

**MIRCEA MALIȚA, *APA, FOCUL ȘI JOCUL.*  
*METAFORA, O NOUĂ FILOSOFIE A REALULUI,*  
București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații  
Internaționale, 2014**

**Ana BAZAC<sup>1</sup>**

**ABSTRACT**

It is a review of Mircea Malița's book about the fruitfulness of intellectual history studies centered on the relevant metaphors of the modern historical moments of science and philosophy.

Există două obiective principale în acest volum: de a evidenția rolul euristic al metaforei în gândirea științifică și filosofică modernă și de a descrie-demonstra *pattern*-ul metaforic dominant în jurul căruia s-au conturat cercetări relevante ale făuririi lumii moderne.

Este interesant că sunt numite metafore de tip diferit. Unele sunt legate de funcționarea societății – și de imaginile despre această funcționare – în timp ce altele privesc mintea, cunoașterea, știința. În ultimă instanță, ele toate se integrează într-o concepție coerentă a societății moderne.

Este, firește, o interpretare a sensurilor metaforelor în cadrul unor *eseuri* ce realizează zboruri de pasăre deasupra a ceea ce constituie corpusul gândirii științifice și filosofice europene. Ca urmare, ele sunt dense în idei, iar datorită corelațiilor între aspecte cel puțin aparent diferite, cartea se citește nu doar cu plăcere ci și cu folos: chiar de către specialiști.

De fapt, de ce nu ar citi specialiștii asemenea pagini? Ele nu sunt rezolvări delimitate ale unor probleme particulare, dar sunt abordări *epistemologice* – destul de rare, și nu doar în perioadele în care ele au fost scrise și publicate – și, cumva mai ales, *semnalări ale unor schimbări de situație* (ce invită la schimbări de optică) în starea științelor și ale filosofiei. Iar aceste schimbări sunt și mai rar abordate în cercetarea aplicată.

Iar dacă științele (cel puțin în forma acreditată, academică) se ocupă, fiecare, de domeniul lor și nu au drept interes reflecțiile *meta*, deci epistemologia, în egală măsură este important ca deschiderile – evidențiate și în aceste eseuri – să intre în conștiința comună. Într-adevăr, cele mai

---

<sup>1</sup> Profesor (Universitatea Politehnica București), Divizia de Logică, Metodologie și Filosofia Științei, Comitetul Român pentru Istoria și Filosofia Științei și Tehnicii, Academia Română.

multe din textele prezentate au fost publicate în reviste de cultură: ele sunt, deci, articole de *popularizare*. Dar această apartenență este înalt nobilă: deoarece spiritul raționalist, științific, critic, reflexiv, *trebuie să fie*, și nu doar într-o „desuetă” perspectivă iluministă, cât mai aproape de beneficiarii științei, tehnicii și filosofiei, dacă – este evident – acești beneficiari nu sunt exteriori procesului de creație culturală. Dimpotrivă, ei îi sunt *participanți*<sup>2</sup>. Iar Mircea Malița este aici în aceeași linie cu marii popularizatori ai perspectivei libere și îndrăznețe asupra lumii: Carl Sagan, contemporan cu scrierea majorității capitolelor, sau Richard Dawkins<sup>3</sup> cu celelalte.

Astfel încât caracterul de eseu al majorității textelor nu supără: deoarece este vorba de un mod de a face eseuri „de sus în jos, de la cultură spre joacă și grație, precum și spre cititorul mai puțin avizat”, și nu „de la ignoranță spre cultură”<sup>4</sup>. Autorul aruncă asupra cititorului o avalanșă de nume, localizări și momente din cultură și simți că se bucură că își va forța cititorii să citească *a novo* sau să revadă pagini despre toate acestea. Și tocmai această *bucurie*, acest *entuziasm* sunt semnul *vocației* fără de care nu există scriere autentică pentru oameni.

Dar este interesantă reunirea ca atare a articolelor. Nu este o simplă colectare în senectute a unor lucrări ce altfel s-ar fi pierdut, ci o legare a lor sub semnul poziției *paradigmatică* a metaforei în gândirea științifică și filosofică: și *la începutul*, și *în cursul*, și *la sfârșitul* cercetărilor. În acest sens, nu știi dacă formularea titlului de către editor este foarte potrivită: căci metafora nu este în nici un caz o „nouă” filosofie a realului. Metafora a cuprins în ea multe filosofii, și de la originile civilizației. Totuși volumul are o tentă filosofică: prin perspectiva critică asupra ideilor înlănțuite simplu și convingător, prin obiectivul epistemologic și prin maniera cumva fenomenologică de a *scoate la lumină* sensurile conceptelor și dialectica discontinuității în continuitate. Căci metafora este, pentru autorul

<sup>2</sup> Isabelle, Peschard, “Participation of the Public in Science: Towards a New Kind of Scientific Practice”, *Human Affairs*, Special Issue ‘Action and Practice Theory’, edited by Theodore R. Schatzski, vol. 17, no. 2, Dec. 2007, pp. 138-153.

<sup>3</sup> Richard Dawkins, *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, London, Allen Lane, The Penguin Press, 1998.

<sup>4</sup> Constantin Noica, „Modelul Cantemir în cultura noastră sau memoriu către Cel de Sus asupra situației spiritului în cele trei țări românești”, în Constantin Noica, *Despre lăutărism*, București, Humanitas, 2007, pp. 33.

volumului, tocmai temeiul comun al *formei*, al *mijlocului* (limba), al *conținutului* teoriilor științifice și filosofice și al *Weltanschauung*-urilor.

Concret, este vorba despre o istorie intelectuală prin intermediul *metaforelor formative*. Ce înseamnă acest ultim termen? Că forma este o cauză imaterială a lucrurilor, ca în teoria lui Aristotel, și că metaforele ca tipare de abordare sau „programe de cercetare” (Feyerabend) pot face inteligibile elementele comune dintr-o întreagă serie de teorii: este *ca și cum* metafora ar fi forma în care sunt turnate eforturile de cunoaștere dintr-o anumită perioadă.

Astfel, nu s-ar fi putut ca evul modern să nu fie pus sub metafora *ceasornicului*<sup>5</sup>. Lumea ca *mecanism* a fost locul comun al științei moderne ce a statuat *cunoașterea* ca rezultat al *experienței* (deci mai degrabă prin raționamentul inductiv) și, în același timp, ca rezultat al rațiunii bine controlate (deci mai degrabă prin raționamentul deductiv). Ca urmare, toate lucrurile există prin funcționarea lor după *legi*: naturale, excluzând orice „spirit”, și măsurabile, calculabile; și doar astfel dovedite și infailibile. Inclusiv corpul omului, și chiar sufletul, sunt ca niște *mașini* ce permit detectarea mișcărilor și pornirilor cu ajutorul acelorași mijloace. Iar dacă e așa, metafora *ceasornicului* poate fi prelungită și asupra *gândirii* modelate de calcul și simboluri logice și, mai mult, asupra întregului caracter *artificial* al comportamentului uman chiar, și în orice caz, al creațiilor sale.

Cealaltă metaforă fondatoare a modernității este *lumina*. Ea semnifică, desigur, lumina *rațiunii* împotriva ignoranței și superstițiilor și lumina *educației raționaliste* drept condiție a ieșirii din „minorat” (Kant): și este, cum se știe, emblema secolului al XVIII-lea european, iluminist. Dar lumina modernă este, pe de o parte, o continuare a luminii-simbol al perfecțiunii în mistica medievală, iar pe de altă parte, o negație a acesteia, deoarece rațiunea nu mai slujește revelația ci își urmează propria logică.

Iar în acest caz, metafora nu mai e suficientă, sau mai degrabă sugerează întrebări dincolo de ea: legate de *validitatea* rațiunii, ca și de *aria* aplicării ei în științe, dincolo de cele *hard*. De la părintele empirismului modern, Locke, care a negat caracterul înnăscut al ideilor, la Condillac cu a sa metaforă a statuii ce acoperă determinarea deplină a rațiunii de către simțuri, a avut loc și o reducere a rațiunii la datele furnizate de simțuri și

---

<sup>5</sup> Vezi o analiză istorică, Jacques le Goff, *Pentru un alt ev mediu: valori umaniste în cultura și civilizația evului mediu* (1978), vol. 1, Traducere de Maria Carpov, București, Editura Meridiane, 1986, subcapitolul „În evul mediu: timpul bisericii și timpul negustorului”, pp. 91-116.

astfel, la o paradoxală detronare a rațiunii drept instrument suprem al cunoașterii umane. De aceea, la Hume certitudinea cunoștințelor raționale este exclusă. Dar Kant a reușit, pe de o parte, să restabilească această certitudine – de fapt, mecanismul trecerii de la experiență la rațiunea validă – prin categoriile apriorice din mintea noastră în care și în funcție de care se potrivesc datele experienței și apoi sunt supuse judecăților.

Metaforele *minții* ne trimit la sensibilitatea oamenilor față de lărgimea, adâncimea și capacitatea spiritului nostru. Astfel, *mintea ca vas* se referă la conținutul de idei, dar – cum vasul este finit – și ideile noastre sunt limitate. De asemenea, ideile sunt – autorul inferă din „constrângerile ce provin din forma sau structura minții” (p. 75) – limitate și de baza „materială” și, aș adăuga, de contextele/experiențele individului. Dar formă sunt și conceptele apriorice kantiene, spațiul și timpul în care intră datele percepției. Metafora evidențiază, astfel, caracterul *activ* al minții, ciocnirea și întrepătrunderea datelor din afară și a celor dinăuntru.

Metafora minții ca vas este superioară metaforei *minte – oglindă*, deoarece aceasta din urmă reflectă doar și, deși reflectarea este indefinită, ea este pasivă și superficială (oglinzii nu reține imaginile) și nu transmite nici o formă datelor din afară, după cum este neselectivă. Totuși metafora oglinzii evidențiază originea cunoașterii și gândirii în vedere și vizual: „din *the*, a privi, avem teoria (dar și teatrul), din *eido* (văd) vine știința (*eidesis*), ideea (*idea*) și imaginea (*eidolon*)” (p. 86). Mitul peșterii al lui Platon este o metaforă vizuală și întregul spirit grecesc tradus în latină (de fapt, este vorba despre aceeași situație istorică) apare ca provenind din caverna (*specus*) care este „loc de pândă și observație” (*ibidem*) de unde se văd lucrurile: de aceea și oglinda este *speculum*. Și de aceea „în folclorul tuturor popoarelor, spargerea oglinzii e semn de rău augur” (p. 87).

Metafora oglinzii arată că: 1) realitatea este obiectivă și 2) gândirea este o manipulare de simboluri ce au noimă deoarece corespund cu ceea ce este în lume. Firește că metafora oglinzii ne face conștienți de diferența dintre oglindire și lucruri: nu doar „dialectica naturii” a lui Engels a atras atenția asupra necesității de a nu confunda imaginea cu obiectul (p. 88), ci și Kant, atunci când a lucrat în paradigma ne-suprapunerii perfecte a ceea ce cunoaștem, empiric și rațional, cu realitatea: reprezentările și conceptele noastre nu sunt identice „lucrului în sine”.

O altă metaforă este *mintea ca atelier* („suntem departe de pasivitatea oglinzii și de indiferența vasului”, p. 82): în care prelucrarea are loc pe baza unui *proiect*, dar, datorită mijloacelor și materialelor precare,

îndeplinită prin *improvizație*. Chiar instrumentele minții sunt cunoscute numai empiric, în urma folosirii lor. Totuși – și aceasta este interpretarea standard a proșpețimii și, astfel, a potențialității minții (autorul sugerează asta prin modelul autenticității la Heidegger) – tocmai improvizația pentru realizarea unui obiectiv este mai creatoare decât simpla copiere a algoritmilor. „Cvasiautomatismul dominant” (p. 81) trebuie privit cu justă măsură și pus la locul său. În acest sens, și gândirea mitică (Claude Lévi-Strauss) și cea inginerescă, abstractă și formalizată, sunt la fel de necesare și, de fapt, complementare. Colecția de date existente deja în minte, oricât de disparate – și între care pot fi realizate indiferent ce legături – nu trebuie disprețuită atunci când are loc focalizarea „inginerescă” asupra obiectivului. Mai mult: e necesară unirea obiectivului concret cu datele existente în minte. Altfel, modelele, schemele și formele din minte – căci și acestea sunt date – rămân abstracte. Abstractul este lipsa de semnificații concrete.

*Limbaajul* însuși al descrierilor și explicațiilor este, mereu, profund metaforic. Observațiile asupra unor lucruri prea puțin cunoscute sau înțelese sunt transpuse automat de către locutor – căci metaforele sunt instrumente ale comunicării – într-un registru mai cunoscut, familiar, iar rezultatul este mai bogat, deși nu precis (dar tocmai imprecizia este deschisă bogăției de semnificații), deoarece transpunerea evidențiază și elementele cunoscute în registrul familiar și sensurile apărute din expresiile metaforice despre lucrurile abia sesizate. *Conceptul*, *imaginea concretă* și *semnul* sunt instrumente ale limbajului prin care are loc structurarea – ordonarea rațională – datelor nestructurate ca simple rezultate ale experienței, transformarea lor în *cunoștințe* ce pot fi înțelese deoarece sunt legate de „obiecte” intenționate a fi cunoscute (Husserl).

Trei metafore secundare – adică prezente în întreaga istorie, și nu doar în cea modernă – sunt cele ale *teatrului*, *jocului* și *lupului*, dar acestea privesc (poate în afară de a doua) mai puțin cunoașterea, cât societatea. După cum o metaforă care este celebră în legătură cu societatea – *neantul* modern – este descrisă și ca parte necesară din paradigma modernă a cunoașterii.

De la Blaise Pascal apare, în îndoiala asupra certitudinilor date și de experiență și de rațiune, o echivalare a *tot-ului* cu *nimicul*: totul înșeală, nu cunoaștem *nimic*. În sensul că omul cunoaște lumea numai prin erorile făcute de el, cunoștințele nefiind deloc „clare și precise”, cum prezuma Descartes că pot fi. Tot-ul este la fel de misterios ca și nimicul: Dumnezeu

permite, într-adevăr, o dezvoltare infinită a cunoașterii, există chiar și metoda „geometrică” ce demonstrează, dar omul este atât de mic încât această micime – manifestată prin filtrul sentimentelor, inclusiv prin persuasiune – este ceea ce dă cunoștințele<sup>6</sup>. De aceea, dacă omul acționează în cele mai multe cazuri pe baze incerte, înseamnă că e la fel de legitimă credința ca și cunoașterea științifică<sup>7</sup>. Și, într-adevăr, dacă științele vor să abordeze lucrurile, dar o fac – pe atunci, în orice caz – sub aspectul cantității și măsurării care, oricât de precise, nu acoperă bogăția tot-ului, nu este oare justificată maniera „neștiințifică” dar integratoare? Întrebarea sugerată de Pascal a avut în față întreaga istorie fragmentată a științelor în secolul al XIX-lea și în cea mai mare parte a celui XX – ce păreau să „dea dreptate” prezumției religiei, dar odată cu maturizarea științelor și interpluri și trans-disciplinaritatea perspectiva integratoare este realizată pe un plan mult mai consistent și fructuos.

Metafora nimicului – discutate în carte într-o manieră ce leagă imaginile din teoriile sociale moderne de stadiile cunoașterii moderne – este „incompatibilă cu metafora ceasului și cu metafora luminii raționale” (p. 117), în aceea că este „antirațională”, „neagă și distruge sensul” (*ibidem*).

Există, apoi, o relevare a locului *calculatorului* în societatea și gândirea modernă tocmai prin metaforele sale: creier electronic, gândire mecanică, raționament automat, mașină deductivă sau inferențială, inteligență artificială (p. 125). Aceste metafore permit o cunoaștere mai bună a computerului, după cum punerea epocii actuale sub semnul său, ca o paradigmă, arată înlocuirea paradigmei ceasornic din secolul al XVIII-lea și a paradigmei mașină/foc din secolul al XIX-lea. Informațiile despre evoluția tipurilor de calculatoare și despre procedeele și programele lor (pp. 128-134) se continuă cu semnalarea riscurilor date de computere (în lumina „riscurilor metaforei”) și a limitelor lor.

Urmează trei metafore ce redau caracterul dinamic nu doar al epocii, ci și al cunoașterii:

- *râul*, cu semnificațiile sale de năvalnic și efort, de ritm și continuitate (pp. 216-233);

<sup>6</sup> Blaise Pascal, *Réflexions sur la géométrie en général: De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (1657-1658), [http://fr.wikisource.org/wiki/De\\_l%27esprit\\_g%C3%A9om%C3%A9trique\\_et\\_de\\_l%27art\\_de\\_persuader](http://fr.wikisource.org/wiki/De_l%27esprit_g%C3%A9om%C3%A9trique_et_de_l%27art_de_persuader).

<sup>7</sup> Acesta este „pariul lui Pascal” cu privire la existența lui Dumnezeu, Pascal, *Pensées* (1669/1711), Paris, Audin, 1949, p. 195.

- *organismul*, dat de către viu și cunoașterea sa dar aplicat în interpretarea societății, și transpus în *sistem* și teoria sistemelor; „revoluția organistă” neagă modelul ceasului și al mașinii (p. 165) și promovează explicația de la nivelul superior – viu – spre cel neviu; după cum în planul științelor sociale metafora organistă este legată de și de excluderea transformărilor majore și de ideea limitelor; în sfârșit, perspectiva organistă și, apoi, sistemică „nu a reușit să fie operațională, elaborând metode 'riguroase' de captare a 'întregului'” (p. 167);
- *jocul*.

O concretizare a tipului de analiză preferat de autor este asupra metaforei *focului*: de la Prometeu la prima revoluție industrială și dezvoltarea raporturilor între tehnică și știință, și apoi, la modelul termodinamicii, ca și la, pe de o parte, un mesaj pesimist al metaforei legat de entropie (pp. 204-207), iar pe de altă parte, un mesaj deschis prin legătura între entropie și informație (pp. 210-215).

Metafora este, desigur, un fel special de comparație. Autorul amintește tipurile sau momentele metaforei pentru a evidenția semnificațiile ei: prima explicație este natura *substitutivă* (Aristotel: „leul Ahile”), a doua este cea *comparativă*, de analogie, ultima este *interacționistă*, ce duce la îmbogățirea sensurilor lucrurilor și, deci, la o cunoaștere mai aprofundată.

De ce focalizarea pe metaforă este atât de importantă? Deoarece 1) ea poate reprezenta „cunoștințe incerte, inexacte sau vagi” (p. 74), 2) ea evidențiază „corespondențele epistemologice, adică posibilitatea transformării unor cunoștințe despre referentul sursă (vasul) în cunoștință despre referentul țintă (mintea)” (p. 78), pe baza presupunerii că referentul sursă este cunoscut, în timp ce celălalt – nu; 3) „orice metaforă bună sugerează un model” (p. 87), și 4) există mereu o *complementaritate* a metaforelor (despre aceleași lucruri, desigur): deoarece fiecare metaforă arată un aspect și trimite la o anumită legare a lucrurilor și interpretare, și numai împreună – chiar criticându-se și depășindu-se – stau ele mai aproape de realitate. Această ultimă idee ne poate trimite la o teză destul de dezbătută, aceea a complementarității școlilor filosofice. De asemenea, 5) metafora relevă un aspect de multe ori uitat: caracterul *politetic* al conceptelor, faptul că aceleași concepte au sensuri diferite, chiar dacă asemănătoare prin „aerul de familie”, la capetele

comunicării, adică în folosință<sup>8</sup>. Oricum, 6) metaforele explică sensurile multiple, bogăția conceptelor: acestea „sunt înconjurate de cimitire de metafore” (p. 137).

Volumul se încheie cu discursul de recepție prezentat în toamna lui 2009 în Aula Academiei Române: *Opuși inseparabili în gândirea românească*. Oximoronul reflectă, cum știm, o veche tradiție filosofică, aceea a unității ce, inevitabil, cuprinde și antagonisme. Totuși, dezvoltarea științelor europene pe baza logicii aristotelice a conturat și tradiția – mai puternică, din moment ce este mai aproape de noi – susținerii unuia dintre conceptele, teoriile, variantele posibile într-un sistem și a negării sau, în cel mai bun caz, trecerii în plan îndepărtat a celuilalt concept etc.

Dar tot științele au dus, atunci când s-au maturizat suficient pentru a se deschide spre întrebări asupra contradicțiilor lăuntrice, la depășirea tradiției oximoronice. Pascal observase înaintea acestei maturizări că principiile pe care se bazează *l'esprit de finesse* sunt infinite, deoarece lumea însăși are n dimensiuni, iar sesizarea lor cere mai mult decât formalizarea seacă a *esprit de géométrie* conturat în spațiul dat de un număr redus de principii: legarea lucrurilor, intuiții și imagini non-conformiste față de academismele existente, negarea ca parte a sistemelor.

Deci opușii sunt *integrabili* și *integrați*, iar aceasta are loc:

- în logica ce admite terțul, deci în logica non-chrispiană a *contradicțiilor* (Grigore C. Moisil),
- în fizica modernă a naturii duale a luminii – și de corpuscul și de undă – și a relativității,
- ca și în fizica modernă a energiei, ce evidențiază unitatea dialectică a *antagonismelor*: a actualizării și potențializării (vezi totuși Aristotel), a omogenizării și heterogenizării, a simetriei și asimetriei, a echilibrului și dezechilibrului (Ștefan Lupașcu),
- în economia ecologică a lui Nicholas Georgescu-Roegen;
- ca și în filosofia *antinomică* a lui Lucian Blaga în care cunoașterea, după ce științele și teoriile – totdeauna edificate pe temeiul logicii terțului exclus – se confruntă cu fenomene ce le contrazic, se auto-depășește printr-o

<sup>8</sup> Raymond Boudon, *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1990.



stare „dogmatică” ce acceptă și are nevoie tocmai de o nouă logică a includerii contradicției. (Este o perioadă asemănătoare destructurărilor „științei normale” și a revoluțiilor științifice<sup>9</sup>);

- ca în logica dialectică a lui Athanase Joja și
- ca în filosofia lui Constantin Noica, și
- ca în filosofia *contrariilor* aflați într-o relație de necesitate (Mircea Florian).

Doar astfel se apropie cunoașterea umană de lume: este „metoda cuplurilor opuse” (p. 327) cărora trebuie să le sesizăm „simultaneitatea funciară”.

---

<sup>9</sup> Vezi Ana Bazac, “Lucian Blaga and Thomas Kuhn: The Dogmatic Aeon and the Essential Tension”, *Noesis*, XXXVII, 2012, pp. 23-36.