relation with the meaning of 'positive' (given) in that context, I will put into discussion two theories about the unknowability of a "fact" that is in its possibility an object of knowledge. The first, belonging to Mircea Florian, can be deemed as "ontologically negative" and privileges the idea of a suspension of knowledge in the front of the *given* (an object to be known, in its possibility). The second, belonging to J.-L. Marion, which can be labelled as "cognitively negative", suggests the idea of *negative certitudes* – in connection to the recognizing, in some situations, of the unknowability of the *given* (an object to be known, in its possibility). Both theories condition the "power" of knowledge by the nature of object of knowledge, also assuming that this power, when questions its own possibilities, can produce unknowability. In this perspective, the two theories discussed here and Comte's positive philosophy draw similar conclusions. The references to a possible relation between metaphysics and theory of knowledge will be maintained in the following, but the formal privilege that the last has towards the first in Bagdasar's view will be relativized.

KEYWORDS: positive (given); positivism; metaphysics; theory of knowledge; knowable object; negative certitudes.

§ 1. INTRODUCERE: METAFIZICĂ ȘI TEORIE A CUNOȘTINȚEI LA NICOLAE BAGDASAR

1. În partea finală a „Introducerii” la *Teoria cunoștinței*, Nicolae Bagdasar face o afirmație care, deși este coerentă cu toate judecățile susținute de el în contextul precizat, rămâne cu totul problematică: „... pentru a ajunge la metafizică, trebuie să trecem neapărat prin teoria cunoștinței”. Este vorba despre o idee care trimite către o controversă „tradițională” vizând, de fapt, ordinea – cumva, ideală –

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

în care trebuie tematizate problemele filosofiei. Și în orizontul filosofiei actuale încă este atractivă această problemă (pusă în aceiași termeni „disciplinari”). În limbajul unor concepții contemporane – atât din aria filosofiei continentale, cât și din cea a filosofiei analitice – o asemenea afirmație stabilește statutul de *philosophia prima* pentru „teoria cunoștinței” (pentru conceptele, judecățile, problemele ei), subordonând metafizica acesteia (și, totodată, celelalte discipline filosofice, mai vechi sau mai noi). De altminteri, modalitățile în care au fost concepute relațiile dintre cele două discipline de-a lungul timpului legitimează, susține Bagdasar, nu doar o întâietate formală, de statut metafilosofic, a teoriei cunoștinței, ci și una funcțională, „regulatorie”, privind metodele de rezolvare a problemelor celor două discipline. Căci, spune Bagdasar: „fără o prealabilă și severă critică a cunoștinței”, metafizica nu are nicio șansă în abordarea propriei sale probleme¹; aceea a „existenței”, în general, a „lumii” transcendente, în special.

În lucrarea *Teoria cunoștinței*, o aplicație a acestei veritabile reguli de metodă, prin care tematizarea problemelor metafizicii este condiționată de rezolvarea unor probleme de teoria cunoștinței, întâlnim în prezentarea pozitivismului.² Acesta este vizat în ipostaza sa originară din *Cursul de filosofie pozitivă* și din *Discursul asupra spiritului pozitiv*, lucrări fundamentale ale lui Auguste Comte, pentru identitatea filosofică și pentru parcursul istoric al pozitivismului.³ Bagdasar este în bună măsură fidel textelor în discuție, urmărind ideile filosofului francez care definesc ceea ce numim îndeobște „pozitivism”, dar în termenii săi, „filosofie pozitivă”, „spirit pozitiv” etc. Bagdasar aplică aici, așa cum procedează în toate celelalte capitole ale lucrării amintite, o schemă de prezentare, care, pe lângă reformularea „ideilor principale” aparținând unei concepții filosofice despre cunoaștere, mai cuprinde: pe de o parte, enunțarea unor argumente ale criticilor concepției în cauză, iar pe de alta, propriile evaluări critice despre această concepție. Astfel, în ton cu interpretările timpului, Bagdasar consideră că pozitivismul este, înainte de toate, o teorie a cunoștinței; dar urmându-l pe Boutroux – printre alții – admite că acesta cuprinde totuși o „metafizică latentă”.⁴

Implicațiile ontologice ale celor două discipline, metafizica și teoria cunoștinței, în conceptul în care le așează filosoful român, sunt evidente. Pe de o parte, *ceea ce este transcendent* (obiectul metafizicii) se poziționează față de *altceva* ce trebuie acceptat el însuși ca fiind transcendent („transcendentului” său). Pe de altă parte, *ceea ce este cunoscut*, admitând preeminența teoriei cunoștinței, este el însuși *ceva*, ca un fel de „referent” al oricărei cunoștințe. Ontologia, ca o disciplină filosofică autonomă, nu face parte în nume propriu din acest joc, deși am putea sesiza, așa cum tocmai am menționat, o presuposiție implicită despre un „obiect”,

¹ N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1995, p. 14.

² *Ibidem*, capitolul „Pozitivismul”, pp. 114–137.

³ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1^{re} et 2^e leçon), Paris, Librairie Larousse, 1936; *Ibidem*, *Discours sur l'esprit positif. Ordre et Progrès*, Paris, Société Positiviste International, 1923.

⁴ N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, p. 135.

adică despre o „ființare”, în legătură cu care este operată cunoașterea (sau fiecare act al acesteia). Este ca și cum Bagdasar, urmându-l, în capitolul despre pozitivism, pe Auguste Comte, ar lua ca de la sine înțeles faptul că ceea ce este transcendent, obiectul metafizicii, și ceea ce este cunoscut, obiectul teoriei cunoașterii, *sunt* (*ceva*), neputând să nu fie. O asemenea presupuziție ontologică „întărește” discursul său critic, dar îl menține, totodată, în orizontul unei tensiuni aporetice, al unei probleme cu două direcții, care, pe baza asumțiilor legate de regula de metodă amintită, nu trimite către o abordare „solubilă”: este obiectul teoriei cunoașterii un dat pur și simplu (care poate fi considerat în el însuși)? Dar obiectul metafizicii poate avea, și el, această calitate?

2. Există, așadar, un sens cvasi-ontologic activ în ordinea celor două discipline filosofice, în acord cu presupuziția implicită amintită, căci ambele capătă rațiune de a fi, în ultimă instanță, prin performare/constituire/realizare a cunoașterii despre *ceva*, despre un „obiect”, o „ființare”, un „fenomen”, despre „lume”; fără să aflăm cum apare acesta ori cum este constituit, construit etc. În virtutea acestui sens cvasi-ontologic, ușor de recunoscut în ambele discipline, metafizica ar putea fi socotită, la limită, un demers cognitiv, chiar un tip aparte de teorie a cunoașterii. Ideea aceasta despre posibila și relativa identitate formală a celor două se sprijină pe acest sens ontologic, pe care îl actualizează, într-un „metadiscurs”, orice afirmație sau negație, orice judecată sau sistem de judecăți care le privește. *În această perspectivă, metafizica ar putea cuprinde în propria structură o teorie a cunoașterii, mai degrabă decât să admită un discurs de această natură separat de cel propriu, care ar condiționa-o și ar constrânge-o să-și recunoască și să-și respecte anumite limite impuse.*

O disciplină filosofică – metafizica, în acest caz – care cuprinde un asemenea demers în propria structură ar fi apropiată de formula filosofiei critice a lui Kant. Fiindcă ideea de cenzură a metafizicii printr-o teorie a cunoașterii care face parte din propriul demers, ca un fel de autoreflexie, trimite spre limitele puterii noastre de cunoaștere. Bagdasar are, cât privește relațiile dintre aceste două discipline, o opțiune formală clară: metafizica este condiționată de o disciplină *autonomă*, anume teoria cunoașterii. Totuși, asemenea lui Kant în *Critica rațiunii pure* (în „Dialectica transcendentă” din structura „Logicii transcendente”), prin afirmația că metafizica are nevoie de o teorie a cunoașterii care să-i stabilească limitele și să o constrângă să le respecte, Bagdasar lasă totuși deschisă interpretării ideea despre raporturile în care se află metafizica și teoria cunoașterii (formează ele o singură disciplină, ori fiecare are propriul obiect și propriul tip de judecăți despre acesta?). În plus, devine clar, pe măsură ce înaintează în prezentarea diferitelor concepții despre cunoaștere, că el țintește către proiectul unei „critici” a filosofiei (în special, a metafizicii), care este, de fapt, *o critică a puterii noastre de cunoaștere*, îndeosebi atunci când obiectul acesteia este „lumea transcendentă”; un proiect care capătă valabilitate, de fapt, în orice situație de cunoaștere și pentru orice tip de obiect de

cunoaștere, în măsura în care acesta din urmă este „poziționat”, așezat „în fața” conștiinței, așa cum Bagdasar ne lasă deseori să înțelegem.

Pozitivismul lui Auguste Comte îi oferă autorului român o bună deschidere pentru un exercițiu „critic”. *Filosofia pozitivă*, în conceptul filosofului francez, este ea însăși o critică, în sensul stabilirii unor limite ale puterii noastre de cunoaștere, chiar al interdicției de a miza pe posibilitatea de a cunoaște anumite „obiecte”. Astfel, doar legile de succesiune și de similitudine dintre fenomene sunt vizate sau dau conținut cunoașterii; am putea adăuga, pentru a sublinia sensul ultimului termen, „cunoașterii veritabile”, adică celei aflate în „starea” sa cea mai înaltă, numită de filosof „științifică” sau *pozitivă* (și valabilă pentru cunoașterea dobândită în toate ramurile de științe). Principiile, cauzele fenomenelor, acestea din urmă considerate împreună sau în clase (după asemănări și succesiune), originea universului sau o primă cauză a acestuia etc. sunt pure închipuiri și țin de primele două stări din evoluția cunoașterii, cea *teologică sau fictivă* și cea *metafizică sau abstractă*. De aceea, doar faptele care pot fi *observate* și apoi *legate* între ele (pe baza legilor de succesiune și de similitudine), pentru a conduce, astfel, către un fapt mai general, pot deveni obiect de cunoaștere pozitivă.

3. Pornind de la o asemenea înțelegere a cunoașterii pozitive, ținând seama de supoziția ontologică indicată mai sus – datul devine obiect de cunoaștere, dar el, originar, apare ca *nedeterminat* –, voi încerca, mai departe, să pun în discuție unele posibilități de a ieși din cercul teoriei cunoașterii, așa cum aceasta apare la Auguste Comte, ținând seama, în bună măsură, și de „critica” aplicată de Bagdasar acestei concepții. Voi indica, de fapt, două atitudini posibile în fața unui „fapt” care, ca dat/pozitiv, poate deveni obiect de cunoaștere, una dintre ele, mai degrabă *negativ-ontologică*, în sensul unei suspendări a puterii de cunoaștere în fața *datului* (în posibilitate, obiect de cunoscut), acceptată de Mircea Florian, cealaltă, mai degrabă *negativ-cognitivă*, în sensul unei *certitudini negative*, pe care o putem căpăta atunci când conștientizăm neputința noastră de a cunoaște un *dat* care, prin propria sa putere se sustrage cunoașterii pozitive, atitudine adoptată și teoretizată de J.-L. Marion. Teoriile corespunzătoare ambelor atitudini stabilesc anumite limite ale „puterii” noastre de cunoaștere în funcție de natura obiectului acesteia; cumva, așa cum pot să apară lucrurile și la Auguste Comte, dacă ceea ce susține el își are punctul de plecare în conceptul „pozitivului”. O asemenea tematizare a problemei cunoașterii și a întrebărilor din orizontul ei păstrează referința la relațiile posibile dintre metafizică și teoria cunoașterii, relativizând, totuși, privilegiul formal pe care aceasta din urmă l-ar avea asupra celei dintâi.

§ 2. JUDECĂȚI POZITIVISTE ASUPRA DATULUI

1. În cursul său despre filosofia pozitivă, Auguste Comte stabilește din capul locului că *fenomenul este obiect de cunoaștere*; în știință, atât în cea concretă, cât și

în cea abstractă. Este vorba, desigur, despre obiectul cunoașterii ajuns în faza a treia a evoluției sale, cea pozitivă (științifică). După o mențiune a lui J.-St. Mill din cartea sa *Auguste Comte și pozitivismul*, „știința concretă se referă la Ființe sau Obiecte, iar știința abstractă la Evenimente”⁵. Afirmând aceasta, el urmează îndeaproape: (1) orientarea generală a demersului comtean din *Cursul de filosofie pozitivă*, care își are punctul de pornire în ideea despre cele trei faze ale cunoașterii, iar punctul final în ideea de știință și în cea despre ierarhia „obiectivă” a tuturor științelor; (2) calea de identificare a obiectului științelor – a cunoașterii pozitive, în general – în funcție de maniera în care acesta „se dă”, ori de modul în care apare „fenomenul” în cercetare, adică în cunoașterea performată, pe de o parte, de simțul comun, iar pe de alta, de spiritul propriu-zis științific (de raționament), aceasta din urmă fiind, după unele precizări ale lui Comte, o prelungire a celui dintâi. În orice caz, diferența dintre cele două specii de științe, concrete și abstracte, este motivată, într-o primă instanță, tocmai de diferența dintre *fenomene date*, observate, și legile de succesiune și de similitudine care le caracterizează (căror li se supun).⁶

Numit Ființă sau Obiect, ori chiar Eveniment, după spusele lui Mill în interpretarea filosofiei pozitive a lui Comte, ceea ce trebuie să cerceteze știința este *fenomen*, adică ceea ce este preluat printr-o priză directă cu „faptele naturii” și este „localizat”, așezat într-o ordine, în funcție de anumite legi; nu în funcție de presupusele lor cauze, principii etc., fiindcă toate acestea exprimă o pretenție de absolut, imposibil de satisfăcut prin cunoașterea pozitivă (normativ vorbind, veritabilă). Legile fenomenelor, cu cele două specii ale lor, de succesiune și de similitudine, care marchează „raporturile necesare și invariabile dintre fenomene”⁷, sunt și ele obiect de cercetare/cunoaștere, dar ele depind, cumva, nu doar de această prindere directă și acumulare întâmplătoare de fapte, ci și de „spirit”, adică de principiile și metodele unei științe, de regulile de organizare a faptelor/fenomenelor. Legile sunt *generalități*, funcțiile lor fiind de ordonare a „datelor” științelor. Din acest motiv, ele nu țin de știința concretă, ci de domeniul celei abstracte. Mai mult, spiritul este înaintea faptelor observate, fiindcă însăși observația care le preia într-o primă instanță, socotită ea însăși ca o metodă științifică, îi aparține; ceea ce înseamnă că „teoria trebuie să preceadă experiența”, adică tocmai observarea faptelor, căci „pentru a observa, spiritul are nevoie de a-și crea teorii, ipoteze” etc.⁸

⁵ J.-St. Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, Paris, Felix Alcan, 1885, p. 35.

⁶ « Il faut distinguer, par rapport à tous les ordres de phénomènes, deux genres de sciences naturelles: les unes abstraites, générales, ont pour objet la découverte des lois qui régissent les diverses classes de phénomènes, en considérant tous les cas qu'on peut concevoir; les autres concrètes, particulières, descriptives, et qu'on désigne quelquefois sous le nom de sciences naturelles proprement dites, consistent dans l'application de ces lois à l'histoire effective des différents êtres existants. Les premières sont donc fondamentales. » – Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, pp. 136–137.

⁷ Florence Khodoss, „Introduction” (2012), în Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, (1^{re} et 2^e leçon), Paris, Librairie Larousse, 1936. La Gaya Scienza, © décembre 2012, http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/comte_khodoss.pdf, pp. 11–12, accesat: 20 mai 2021.

⁸ *Ibidem*, p. 12.

Însăși sistematica științelor (din Lecția a doua a *Cursului*) va avea drept criteriu principal natura obiectelor cercetate: dacă sunt fapte concrete (fenomene observate; sau ființe și obiecte, cum le spune Mill) sau abstracte (legile de succesiune și de asemănare dintre fenomene, adică generalitățile). E drept, criteriul complexității fenomenelor pare a fi mai puternic decât cel reprezentat de natura acestora, însă ambele participă la o unitate, formează, în ultimă instanță, un singur criteriu.⁹ Auguste Comte nu este interesat în a preciza, în a stabili direct, o „natură” anume a fenomenelor, fiindcă aceasta ar apărea ca un fel de substanță absolută, nu fenomen ca atare, în sine, iar cunoașterea care i s-ar adresa nu ar fi știință (pozitivă), ci teologie sau metafizică.

2. Recunoscând importanța acestui dublu criteriu – natura și complexitatea fenomenelor – atât în privința statutului pe care îl are cunoașterea pozitivă (al treilea stadiu în evoluția cunoașterii), cât și în privința clasificării științelor – ambele probleme constituind teme în primele două lecții ale *Cursului de filosofie pozitivă* –, Bagdasar prezintă caracteristicile „pozitivului”, socotit pe bună dreptate obiect al cunoașterii științifice (pozitive), urmând însă îndeaproape mai cu seamă precizările lui Comte din *Discurs asupra spiritului pozitiv*. Tabloul astfel construit reface o adevărată „teorie” asupra a *ceea ce este pozitivul* sau, mai bine spus, asupra modalităților în care acesta apare. În textul lui Comte, pozitivul are și un rol instrumental: de a indica opoziția unor termeni al căror sistem de referință, cel puțin în unele cazuri, capătă un sens din perspectiva a ceea ce este util; iar Bagdasar urmează, în bună măsură, acest „stil” de prezentare. Așadar, pozitivul apare ca fiind:

- (1) *realul* (în opoziție cu himericul);
- (2) contrastul dintre *util* și *inutil*, adică dintre necesar și „curiozitatea sterilă”;
- (3) opoziția dintre *certitudine* și *indecizie*;
- (4) opoziția dintre *precis* și *vag*;
- (5) „*pozitiv*”, pentru filosofia care este destinată organizării cunoașterii, în contrast cu „*negativ*”, referitoare la filosofia destinată distrugerii acesteia;
- (6) tendința necesară a „*spiritului pozitiv*” de a înlocui absolutul cunoașterii cu relativul acesteia (*valoarea relativă a cunoaștinței*, în opoziție cu cea absolută, pretinsă de teologie și de metafizică).¹⁰

Observăm că dintre toate aceste caracteristici (modalități de apariție) ale pozitivului, doar prima – *realul* (în opoziție cu himericul, el însuși identificat, în unele contexte, cu transcendentul, suprasensibilul, absolutul¹¹) – are un sens ontologic, semnaland că el este *ceva* în el însuși, identificabil ca „obiect” dintr-o perspec-

⁹ Sistematica științelor, după Comte, cuprinde: astronomia, fizica, chimia, fiziologia, sociologia; li se adaugă acestora matematica, separată totuși de celelalte prin caracterul său instrumental.

¹⁰ N. Bagdasar, *Teoria cunoaștinței*, pp. 114–115; Comte, *Discours sur l'esprit positif*, pp. 24–25.

¹¹ „Comte cere ca tot ceea ce este transcendent, suprasensibil, absolut, tot ceea ce este «mister impenetrabil» să fie eliminat atât din câmpul cercetărilor științifice, cât și din al celor filosofice.” – N. Bagdasar, *Teoria cunoaștinței*, p. 134.

tivă ontică, un „subiect” purtător de însușiri (tocmai acestea devenind, în unitatea „realului”, obiect de cunoaștere pozitivă). Următoarele trei sunt gândite în legătură nemijlocită cu activitatea de cunoaștere, indicând, de fapt, însușiri directe sau indirecte ale cunoștinței din știința pozitivă în contrast cu cea iluzorie din teologie și cu cea abstractă metafizică. Doar cunoștința științifică – cea veritabilă – este utilă, certă, precisă, primul predicat dominându-le pe celelalte, în registrul unei posibile „hermeneutici a facticității”, în concept heideggerian. A cincea caracteristică a pozitivului vizează direct o însușire a filosofiei pozitive, care are ca misiune fundamentală operația de organizare a cunoștințelor (ceea ce este în acord cu însăși intenția lui Comte din *Curs* și *Discurs*, unde pune la punct o ierarhie a științelor și îi argumentează legitimitatea). Ultima caracteristică este în legătură cu „spiritul pozitiv”, referință a unui termen creat de Comte, constând în unitatea metodelor de cunoaștere exersate de științe (concrete și abstracte) și puse în ordine de filosofia pozitivă. Cuvântul „spirit” din expresie nu este atât de vag pe cât ne-am aștepta, dat fiind contextul în care apare, lipsit de o „teorie” de susținere a referinței cuvântului în cauză. El desemnează, cumva, totalitatea operațiilor „conștiinței” noastre implicate în cunoaștere, începând cu observația, dacă este vorba despre cunoașterea pozitivă, continuând cu raționamentul etc.

Ce rămâne a fi *pozitivul*, pe baza descrierii „spiritului pozitiv” din *Teoria cunoștinței*, justificată prin unele precizări din *Cursul de filosofie pozitivă* și *Discursul asupra spiritului pozitiv*? Este realul, am putea răspunde; adică ceea ce contrastează cu himericul. Este ținta însăși a cunoașterii pozitive, ceea ce ar trebui să aibă în grijă științele și filosofia pozitivă, pentru a fi cercetat și transformat în unic obiect de cunoaștere. Dacă urmărim unele trimiteri din *Curs*, atunci este vorba despre *fenomen*, înțeles de la bun început ca fiind *ceea-ce-se-dă observației spiritului* (cumva, prin sine, nu prin cauze și principii intime fenomenelor sau absolute, adică valabile pentru toate fenomenele naturale). Pe baza acestui șir de identificări, urmează că pozitivul este ceea-ce-se-dă și este preluat de observație, în primă instanță, apoi de raționament, fiindcă devine obiect de cunoaștere pozitivă; ceva ce nu este determinat, dar este *dat*; de altfel, latinescul *positus* înseamnă, dincolo de filosofia pozitivă, *poziție, așezare*, iar *positum* este *datul*¹²; adică ceea ce este poziționat în fața conștiinței, ca diferit de ea și *dat* ei întru obiectualizare, exprimat în termenii fenomenologiei contemporane.¹³

3. Ieșind din logica pozitivismului lui Auguste Comte, dar pe baza contrastului categorial invocat în definirea pozitivului, putem deschide o perspectivă *critică* asupra acestuia, fără a intenționa o interpretare propriu-zis kantiană. Pe de o parte, realitatea/realul este o categorie din grupa calității, în sistematica lui Kant, celelalte două fiind negația și limitația. Pe de alta, tipul de judecată corespunzător

¹² *Positus* (lat.) este *poziție, așezare* – Gheorghe Guțu, *Dicționar latin-român*, București, Humanitas, 2007.

¹³ Vide Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie. Tome Premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, I, traduit par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985; Quatrième Section: „Raison et réalité”, Chapitre II: „Phénoménologie de la raison”, pp. 459–488.

limitației este judecata infinită, care este afirmativă, dar are predicatul negativ. Am putea spune acum astfel: *dacă pozitivul este realul, atunci el este, de asemenea, non-himeric*. Dar, în acest caz, termenul „non-himeric” trebuie să aibă un sens, și la fel termenul opus, „himeric” (cel puțin prin raportare logic-contradictorie la cel dintâi). Rațiunea ar putea hotărî că termenul pozitiv (himeric) are prioritate logică față de cel negativ (non-himeric), deși am intra în contradicție cu sensul de real al non-himericului (pe baza judecăților de mai sus, urmând ideilor filosofiei pozitive a lui Auguste Comte). Dar oricum am așeza termenii, este clar că ambii sunt legați – unul direct, celălalt indirect – de o „experiență” prin care ei capătă sens și care nu poate fi una „spirituală” (în sens comtean), adică nici una de observație externă și nici una de natură logic-inductivă, de vreme ce atât observația externă, cât și raționamentul logic-inductiv sunt „metode” de cunoaștere pozitivă (a legilor de succesiune și de similitudine a fenomenelor, a pozitivului ca real, nu ca himeric). Experiența în cauză ar putea implica însă *observația internă*, introspecția, repudiată de Comte, fiindcă nu corespunde condițiilor sub care *pozitivul* este gândit în filosofia pozitivă (cele enumerate mai sus), cu toate că, în fazele prepozitive, mai cu seamă în cea metafizică, susține el, au fost admise două tipuri de observație, externă și internă, fiecare cu propriul obiect.¹⁴

Fiindcă pozitivul este faptul *dat* observației (externe), adică fenomenul, după Comte, am putea admite, de asemenea, că *fenomenul – ca un fapt natural dat ca obiect al cunoașterii pozitive – este realul, adică non-himeric*. Cauzele sale presupuse, de asemenea principiile din care s-ar putea trage, esența care l-ar putea justifica ontologic îi sunt, toate, opuse în natura lor: ele sunt *non-realul* (sau *himeric*). Dar cunoașterea veritabilă începe cu pozitivul, în alți termeni, cu fenomenul, realul, non-himeric, cu *ceea ce se dă*, ca un nedeterminat, observației, adică spiritului uman, căpătând calificare – de real sau de opusul acestuia – tocmai prin cunoaștere, neavând o „natură” proprie înainte de a se poziționa față de observație (aceea aparținând spiritului unui subiect al cunoașterii, ca primă operație a sa în fața datului, adică a „realului” în devenire). El este, originar, *nedeterminat*; totuși, în virtutea nedeterminării sale, este expus cunoașterii. El este astfel *un nimic devenit ceva*, adică nedeterminatul poziționat în fața spiritului și înzestrat, tocmai prin aceasta, paradoxal, cu o „determinare”: *datul este faptul „natural” devenit fenomen ca obiect de cunoaștere prin observație (externă) și, apoi, prin raționament*.¹⁵ Să reținem această judecată: *pozitivul, datul, este un nimic devenit ceva datorită spiritului*. Tocmai din acest motiv putem vorbi despre formula „disciplinară” a filosofiei pozitive a lui Comte, care cuprinde o teorie a cunoștinței și o metafizică (cel puțin) latentă (Boutroux, Bagdasar). Condiția de nedeterminat a

¹⁴ Vide Auguste Comte, *Cours*, Prima lecție: „Patru consecințe remarcabile. 1. Adevărata cunoaștere a spiritului uman. Respingerea unei psihologii iluzorii”, pp. 103–106.

¹⁵ „Ea (întrebarea: cum se produc fenomenele?) prezintă supremul avantaj că este o întrebare la care spiritul omenesc este în adevăr capabil să răspundă, și anume să răspundă temeinic, bazat pe fapte și raționând asupra lor totdeauna în contact cu ele.” – N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, p. 118.

pozitivului trebuie gândită în conceptul acestuia, chiar dacă astfel am putea ajunge până la contrazicerea anumitor judecăți ale filosofiei pozitive.

§ 3. JUDECĂȚI DEDOMENOLOGICE ȘI FENOMENOLOGICE ASUPRA DATULUI

1. Conceptul *datului* are la cei doi filosofi contemporani amintiți în *Introducere*, Mircea Florian și Jean-Luc Marion, un *sens metafizic de nedeterminat*, dar, de asemenea, în amândouă contextele acest sens este atenuat prin acceptarea unor limite privind cunoașterea lui, puse în evidență printr-o „teorie a cunoaștinței”, care nu are autonomie disciplinară, ci este parte a filosofiei datului. Această teorie a cunoaștinței ca parte a unei filosofii a datului, la fiecare dintre cei doi filosofi, nu se bazează doar pe constatarea existenței unui „obiect” de cunoaștere în conceptul căruia trebuie să gândim și un moment al nedeterminării sale, operație acceptată ca atare de Auguste Comte și, desigur, de Nicolae Bagdasar, interpretând „pozitivismul”. Pe de o parte, la Mircea Florian este vorba despre condiția neutră ontologic a datului, de *nedeterminarea* sa originară, el neavând nicio „natură” și nefiind deja, ca „dat originar”, obiect de cunoaștere; el doar este expus unei posibile transmutări în condiția de obiect al cunoașterii. Pe de altă parte, la Jean-Luc Marion *datul* poate să apară într-o condiție negativă, totodată nedeterminată, transcendentă și absolută; dar aceasta – condiția negativă – vine ea însăși, cel puțin pentru o fenomenologie a *certitudinilor negative*, dintr-o „putere” a conștiinței de a recunoaște *ab origine* propria sa limită în cunoașterea ca atare a unui anumit dat. Fără să fie vorba în vreuna dintre aceste două filosofii despre un dat în ipostaza de *lucru în sine* după conceptul kantian (deși Marion face trimiteri la acest concept atunci când descrie obiectul certitudinii „pozitive”, al cunoașterii obiectuale, cu scopul de a-l compara cu cel al certitudinii negative).

2. Între teoriile/filosofiile tocmai amintite există multe diferențe, una dintre ele fiind legată de modelul de filosofare întru care interpretează cei doi gânditori *datul* (ceea-ce-se-dă întru cunoaștere) și cunoașterea sa ca atare (transmutarea sa în condiția de obiect al cunoașterii). Mircea Florian lucrează în modelul unei „dedomenologii”.¹⁶ Este vorba despre o metodă filosofică mai degrabă decât de o teorie sau de o concepție (filosofică sau științifică), cel puțin într-un prim moment. O metodă care privilegiază *datul* ca atare în construcția filosofică veritabilă, adică un „dat neinterpretat”, *nedeterminat*, necondiționat; „neutral”, dar care urmează să

¹⁶ Termen inventat de filosof, într-un curs din 1946–1947, pentru a denumi metoda prin care poate fi tematizat *datul* (gr. *dedomenon*) ca atare, precum și „*datul interpretat*”, determinat, derivat, cumva, din cel dintâi. – Mircea Florian, *Filosofie generală*, București, Editura Garamond, 1995, pp. 219–220. În „Problema datului” (1925), Florian trimite către cuvântul grec *dedomenon*, indicând doar o posibilitate de utilizare a sa în locul termenului de „dat”, respinsă până la urmă, fiindcă acceptându-l, „n-am face însă nici un progres” – Idem, „Problema datului”, în vol. *Opere alese*, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 248.

primească fel de fel de sensuri, chiar în momentul de început al demersului epistemic (filosofic sau non-filosofic) și numai sub această condiție a acceptării sale, din capul locului, în ceea ce *este el* pur și simplu: ceva expus „cunoașterii”, fără a fi deja obiect al acesteia.

Diferența dintre aceste două momente ale datului este esențială pentru înțelegerea „teoriei” lui Florian despre condiția de „obiect al cunoașterii”; fiindcă acesta din urmă se constituie pornind de la datul „neutral”, nedeterminat. Orice cunoaștere – științifică, filosofică etc. – pornește de la un dat – „datul nemijlocit” – și se constituie despre el, transformându-l, interpretându-l: și astfel devine el obiect de cunoaștere. Aparent, datul este atât cât avem o cunoaștere care începe și sfârșește cu el, aceasta fiind (doar) despre el. În fapt, există un moment, cel al *datului ca atare*, autonom față de orice întâmpinare a sa prin cunoaștere; dat (*nemijlocit*) nedevenit încă obiect de cunoaștere (ca *dat mijlocit*), dar expus acesteia. Am putea spune că el *este*; și atât. În termenii lui Florian: „Filosofic, singurul «început» lipsit de prejudecăți e: «avem obiecte de cunoscut, avem date»”¹⁷.

Momentul în cauză, cel al datului nemijlocit, pare a cuprinde totuși într-o unitate pozițiile de obiect și subiect (lume și conștiință, în cuvintele filosofului), chiar înainte ca acești termeni să fie uniți (cum ar spune Aristotel: să fie legați într-o judecată¹⁸) și să constituie întocmai relația unitară a unei cunoașterii. Este ca și cum, pe de o parte, filosofia ar avea din începutul său autonomie și distanță atât față de lume (obiect *dat*), cât și față de conștiință (subiect *dat*), într-o autarhie nedezmințită a sa față de (orice) dat și a acestuia față de ea, iar pe de altă parte, filosofia ar trebui să constate – paradoxal, chiar înainte de a-și începe discursul – că „a fi dat e a fi deosebit de altceva”¹⁹, mizând, astfel, pe însăși unitatea în diferență a lumii (obiectului dat) și conștiinței (subiectului dat). Oricum, filosofia are ca prim obiect al său datul, dar cel nedeterminat, original, neinterpretat, neutral, fiindcă acesta corespunde unei exigențe care vizează filosofia însăși în ceea-ce-este-ea: anume ca demersul său să pornească de la un „minimum de supoziții”²⁰; chiar dacă acest concept – de dat original – este aporetic, așa cum susține N. Hartmann (care folosește, pentru a indica aceasta, expresia „aporia datului”), citat de Florian²¹, și cum am constatat și noi mai devreme.

La scurt timp după ce a apărut „Problema datului”, filosoful publică, în memoria profesorului său de la Universitatea din Greifswald unde a studiat filosofia, Johannes Rehmke, un nou studiu despre dat: „Directivele unei filosofii

¹⁷ M. Florian, „Problema datului”, p. 248.

¹⁸ *Vide* Aristotel, *Despre interpretare*, traducere de Mircea Florian, în *Organon I*, București, Editura Științifică, 1957, 16a–17a □ pp. 205–213.

¹⁹ M. Florian, „Directivele unei filosofii autonome”, în *Opere alese*, ed. cit., p. 266.

²⁰ „Filosofia este o cercetare principială, o examinare neprevenită a temeiurilor, a «începutului»; ea elimină din punctul ei inițial orice prenoțiuni și prejudecăți. De aceea obiectul filosofiei e *datul ca atare*, datul care servește de substrat nu numai oricărei cunoașterii precise, dar și oricărei valorificări, oricărei credințe.” – M. Florian, „Problema datului”, în vol. *Opere alese*, ed. cit., p. 243.

²¹ *Ibidem*, p. 245.

autonome”. În acest nou context, Florian întărește ideea că filosofia are ca scop „înțelegerea desăvârșită a faptelor nemijlocit trăite, *deci a lumii și a vieții, așa cum sunt date direct*”.²² Lumea (obiectul) și viața (subiectul), prin urmare, *sunt date*, chiar în sensul datului nemijlocit, așa cum acesta a fost stabilit în primul studiu. Desigur, înțelegerea nemijlocirii originare a lumii și a vieții vine prin filosofie, fiindcă dacă aceasta le-ar înțelege altfel din capul locului, calificându-le ontologic, acordându-le o „natură”, ea și-ar submina principiul: de a accepta, în debutul său, „minimum de supoziții”, adică doar constatarea că „avem date”.

În studiul amintit, găsim și o interesantă aplicație a principiului tocmai formulat, în punerea la probă, în privința începutului filosofiei de la *datul* nemijlocit, chiar a *metafizicii* și a *teoriei cunoștinței*. Admițând că metafizica – mai veche sau mai nouă, a „obiectului” sau a „subiectului” – începe cu *ideea separației dintre realitate și aparență*, Florian ajunge la concluzia că această disciplină filosofică și-a trădat începutul, neluând „existența de fapt” ca dat, ci interpretând-o prin dualitatea realitate (imanență) – aparență (transcendență). Și chiar dacă a părut că privilegiază, într-o anumită măsură, realitatea, obiectul, ea a scos în prim-plan, ca „punct arhimedic”, *transcendentul* (în primă instanță, „calitate” a obiectului, dar, în fapt, identic acestuia). Punând la probă și teoria cunoștinței, filosoful constată că aceasta are ca formulă generală solipsismul, fiindcă ea consideră că totul poate fi redus la „conținutul de conștiință” și la „activitatea gândirii” (unui subiect), fără a ține seama de faptul că acestea nu ar avea niciun sens fără „existența de fapt”, fără „lume” (obiect). Este vorba și în acest caz despre un început „filosofic” care interpretează *datul*, limitându-l însă la condiția de *transcendental*. Concluzia acestei aplicații, care vizează metafizica și teoria cunoștinței deopotrivă în privința începutului lor autentic filosofic, este că „la început amândouă au drept scop să explice *lumea nemijlocit dată*, dar rezultatul cercetărilor lor este negarea acestei lumi. Căci explicația construită de ele se încheie cu desființarea obiectului de explicat.”²³

Surprinzător, soluția propusă de Florian, constatând eșecul metafizicii și al teoriei cunoașterii, așa cum acestea au fost practicate de-a lungul istoriei gândirii filosofice, este *filosofia pozitivă*. Dar nu cea din formula lui Auguste Comte, numită, în timp, pozitivism. Judecățile pe care se sprijină această originală filosofie pozitivă sunt: (1) caracterul de real nu este cuprins în *datul* originar, nemijlocit, nedeterminat; (2) doar filosofia are ca obiect acest „dat în genere” (nedeterminat, originar, neinterpretat, „neutral”), ea având ca primă sarcină tocmai identificarea unui criteriu de diferențiere între real și non-real; de aceea (trebuie să) găsim în filosofie noțiuni generale – precum: spațiu, timp, corp, suflet etc. – care exprimă universalul, tot atât de „nemijlocit dat” ca și particularul. Acceptând un fel de „realism” de tip aristotelic, Florian susține că universalul nu este separat de particular, ca o esență. Acest fapt însă trebuie dovedit de filosofie, nu asumat de la

²² M. Florian, „Directivele unei filosofii autonome”, p. 259.

²³ *Ibidem*, p. 269.

bun început de aceasta, atâta vreme cât ea trebuie să pornească de la datul în genere, cel neinterpretat.²⁴

Condiția primă a pozitivului din sistematica lui Bagdasar – *pozitivul este realul* (în opoziție cu himericul) – este problematizată, cum am observat, de Mircea Florian, din perspectiva ideii sale după care filosofia nu poate porni de la real, ci de la nedeterminat (ca fiind real sau non-real). Tocmai pe această bază a criticii sale privind identitatea datului cu realul (acceptată totuși în mediile pozitivistice și, într-o anumită măsură, de Auguste Comte și de Nicolae Bagdasar), în lucrările sale târzii (de exemplu, în *Recesivitatea ca structură a lumii*), el va pune în sens specii ale non-realului: irealul, idealul, suprarealul, care pot deveni obiect de discurs filosofic.²⁵

3. J.-L. Marion lucrează după regulile metodei fenomenologice, înțelegând fenomenul în manieră heideggeriană, ca fiind „ceea ce se arată în sine și plecând de la sine”, dar adăugând: „un fenomen nu se arată decât atât cât se donează – tot ceea ce se arată trebuie, pentru ca să ajungă aici, mai întâi să se doneze.”²⁶ Fenomenul este un dat care survine/se donează din/pe sine. Ceea ce presupune o reflecție asupra *sinelui fenomenului*, socotește filosoful. Căci ceea ce intră în orizontul fenomenalității vine din sine și suportă o transformare: devine ceva „determinat”, de exemplu, obiect de cunoaștere certă:

[...] o știință nu-și asigură certitudinea decât reducând lucrul în sine la obiect – la ceea ce privirea poate să-și obiectiveze față în față în deplină evidență. Obiectul apare cognoscibil fără rest prin definiție, pentru că nu mai reține din lucru nimic decât ceea ce poate fi cunoscut.²⁷

Dar ceea ce este el anterior dobândirii acestei calități, deși pare a fi fără o semnificație ontologică, deoarece cu o asemenea semnificație am pierde sinele însuși al acestuia, luându-l, apoi, ca fiind deja ceva, trebuie considerat *nedeterminat*.

De fapt, teoria lui Marion despre *fenomenele saturate* și despre *certitudinile negative* se bazează, am putea spune, pe ideea despre trei linii de transformare a

²⁴ „Pentru noi, *principlal, generalitatea, universalul, sunt tot așa de nemijlocit date ca și particularul*, nu însă ca o esență independentă, ci numai ca element în datul particular, ca parte integrantă a vieții. În această trăire totdeauna *directă și lucidă*, care nu pot fi despărțite, cum ne îndeamnă un intuiționism încărcat de presupuziții, stă superioritatea punctului nostru de vedere.” – *Ibidem*, p. 270.

²⁵ „Noul dualism (real – ireal, ideal, suprareal – n.m.) se înfățișează mai complex decât dualismele precedente, fiindcă primul termen, pe care îl considerăm dominant, fundamental circulă în două denumiri: realitate, existență, despre a căror deosebire vom vorbi mai jos, iar al doilea termen, non-realul, după noi recesiv, cuprinde elemente foarte variate: *irealul*, fictivul, imaginarul, *idealul* (valorile vitale, valorile de adevăr, bine, frumos), *suprarealul* (domeniul logic-matematic aplicabil deopotrivă la real, ireal, ideal).” – Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1984, p. 293.

²⁶ J.-L. Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. Ionuț Biliuță, Sibiu, Editura Deisis, 2003, p. 41.

²⁷ Idem, *Certitudini negative*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2013, pp. 10–11.

acestui sine al fenomenului, nedeterminat inițial, în funcție de intuiția care îi poate prinde, cuprinde sau surprinde donația (de *sine*); fără ca filosoful să fi formulat ca atare aceste linii de constituire fenomenală. Prima este trecerea sa totală în condiția fenomenală a ceea-ce-se-dă, se „donează”, chiar dacă intuiția (sau conceptul, semnificația) este depășită, în felul acesta fiind posibil *datul* fenomenal de tipul „fenomenului sărac în intuiție” (de exemplu, obiectele matematicii și ale logicii formale), sau cel al „fenomenului de drept comun”. A doua este trecerea sa supra-abundentă în condiție de donație (constituindu-se astfel ceea ce Marion numește „fenomen saturat”).²⁸ A treia este reprezentată de păstrarea sa – relativă, totuși – în condiție de nedeterminat, de termen negativ, mai bine spus, care poate fi recunoscut întocmai de conștiința cunoscătoare, devenind totuși un fel de „obiect”, dar pentru *certitudinile negative* (nu pozitive, propriu-zise, acceptabile metafizic, științific etc.). Ultimele două căi apar într-o legătură „genetică”, Marion lăsându-ne să înțelegem, uneori, că tocmai ceea ce din donația intuitivă a fenomenului saturat depășește intenția (sau conceptul sau semnificația) rămâne în condiția nedeterminatului, prin urmare, în cea a obiectului unei certitudini negative.

Termenii în care filosoful francez gândește fenomenul sunt cei ai filosofiei critice kantiene și ai fenomenologiei husserliene; dar ei sunt resemnificați în așa fel încât, prin noile lor funcții referențiale, spațiul fenomenalității să se lărgească, să cuprindă și ceea ce, potrivit condiționărilor acesteia stabilite în filosofia lui Husserl și, în parte, în cea a lui Heidegger, nu ar putea cuprinde.

Fenomenul, care are drept corespondent „teoretic” un concept esențial în fenomenologia originară husserliană, are „două fețe: apariția (de partea conștiinței) și ceea-ce-apare (de partea lucrului)”²⁹. Ceea ce înseamnă că lucrul și conștiința se află într-o unitate „armonică” în fenomen, într-un echilibru dinamic, dar, cumva, constant, care antrenează un echilibru asemănător între ceea ce se donează și intuiție. Dar saturația presupune tocmai ruperea acestui echilibru, din cauza unui surplus de donație, care nu poate fi „cuprins” de „conștiință”; donația, astfel, nu se mai află în echilibru cu intuiția, la fel și ceea-ce-apare cu apariția. Mai mult, sunt unele contexte în fenomenologia saturației a lui Marion în care donația/datul, identificată cu ceea-ce-apare conștiinței, este păstrată în condiția aceluia ceva diferit de ea și care, tocmai în virtutea acestei diferențe se dă/donează pe sine, dar, totodată, pare a-și păstra identitatea sa originară în însăși structura fenomenului. Căci: „[...] fenomenologia universalizează rezultatul cartesian: ea nu asigură *ego*-ul singur și pentru el însuși, ea certifică o întregă lume, pentru că ea nu o mai

²⁸ „Fenomenele se pot clasifica, după conținutul lor crescător în intuiție, în trei domenii fundamentale. a) Fenomene lipsite de intuiție sau sărace în intuiție. [...]. b) Fenomene de drept comun, a căror semnificație (vizată de intenție) poate primi în mod ideal un conținut intuitiv adecvat, dar care la prima vedere și în cea mai mare parte a timpului nu o obțin. [...]. c) Rămân, în fine, fenomenele saturate, pe care excesul de intuiție le scutește de constituirea obiectivă.” – Idem, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, pp. 85–86.

²⁹ Idem, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, p. 30.

reazemă pe gândire (gândindu-se), ci pe datul așa cum se dă/donează el (conștiinței).³⁰

Dar și într-o asemenea situație, ceea-ce-se-dă (intuiției) își păstrează originalitatea indiferent de tipurile de discurs filosofic care îl tematizează (oarecum, pe baza simplei sale „donații”).

Schema formală vizând structura fenomenului – apariție (conștiință) și ceea-ce-apare (lucrul) – este în acord cu întreaga teorie a constituirii fenomenale de la Husserl. Dar Marion trece dincolo de limitele acesteia; de fapt, interpretează relația dintre ceea-ce-apare și apariție, socotind că uneori ceea-ce-apare nu poate fi cuprins de apariție, adică de ceea ce se poate încadra, din ceea-ce-apare, în apariție. Conceptul de fenomen saturat este gândit, cum arătam mai sus, tocmai pe un asemenea temei. Ceea ce se obține astfel, în general vorbind, este o extindere a fenomenalității, în așa fel încât aceasta să cuprindă și tipurile de fenomene saturate, care corespund ele însele condițiilor de *dat/donație*. Și, asemenea oricărui alt tip de fenomen (sărace în intuiție, de drept comun etc.), ele au în structura sa atât lumea, cât și conștiința; cum, de altfel, ne apăreau lucrurile și la Mircea Florian. E drept, fenomenologul francez, în deosebire de acesta, folosește un „instrument” mai puternic și activează o întreagă tradiție filosofică pentru a-i îndreptăți „lucrarea”: cartezianismul prelungit în fenomenologie, cum am văzut în fragmentul citat mai sus, dar și kantianismul (pe segmentul său „epistemic”). Tocmai ideea de dat/donat – dar legată de cea a *sinelui* fenomenului – este cea care susține: (1) pe de o parte, critica „principiului tuturor principiilor” din paragraful 24, *Idei I*, lucrarea lui Husserl, potrivit căruia intuiția dă măsura fenomenului, ea îl așează pe direcția propriei sale constituirii³¹, Marion socotind că o asemenea limitare nu se justifică; (2) iar pe de altă parte, propunerea unui „nou principiu” al fenomenologiei: *Câtă reducere, atâta donație*.³²

Formula aceasta aduce, paradoxal, o probă în plus valabilității ideii lui Auguste Comte după care pozitivul este fenomenul, adică ceea ce apare; lăsând la o parte faptul că există o diferență radicală între aparatul conceptului al lui Marion și cel din *Cursul de filosofie pozitivă* a lui Comte. Ceea ce-se-dă *apare*; desigur, este fenomen, chiar și atunci când „apariția” corespunzătoare nu este percepția (observația). Important este că reducția, potrivit lui Marion, dă la o parte tot ceea ce, într-un fel sau altul, s-ar sustrage donației, adică fenomenalizării (aparențe, confuzii etc.), cu alte cuvinte, ceea ce ar suprapune *apariția* și *ceea-ce-apare* (acte diverse ale conștiinței și obiectul lor intențional). Reducția este intim legată de donație (ceea-ce-se-dă), deoarece „câtă reducere, atâta donație”. Comtean exprimat: câtă fenomenalizare (prin observație și raționament), atâta dat („pozitiv”). Dar din formula lui Marion mai putem înțelege că datul/donația este în funcție de reducție,

³⁰ *Ibidem*, p. 29.

³¹ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie. Tome Premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, I, traduit par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985, p. 78.

³² J.-L. Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, p. 26.

adică este condiționat/ă în trecerea la fenomenul propriu-zis. Într-un fel, sinele fenomenului, cel din care vine fenomenul însuși, rămâne indeterminat; putând oricând să se fenomenalizeze altfel decât a făcut-o. Există, prin urmare, un moment al nedeterminatului în însăși structura reductivă a donației marioniene.

Recunoașterea negativității sinelui fenomenului, a nedeterminatului, este o *certitudine negativă*, în perspectiva ideii lui Marion de extindere a fenomenalității; așadar, în alt context decât cel evocat mai devreme, chiar dacă această recunoaștere dezvăluie limitele sau neputințele conștiinței, mai întâi, de a transforma orice donație în dat fenomenal, apoi de a *cunoaște* într-un sens strict „pozitiv”.³³ Atunci când donația este supraabundentă, încât intuiția depășește intenția, sau intuiția directă depășește conceptul, fenomenul nu mai este unul obișnuit, un dat care se fenomenalizează și este cunoscut ca atare, ci, așa cum precizam mai sus, este un fenomen saturat. Oricum, și în acest caz, nedeterminatul originar poate trece în condiția determinatului ca dat fenomenal, cum am constatat și în cazul pozitivului din filosofia lui Comte, și în cel al datului neutru din dedomenologia lui Florian.

Obiectul certitudinii negative este exprimat de Marion prin termeni negativi: nedefinibilul, imposibilul, necondiționatul, imprevizibilul, chiar incompreensibilul etc. Ceea ce înseamnă că el nu se poate confunda cu obiectul „pozitiv” al cunoașterii comune, al celei științifice etc. Prin aceasta, este „actualizată” condiția a cincea sub care este gândit pozitivul, după sistematica lui Bagdasar, urmând îndeaproape ideile lui Comte („pozitiv”, pentru filosofia care este destinată organizării cunoașterii, în contrast cu „negativ”, referitor la filosofia destinată distrugerii acesteia), dar numai în privința diferenței formale dintre tipurile de discurs care privesc datul (la Comte, filosofia pozitivă vs. metafizica și teologia; la Marion, filosofia certitudinilor negative vs. cunoașterea comună și cea științifică). În ultimă instanță, condiția în cauză (a cincea din sistematică) nu este întocmai satisfăcută în ceea ce privește conținutul conceptelor de pozitiv și negativ. Chiar dacă certitudinile negative – croind limite ale posibilităților noastre de cunoaștere – aparțin și ele sferei certitudinii.

Extinderea fenomenalității pentru a cuprinde fenomenologia saturației, cum spune Marion însuși despre referirile sale la fenomenul saturat, indică o schimbare de „tehnică” fenomenologică, în ciuda indicațiilor stricte de metodă formulate de Husserl în sensul identității filosofice a metodei sale transcendental-fenomenologice. Schimbarea vizează în primul rând constituirea fenomenului, scoțând la iveală limitele reducăției fenomenologice, în varianta husserliană și în cea heideggeriană. Tocmai de aceea, Marion va justifica posibilitatea unei „reducții erotice”, care continuă reducăția transcendentală (epistemică și ontologică), în sensul „descrierii” a-

³³ „Putem astfel ajunge la o știință nu doar prin certitudine pozitivă obiectivând natura unui lucru până atunci necunoscut, ci și, dacă această afirmare se dovedește cu neputință de atins, prin certitudinea negativă a faptului că fie lucrul însuși, fie condiția noastră finită, face experiența imposibilă și răspunsul de necunoscut.” – Idem, *Certitudini negative*, p. 15.

donatului (subiectul donației, cel care o primește) nu ca subiect de cunoaștere, ci ca „subiect” al iubirii.³⁴ Și în această nouă situație proprie „subiectului iubirii”, se păstrează un sens de nedeterminat: chiar acesta este mobilul structurării reducăției erotice și al ivirii acestui subiect (al iubirii), care nu mai caută certitudinea (existenței sale), pe care a găsit-o sau o poate oricând găsi, ci asigurarea că este iubit și că el însuși iubește.

§ 4. CONCLUZII

Istoria relațiilor dintre metafizică și teoria cunoștinței este reconstruită de Bagdasar, în lucrarea sa *Teoria cunoștinței*, prin prezentarea celor mai importante (semnificative filosofic) concepții despre cunoștință din istoria filosofiei, de la cele venind din perioada filosofiei presocratice, până la cele aparținând filosofiei contemporane. De altfel, lucrarea la care mă refer este alcătuită din astfel de prezentări fidele ale acestor concepții, iar în structura fiecărei prezentări are valabilitate un fel de regulă de metodă, care vizează statutul ontologic al obiectului cunoașterii. Din acest punct de vedere, putem vorbi de un *realism* constitutiv concepției despre cunoaștere a lui Bagdasar, care ar putea fi desprins din șirul de prezentări critice ale concepțiilor din istoria teoriei cunoașterii. Autorul precizează în fiecare caz în parte conținutul de idei, limitele și instanțele critice care au vizat o anumită concepție în epoca sa ori mai târziu, dar și propriile obiecții față de aceasta. În fiecare capitol, autorul scoate în evidență, în partea finală, „foloasele”, „serviciile” concepției prezentate, judecate din perspectiva relațiilor acesteia cu știința (cunoașterea socotită de el veritabilă) și, desigur, cu gândirea filosofică. Neuitând să probeze ideea de la început: nu se poate ajunge la metafizică fără să fie angajată, de la bun început, o teorie a cunoștinței.

Din prezentarea celor două filosofii contemporane privind datul – aparținând lui Mircea Florian și lui Jean-Luc Marion – putem înțelege că ideea despre relația de condiționare reciprocă a metafizicii și a teoriei cunoștinței nu exprimă doar reprezentarea situației celor două discipline în spațiul metafilosofic, ci angajează probleme veritabile ale filosofiei, cum ar fi natura obiectului cunoașterii, căile fenomenalizării datului intuiției empirice, posibilitatea dobândirii adevărului, experiențele posibile pentru aceasta, ipostazele realului etc. Diferența de model de filosofare dintre teoria datului a lui Florian și teoria fenomenelor saturate și a certitudinilor negative propusă de Marion a constituit motivul principal pentru care am hotărât să le prezint, în scopul de a arăta valabilitatea condiționată a judecății lui Bagdasar privind relațiile dintre metafizică și teoria cunoștinței, în fapt, de a indica o cale care duce și către posibile interpretări opuse acestei judecăți. A contat, desigur, și sensul metafizic de *nedeterminat* pe care îl are *datul* în ambele contexte,

³⁴ *Vide Idem, Fenomenul erosului*, trad. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2004, cap. I, „Despre o reducăție radicală”, ed. cit., pp. 37–72.

așa cum acesta apare, de fapt, și la Auguste Comte, în ciuda unui fel de anti-cognitivism, practicat, de fapt, de toți acești filosofi, în ipostaza unui discurs care admite suspendarea acestui sens, dacă nu anularea sa (în manieră postulatorie).

Prima concluzie a demersului de față, vizând felul în care concepem *datul*, este ideea că *judcățile asupra datului devin pre-judcăți ale unor concepții filosofice*, după cum a fost ilustrat prin pozitivism, dedomenologie și fenomenologia saturației și a certitudinilor negative. Totodată, concepțiile în cauză reformulează probleme semnificative ale filosofiei, cum ar fi aceea a nedeterminatului, în legătură cu care filosofia însăși a prins ființă, constituindu-se ca un discurs autonom.

Cea de-a doua concluzie ar fi că, în ciuda celor afirmate de la început de Nicolae Bagdasar, anume că orice metafizică este condiționată de o teorie a cunoștinței, aplicația sa la pozitivismul lui Auguste Comte a scos la iveală faptul că *metafizica pune sub condiție teoria cunoștinței, obiectul acesteia având, originar, un sens de nedeterminat*. La fel se întâmplă, în această privință, și în celelalte două filosofii asupra *datului* prezentate în lucrarea de față, cea a lui Florian și cea a lui Marion. Atunci când conceptul de nedeterminat este preluat ca atare – ca un nume care are deja o semnificație clară și distinctă – demersul asupra lui, fie metafizic, fie de teorie a cunoștinței, fie de „filosofie pozitivă”, transformă *judcățile* care îi dau conținutul propriu-zis conceptual într-o mulțime de *prejudcăți*. Comte, cumva, acceptă de la sine o asemenea transformare. Florian și Marion, însă, o acceptă printr-o atitudine critic-interpretativă, condiționând nedeterminatul însuși, așa cum este firesc pentru orice demers filosofic (aș adăuga: critic).

A treia concluzie, de nuanță istorică, se referă la faptul că probleme originare ale unor reconstrucții filosofice semnificative sunt preluate, în diverse perioade ale istoriei filosofiei, în modalități diferite, prin *tehnici de filosofare noi*. Cred că sub condiția înnoirii tehnicilor de filosofare se află mișcarea gândului filosofic, de fapt, a filosofiei ca experimentare continuă a puterilor gândului nostru de a se lua pe sine întotdeauna în relație (necesară) cu „lumea”. Nicolae Bagdasar ilustrează această reprezentare a filosofiei în capitolele *Teoriei cunoștinței*. În lucrarea de față, a fost întărit acest sens – cumva, metafilosofic – prin punerea în discuție a pozitivismului și a celor două construcții filosofice despre *dat* (adică despre „pozitiv”, în termenii lui Auguste Comte), aparținând unor filosofi contemporani (Mircea Florian și Jean-Luc Marion), care au lucrat cu modele filosofice diferite atât între ele, cât și în comparație cu pozitivismul de origine comteană.

BIBLIOGRAFIE

- Aristotel, *Despre interpretare*, traducere de Mircea Florian, în *Organon I*, București, Editura Științifică, 1957.
- Bagdasar, Nicolae, *Teoria cunoștinței*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1995.
- Bagdasar, Nicolae, *Istoria filosofiei românești*, București, Editura Eminescu, 1984.
- Cernica, Viorel, *Fenomenul și nimicul. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, București, Editura Paideia, 2005; cap. II.3. „Proiectul fenomenist – A. Comte”, pp. 105–121.

- Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive* (1^{re} et 2^e leçon), Paris, Librairie Larousse, 1936.
- Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positif. Ordre et Progrès*, Paris, Société Positiviste International, 1923.
- Florian, Mircea, „Problema datului”, în vol. *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943; republicat în vol. *Opere alese*, București, Editura Academiei Române, 2006.
- Florian, Mircea, „Directivele unei filosofii autonome”, în vol. *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943; republicat în vol. *Opere alese*, București, Editura Academiei Române, 2006.
- Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1984.
- Florian, Mircea, *Filosofie generală*, București, Editura Garamond Internațional, 1995.
- Guțu, Gheorghe, *Dicționar latin-român. Ediție revăzută*, București, Editura Humanitas, 2007 (pentru art. *positus*).
- Husserl, Ed., *Idées directrices pour une phénoménologie. Tome Premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, I, traduit par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985.
- Kant, Imm., *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura IRI, 1994.
- Khodoss, Florence, „Introduction” (2012), în Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, (1^{re} et 2^e leçon), Paris, Librairie Larousse, 1936; http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/comte_khodoss.pdf; accesat: 20 mai 2021.
- Marion, J.-L., *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. Ionuț Biliuță, Sibiu, Editura Deisis, 2003.
- Marion, J.-L., *Fenomenul erosului*, trad. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2004.
- Marion, J.-L., *Vizibilul și revelatul – teologie, metafizică și fenomenologie*, trad. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2007.
- Marion, J.-L., *Certitudini negative*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2013.
- Mill, J.-St., *Auguste Comte et le positivisme*, Paris, Felix Alcan, 1885.