

## STUDII ÎN HERMENEUTICA PRE-JUDICATIVĂ ȘI MEONTOLOGIE. Vol. 8

## STUDIES IN PRE-JUDICATIVE HERMENEUTICS AND MEONTOLOGY. Vol. 8

**Viorel Cernica** este doctor în filosofie și specialist în *Istoria filosofiei, Hermeneutica filosofică a culturii, Logica și fenomenologia judecății, Hermeneutica pre-judicativă, Fenomenologie franceză, Filosofie românească*.

A publicat o serie de monografii, capitole în volume colective și articole de specialitate pe teme aparținând domeniilor menționate. Este profesor universitar în cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București și cercetător afiliat al Institutului de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române.



STUDII ÎN HERMENEUTICA  
PRE-JUDICATIVĂ ȘI MEONTOLOGIE  
Vol. 8

STUDIES IN PRE-JUDICATIVE  
HERMENEUTICS AND MEONTOLOGY  
Vol. 8

---

Viorel CERNICA (coordonator)



EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI  
BUCHAREST UNIVERSITY PRESS

**Editura Universității din București – Bucharest University Press  
folosește sistemul de peer review dublu anonim.**

Coperta: EUB-BUP

Tehnoredactor: EUB-BUP

Imagine (foto) copertă:

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/435874?showOnly=openAccess&ft=cezanne&offset=0&rpp=40&pos=11>

---

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie = Studies in the pre-judicative hermeneutics and meontology / coord.: Viorel Cernica. –**

București : Editura Universității din București, 2016 –  
vol.

ISBN 978-606-16-0777-8

**Vol. 8.** - 2023. – Conține bibliografie. – ISBN 978-606-16-1453-0

I. Cernica, Viorel (coord.)

1

---

© EUB – BUP pentru prezenta versiune

---

<https://editura-unibuc.ro/>

B-dul Mihail Kogălniceanu 36-46, Cămin A (curtea Facultății de Drept), Corp A, Intrarea A,  
etaj 1-2, Sector 5, București, România; tel.: + (4) 0726 390 815

e-mail: [editura@g.unibuc.ro](mailto:editura@g.unibuc.ro)

Librărie online: <https://editura-unibuc.ro/magazin/>

Centru de vânzare: Bd. Schitu Măgureanu, nr. 9, parter  
(holul Facultății de Sociologie și Asistență Socială);  
tel. + (4) 021 305 37 03

---

# CUPRINS

---

Cornel-Florin MORARU	
De la „automate“ homerice și inteligența artificială. Schița unei genealogii .....	7
Sorin CREȚU	
The Advent of AGI .....	51
Vasile VISOȚCHI	
Parmenides and the Ontological Difference .....	151
Ștefan BÂRZU	
Anti-retorica. O apologie pentru sofiști .....	195
Remus BREAZU	
Schopenhauer și problematica deconstituirii .....	213
Marius Bogdan CORBU	
Creștinismul lui Gianni Vattimo și Fabrizio De Andre. În memoria profesorului Gianni Vattimo .....	229
Cristina CRISTEA	
Conceptul de experiență și identitatea narativă a sinelui .....	249
Viorel CERNICA	
Despre o aporie identitară: „Eu sunt non-ființă“ .....	267



Cornel-Florin MORARU<sup>1</sup>

## DE LA „AUTOMATELE” HOMERICE ȘI INTELIGENȚA ARTIFICIALĂ. SCHIȚA UNEI GENEALOGII

---

**ABSTRACT:** The aim of the present study is to trace how the fascination about automation has arisen in the history of Western thought since the archaic period of Greek thinking. In order to achieve this aim, we will determine the genealogical context in which the myths and philosophical ideas concerning ancient automata were formed starting from the Homeric texts, and we will highlight the points of continuity and discontinuity between these myths or ideas and the whole “mythology” formed around contemporary artificial intelligence. Following the path of ancient thought, we will show that the idea of artificial intelligence developed in an artistic conceptual context and that the contemporary scientific vision of artificial intelligence stems from a de-naturation of mathematical logos in the context of the emergence of modern computers, which have taken over more and more of man’s spiritual tasks.

**KEYWORDS:** artificial intelligence, automata, homer, meontology, Homerus, ancient philosophy.

---

<sup>1</sup> Universitatea din București/ Universitatea Națională de Arte din București (email: cornel.moraru@unarte.org). Lucrare finanțată de proiectul de cercetare UEFISCDI PN-III-P1-1.1-TE-2021-0439, “Be You” (A fi tu însuți în era rețelelor sociale – o abordare a esteticii autenticității din perspectiva ontologiei virtuale), TE 64, 12/05/2022.

Problema inteligenței artificiale pare a fi subiectul „fierbinte” al ultimilor ani, punând stăpânire nu doar asupra conferințelor și simpozioanelor de specialitate, ci și asupra primelor pagini ale ziarelor. Pare că, o dată cu noile descoperiri din domeniu, pășim într-o nouă epocă a omenirii, în care anumite comportamente, considerate până nu de mult a face parte din repertoriul exclusiv al omului, devin manifeste în mod concret și în cazul mașinăriiilor de diverse tipuri, de la telefoanele noastre „inteligente”, până la mașinile autonome pe care le conducem sau, mai bine spus, care acum ne conduc către diversele noastre destinații cotidiene.

Mai mult decât atât, există algoritmi care pot juca șah, care pot rezolva probleme de logică sau de matematică, însă, în mod surprinzător, există și algoritmi care pot crea obiecte cu caracter estetic, pot imagina scenarii de film sau pot scrie romane și poezii. Cu alte cuvinte, inteligența artificială poate îndeplini atât sarcini care, în mod tradițional, erau atribuite rațiunii umane, cât și sarcini care țineau mai degrabă de zona afectivității (cum sunt artele), deși putem intui chiar și fără o pregătire în domeniu că algoritmi care le efectuează nu au nici rațiune, nici afectivitate în sensul propriu al cuvântului.

Această constatare ne pune într-o situație foarte ofertantă din punct de vedere filosofic, deoarece readuce în discuție o problemă pe care gândirea antică a interogat-o cu asupra de măsură, anume problema imitației. Chiar testul „standard” pentru inteligența artificială, anume testul Turing, implică faptul că un algoritm poate fi considerat inteligent atunci când, în interacțiune cu el, un agent uman nu poate spune dacă se află în fața unei persoane sau a unui algoritm. Cu alte cuvinte, un algoritm este inteligent dacă și numai dacă *imită* o activitate umană până la indistinție, cel puțin la nivelul aparențelor, astfel încât să creeze *iluzia* prezenței umane.

Dar ideea de iluzie (gr. *απάτη*) este cuvântul folosit în chiar prima reflecție despre artă din istorie pentru a descrie efectul artei



asupra minții umane<sup>2</sup>, în timp ce μίμησις este cuvântul folosit în mod aproape exclusiv până la începutul modernității pentru a face referire la felul de-a fi al operelor de artă și la aspectele fundamentale ale procesului de creație și receptare a artei. Pare că, într-un mod cu totul straniu, discuția privitoare la inteligența artificială din contemporaneitate ne obligă să tematizăm o serie de concepte folosite în întreaga istorie a filosofiei pentru a gândi arta sau, într-un sens mai general, meșteșugul. Chiar dacă omul contemporan nu este conștient de acest lucru, genealogia în care ceva de genul inteligenței artificiale a putut să apară, să fie înțeleasă și să fie adoptată în cultura occidentală este una artistică în sens larg, nu științifică. Chiar denumirea de „artificial” face trimitere în mod direct către artă, către produsele meșteșugului uman în genere, și stă mărturie pentru un fapt istoric pe care ar trebui să-l conștientizăm și să-l tematizăm în întreaga sa bogăție de semnificații: faptul că, în cultura occidentală, știința s-a dezvoltat încă de la începuturi pe terenul artei. Artă este fenomenul originar care, prin nevoile sale de înțelegere a realității în vederea imitării sau perfecționării acesteia, a dat naștere științei ca atitudine derivată față de lume<sup>3</sup>.

Printr-o astfel de afirmație nu vrem însă să negăm dimensiunea științifică a informaticii actuale, ci doar să argumentăm că înțelegerea acesteia, ca fenomen cultural și ca factor ce influențează chiar existența umană contemporană, necesită un cadru conceptual specific gândirii despre artă. Acest lucru nu este deloc întâmplător, de vreme ce acel domeniu pe care l-am numi astăzi „automatică”, adică știința preocupată de studiul metodelor și mijloacelor de a

---

<sup>2</sup> Empedocles, DK B, 23

<sup>3</sup> Această teză a fost argumentată mai pe larg în altă parte (v. Cornel-Florin Moraru, *Turnura științifică a esteticii contemporane. Studii de avangardă în domeniile neuroștiințelor și inteligenței artificiale*, București, Eikon, 2022, pp. 39-80).

efectua procesele tehnice fără implicare umană, era gândit în Antichitatea greacă mai degrabă în sfera artei (τέχνη) decât în cea a științei (ἐπιστήμη). Chiar denumirea acestei științe provine dintr-un termen grecesc asociat artei, anume αὐτόματον. Personajele mitologice cărora li se atribuie capacitatea de a crea sculpturi sau artefacte automatizate (αὐτόματα) sunt în special Hephaistos, zeul tehnicii artistice, și Dedal, artistul arhetipal al mitologiei grecești. Artefactele automatizate ale acestora, despre care se scrie încă începând cu *Iliada* și *Odiseea*, au fascinat mințile poezilor, filosofilor și oamenilor de știință antici, de la Platon și Aristotel, până la „mecaniciștii” din perioada Antichității târzii. Ele sunt „strămoșii” culturali ai inteligenței artificiale contemporane și, în același timp, „punctul de fugă” către care eforturile informaticienilor s-au îndreptat în mod conștient sau nu de-a lungul timpului.

Scopul studiului de față este acela de a urmări modul în care această fascinație pentru automatizare a luat naștere în istoria gândirii occidentale încă din perioada arhaică a gândirii grecești. În vederea împlinirii acestui scop, vom determina contextul genealogic în care s-au format miturile și ideile filosofice privitoare la automatele antice și vom sublinia punctele de continuitate și de discontinuitate dintre aceste mituri sau idei și întreaga „mitologie” formată în jurul inteligenței artificiale contemporane. Cum s-a ajuns de la „automatele” însuflețite produse de Hephaistos la algoritmi actuali care produc artă? Care este constelația conceptuală care a format idealul inteligenței „artificiale” în cultura europeană? Care este principiul după care această constelație este ordonată? În fine, care sunt motivele pentru care inteligența artificială a fost adoptată cu atâta entuziasm în societatea contemporană? Acestea sunt întrebările pornind de la care vom încerca să determinăm genealogia care a făcut posibilă inteligența artificială.

## 1. Libertatea prin automatizare și idealul inteligenței artificiale

Privind cu atenție discursul contemporan despre inteligența artificială, putem observa că în spatele acestei idei se află, de fapt, un ideal cultural care ghidează eforturile științifice și tehnologice actuale: idealul unor artefacte care își îndeplinesc menirea în mod automat, cu de la sine putere și din proprie inițiativă, fără intervenția efectivă a omului. Acest ideal nu este însă unul teoretic, ci unul practic, în slujba cărui sunt puse, într-adevăr, multe eforturi de tip teoretic. Îndeplinirea automată a menirii ustensilelor este urmărită în vederea cunoașterii dezinteresate, ci mai degrabă în vederea eliberării ființării umane de sub stăpânirea lumii cotidiene, ale cărei sarcini adesea o copleșesc și o abat de la urmărirea acelor scopuri care definesc condiția umană – arta, cunoașterea, „viața bună” în genere, gândită în sensul aristotelic de ideal etic. Cu alte cuvinte scopul (declarat sau nu) al inteligenței artificiale este tocmai „libertatea prin automatizare”, adică eliberarea ființării umane în vederea împlinirii propriei ființe cu ajutorul tehnologiei.

Cu toate acestea, în vederea îndeplinirii acestui scop, nu este suficient ca tehnologia bazată pe inteligența artificială să rezolve mecanic niște probleme, ci ea trebuie să imite și o parte din comportamentele care țin de inteligența specific umană. În măsura în care și sarcinile cotidiene necesită, în îndeplinirea lor, un anumit tip de inteligență (fie ea practică, poietică sau de alt tip), îndeplinirea lor automată necesită, la rândul său, un fel de surrogat algoritmic al inteligenței. Acesta este motivul pentru care inteligența artificială este, în chiar esența ei, mimetică. În vederea eliberării ființării umane întru împlinirea propriei ființe, inteligența artificială trebuie să emuleze cât de mult posibil comportamentele inteligente ale acesteia.

În această emulație se profilează însă și un pericol, indicat ca atare în literatura de specialitate contemporană, anume delegarea către inteligența artificială și a sarcinilor spirituale, nu doar a celor

ce țin de gospodărirea lumii cotidiene. Avem deja algoritmi care asistă și sintetizează cunoașterea umană, precum și algoritmi care produc obiecte cu caracter artistic. Printr-o astfel de externalizare a exercitării funcțiilor spirituale, întreaga raportare la existență se poate schimba în așa fel încât să zădărnicească orice acces la împlinirea propriei ființe. Acest pericol nu este însă unul nou, ci el este constant reînnoit cu fiecare tentativă de integrare a unei tehnologii în viața umană. Bunăoară, chiar Platon atrăgea atenția asupra unui pericol similar în dialogul *Phaidros*, atunci când observa că scrisul transformă amintirea în consemnare<sup>4</sup>, zădărniciind astfel tocmai accesul la lumea ideilor, a căror recuperare (eminamente retrospectivă) se făcea prin amintire (ἀνάμνησις). Zădărniciind reamintirea ideilor, scrisul ar fi zădărnicit chiar accesul la cunoașterea autentică și, prin urmare, împlinirea menirii prin excelență a omului, anume atingerea înțelepciunii prin cunoaștere.

În contextul discuției despre inteligența artificială, același pericol este reînnoit. Ca și tehnologia scrisului, tehnologia bazată pe inteligența artificială este un φάρμακον, un „farmec” exercitat asupra omului, care îl poate devia de la țelul său, înstrăinându-l de propria ființă. „Viața bună”, ca viață dedicată contemplării (θεωρία), ar putea fi confundată „ca prin farmec” cu lipsa de activitate, cu o existență astenică, lipsită de miză, în care totul, inclusiv nevoile spirituale și răspunsul la întrebările existențiale, ni se oferă „pe tavă”, cu ajutorul algoritmilor inteligenți. Ca și în cazul scrisului, delegarea sarcinilor spirituale tehnologiei ar duce la *iluzia* cunoașterii, nu la o cunoaștere autentică. Atâta timp cât inteligența artificială emulează inteligența umană și preia din funcțiile spirituale ale acesteia, există continuu pericolul de-naturării relației cu sine, cu alții și cu lumea în sensul auto-iluzionării.

---

<sup>4</sup> Platon, *Phaidros*, 274c-275b.

Pentru a înțelege însă mai bine acest pericol, trebuie să vedem care este originea lui și cum s-a impus el încă din textele fondatoare ale culturii europene. Coborând în istorie cât ne permit mărturiile scrise, putem observa că farmecul despre care vorbim a fost însă împlântat în idealul libertății prin automatizare încă din vremuri homerice, când zeii erau desemnați ca fiind „cei ce lesne viețuiesc” (θεοὶ ὄεῖα ζῶοντες)<sup>5</sup>. Această lesniciune este facilitată de faptul că, în înaltul Olimpului, ei nu sunt atinși de griji, greutate și moarte. În vederea împlinirii idealului existenței divine, sarcinile cotidiene ale zeilor erau preluate de celebrele αὐτόματα create de Hephaistos<sup>6</sup>, printre care se numărau tripoduri ce se puteau mișca la comandă, furnale care lucrau în mod automat și slujnice care se deplasau, vorbeau și gândeau precum oamenii, adică prin propria lor voință.

Așa stând lucrurile, observăm că, în chiar modelul homeric al existenței divine, eliberarea de grijile sarcinilor cotidiene era efectuată (și) datorită artefactelor „automate” a căror descriere se apropie uneori foarte mult de ceea ce astăzi am numi inteligență artificială. De aceea, nu este întâmplător că, atunci când Aristotel vorbește despre „automate” în *Politica*, el face trimitere către legendele homerice, punând în același timp în lumină diferența dintre existența umană și cea divină. Tematizând problema relației dintre stăpâni și sclavi<sup>7</sup>, el afirmă că „dacă fiecare instrument și-ar putea îndeplini lucrarea la comandă sau printr-un simț anticipativ (προαισθανόμενον) [...] meșterii nu ar mai avea nevoie de ajutoare și nici stăpânii de sclavi”. Existența alături de aceste automate ar fi ușoară, apropiată de idealul „vieții ușoare” divine.

---

<sup>5</sup> *Iliada*, VI, 138; *Odiseea*, V, 122; *Odiseea*, IV, 805.

<sup>6</sup> *Iliada*, XVIII, 372-377; *Iliada*, XVIII, 410-420.

<sup>7</sup> Aristotel, *Politica*, 1253b.

Trebuie însă să observăm că, în sensul vizat de Homer, zeii nu erau ῥεῖα ζώοντες doar în ceea ce privește activitățile cotidiene, ci existența lor, în integralitatea ei, era lipsită de griji și ușoară. Parte a condiției divine era ca „lucrurile să meargă ușor”, existența să curgă fără a întâmpina piedici sau pericole și faptele lor să fie duse la îndeplinire fără efort. Ei sunt o „audiență divină”<sup>8</sup>, a căror implicare în faptele oamenilor este dictată de preferințe personale, nu de o miză existențială<sup>9</sup>. Ca niște spectatori (θεωροί) activi ai unei piese de teatru participativ, ei asistă și regizează cursul evenimentelor, câteodată se implică direct, dar existența lor nu este afectată de deznodământul războiului pe care-l orchestrează.

Acest ideal homeric al vieții divine a modelat întreaga cultură filosofică greacă. Înțeleptul ca spectator al lumii, contemplarea dezinteresată a fenomenelor (θεωρία), idealul stoic al înțeleptului care nu se lasă afectat de evenimentele exterioare, toate aceste idei filosofice sunt, de fapt, încercări de „aducere pe pământ” a acelei „vieți ușoare” divine din înaltul Olimpului. Având acestea în minte, putem observa și faptul că sursa îndepărtată a noțiunii de „viață bună” (εὖ ζῆν) din etica aristotelică, care constituie, alături de făptuirea bună (εὖ πράττειν), o componentă esențială a fericirii (εὐδαιμονία)<sup>10</sup>, provine tot din idealul vieții divine homerice. În coordonate aristotelice, chiar dacă viața bună nu este neapărat și o

<sup>8</sup> Jasper Griffin, „The Divine Audience and the Religion of the Iliad” in *The Classical Quarterly*, Vol. 28, No. 1 (1978), pp. 1-22

<sup>9</sup> „A god, even a god who 'lives at ease', feels passionate emotions as he watches his favourites on earth in triumph or defeat. We have already seen the 'pity' they feel for their sufferings; no less common is anger (...) the eternal gods suffer and rejoice because of their involvement with men, who pass away like the leaves and are gone (Ibidem, pp. 15-16).

<sup>10</sup> „Asupra numelui, desigur, aproape toți sunt de acord. Căci atât cei mulți cât și cei rafinați îl numesc fericire și consideră că a trăi bine și a făptui bine sunt același lucru cu fericirea” (Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1095a).

viață ușoară, este acel mod de a trăi cel mai apropiat de existența divină. Pentru Aristotel, „fericirea se întinde cât se întinde și contemplarea”<sup>11</sup>, iar limitele fericirii sunt limitele contemplării. Dar există niște condiții necesare ce trebuie îndeplinite pentru a putea contempla, care țin toate de gospodărirea sarcinilor cotidiene ce asigură „sănătatea, hrana și cele necesare vieții”<sup>12</sup>.

Toate acestea nu pot fi însă dobândite decât în societate, omul fiind prin definiție o viețuitoare socială. Prin urmare, minusurile societății umane se reflectă și în modul în care se poate ajunge la o „viață bună”, adică la fericire. Cu alte cuvinte, diferența dintre societatea divină imaginată de Homer pe muntele Olimp și societatea umană dă și diferența dintre „viața ușoară” și „viața bună”. Aristotel ne lasă să înțelegem că, într-o societate în care „suveicile vor țese singure și plectrele vor cânta singure”<sup>13</sup>, adică într-o societate automatizată, omul va fi eliberat de sarcinile cotidiene și va putea trăi mai ușor în fericire și contemplare.

Vedem astfel că idealul „libertății prin automatizare” era legat în Grecia antică de transformarea existenței umane într-una similară cu cea divină. El este principiul după care „viața bună” se transformă în „viață ușoară” în sens homeric. Chiar dacă idealul vieții contemporane nu este același cu idealul homeric, nu putem să nu observăm că „libertatea prin automatizare” este încă principiul ce stă la baza dezvoltării tehnologiilor bazate pe inteligență artificială. Dar, deși aparent un ideal etic, libertatea ține mai degrabă de domeniul conceptelor meontologice, deoarece este un concept „absolut”, ce nu poate fi gândit ca atare, ci trebuie ipostaziat într-un anumit context.

---

<sup>11</sup> ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία (*ibidem*, 1178b).

<sup>12</sup> *Ibidem*, 1178b-1179a.

<sup>13</sup> Aristotel, *Politica*, 1253b.

La fel ca și ideile „supra-ființiale” platonice (Unu, Bine, Frumos etc.), libertatea nu se lasă contemplată „în sine”, ci doar într-un anumit context, fie acesta societatea ca întreg, spațiul interior al conștiinței sau altul. Vorbim despre libertate socială, libertate de gândire sau de exprimare și despre multe alte specii ale libertății, dar niciodată nu vorbim despre libertate în genere. Prin urmare, ne putem aștepta că ceea ce diferențiază idealul libertății prin automatizare de la Homer de cel contemporan este chiar contextul acestuia de ipostaziere. Punând în lumină cu claritate conceptele care „dau carne” acestui ideal, genealogia sa, putem să înțelegem mai bine ce s-a câștigat și ce s-a pierdut în contemporaneitate, precum și care este modul în care integrarea tehnologiilor bazate pe inteligență artificială în viața noastră ne schimbă la nivel existențial.

## **2. Conceptul homeric de $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\nu$**

Conceptul central pentru înțelegerea modului în care zeii homerici puteau trăi o „viață ușoară”, este cel de  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\nu$ , a cărui etimologie ne trimite la putința de a acționa din proprie inițiativă sau cu voință proprie. În termenii filosofiei moderne, un  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\nu$  este un artefact produs pentru a avea propria intenționalitate, propria-i conștiință și propria capacitate de voi să îndeplinească anumite scopuri. Cu toate acestea, dacă am merge pe această cale, accesul la sensul homeric al  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\nu$ -ului ar fi blocat încă de la început, deoarece gândirea homerică nu cunoștea noțiuni care să poată fi traduse cu exactitate în termeni de „intenționalitate”, „conștiință”, „voință” sau „scop”. De fapt, după toate indiciile, lumea homerică



nu avea conturată foarte bine ideea de sine și nici ideea de suflet sau de minte<sup>14</sup>, noțiuni esențiale pentru a gândi conceptele enumerate.

Prin urmare, dacă este să gândim în termeni proprii homerici aceste ἀυτόματα, ele sunt legate în mod intim de ideea de μένος. Același radical care a dat în latină *mens* și în limba română „minte” răsună în acest concept homeric, însă cu sens mult mai bine conturat din anumite puncte de vedere. Μέμος se referă un fel de „hotărâre” sau „determinare” pe care cineva o are atunci când își pune în minte să înfăptuiască o anumită acțiune și, totodată, la energia sau impulsul ce îi oferă acestuia putere de a acționa. Ca și noțiunile de „hotărâre” și „determinare”, μέμος „nu este în primul rând forță fizică, sau un organ permanent al vieții mentale”<sup>15</sup>, ci mai degrabă o „stare de spirit”<sup>16</sup>, o „senzație stranie în mădulare”<sup>17</sup>, un fel de agilitate neobișnuită, pusă în scopul îndeplinirii sarcinilor pe care le urmărim<sup>18</sup>. Într-o altă interpretare, μέμος este un fel de „capacitate a minții de acționa”<sup>19</sup> care nu funcționează autonom, ci „îndeplinește funcțiile către care este direcționată de alte facultăți ale sufletului”<sup>20</sup>. Ea este, totodată, „în strânsă legătură cu procesele fizice”<sup>21</sup>, neputând fi desprinsă de acestea. Ca „senzație stranie în mădulare” și totodată determinare, μέμος este undeva la confluența dintre ceea ce am numi astăzi „corp” și „conștiință”.

---

<sup>14</sup> Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, translated by T.G. Rosenmeyer, Oxford, Oxford University Press, 1948, p. 8.

<sup>15</sup> E.R. Dodds, *Grecii și Iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleșu, Prefață de Petru Creția, Iași, Polirom, 1998, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>18</sup> *Iliada*, XIII, 61; XIII, 75; V, 122; XVII, 211.

<sup>19</sup> Annette Tefeteller Dale, *Méμος in Early Greek*, Montreal, McGill University, 1984, p. 59 (Teză de doctorat).

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

În măsura în care Homer nu distinge cu claritate între organele fizice și cele ale sufletului<sup>22</sup> (ceea ce mai târziu aveau să capete numele de „capacități ale sufletului” sau „facultăți”), μένος precedă orice distincție dintre cele două. Ea ține de modul în care se manifestă conștiința întrupată, care lucrează prin trup și pune trupul la lucru. De aceea, μένος vine „la pachet” cu o senzație stranie în membre, cu o agilitate neobișnuită a trupului. Tocmai de aceea, dacă ar fi să traducem μένος în limba română, probabil că cel mai indicat ar fi cuvântul „vlagă”, care inițial nu se referea doar la forța fizică, ci la capacitatea, fizică și mentală totodată, de a realiza ceva.

Un alt aspect important al sensului lui μένος este acela că el, deși ține de activitatea individului în lume prin intermediul corpului, este cel mai adesea „insuflat” de zei<sup>23</sup>. Zeii sunt cei ce dau eroilor homerici acea „vlagă”, vigoare sau surplus de energie vitală necesar pentru a îndeplini sarcini uimitor de dificile, suflând efectiv μένος asupra lor, punându-le acest μένος în piept sau transmițându-l cu ajutorul unui băț<sup>24</sup>. Cu toate acestea, există locuri în care μένος poate fi transmis prin vorbirea bine meșteșugită. Având în vedere faptul că, în universul homeric, darul vorbirii însuși este dat de zei, putem spune că, „sursa” μένος-ului este divinitatea, care are și capacitatea de a „împărți” în mod arbitrar acest μένος oamenilor.

Totodată însă, vloga despre care vorbim nu este ceva de care au parte doar oamenii, ci se vorbește despre μένος-ul animalelor (în special al cailor pe câmpul de luptă)<sup>25</sup> și, de asemenea, despre un μένος al fenomenelor și ființării naturale. Vântul<sup>26</sup>, soarele<sup>27</sup>,

<sup>22</sup> Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, p. 15.

<sup>23</sup> E.R. Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 19.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Iliada*, XVII, 426-458; XVII, 742-746; XXIII, 524-525; XXIII, 467-468 etc.

<sup>26</sup> *Iliada*, V, 524-525; *Odiseea*, V, 478.

<sup>27</sup> *Iliada*, XXIII, 190-191; *Odiseea*, X, 159-160.

râurile<sup>28</sup>, focul<sup>29</sup>, toate acestea sunt gândite ca având „vlagă” la fel ca oamenii. Chiar și ustensilele au μένος. Într-o formula standard, când o sulită își lovește ținta sau o ratează, ea mai tremură sub impulsul forței cu care a fost aruncată, ca și când „ar dori” să-și continue drumul, până când „vлага ei se scurge sub sila lui Ares”<sup>30</sup> și sulita se oprește complet. Vedem astfel că μένος este un fel de „suflare divină” prezentă în orice lucru astfel încât el să își poată îndeplini menirea.

Acest ultim aspect este important pentru cercetarea noastră, deoarece el ne dă caracteristica originală ce definește „automatele” lui Hephaistos. Ele au insuflat acest μένος și îl întrețin singure (αὐτός), astfel încât să aibă puterea de a funcționa fără asistența cuiva. Autonomia lor este dată de această „vlagă” pe care ele o dețin și o întrețin pe timpul funcționării. Aici nu este vorba despre inteligență în sensul actual al cuvântului, ci de ceva mai subtil, o experiență non-judicativă care străbate la nivel pre-judicativ întreaga gândire homerică și face ca, într-un fel, întreaga natură și artefactele făcute de om să fie caracterizate de un straniu tip de „vlagă” care le asigură existența și îndeplinirea menirii, un fel de *apetență întru făptuire* care le oferă acestora un scop propriu, dar și mijloacele de a-l îndeplini.

În cazul automatelor divine produse de Hephaistos, această vlagă se manifestă la mai multe niveluri de complexitate și împreună cu alte caracteristici similare comportamentelor umane. Avem foale care funcționează la comanda zeului și își reglează singure viteza<sup>31</sup>, porțile cerului care se deschid la comanda Herei<sup>32</sup>, dar și tripoduri care puteau intra și ieși din proprie inițiativă în locul de

---

<sup>28</sup> *Iliada*, XII, 17-19

<sup>29</sup> *Iliada*, XXIII, 237-238; VI, 182; XVII, 565; XXIII, 177; *Odiseea*, XI, 219-221.

<sup>30</sup> *Iliada*, XVI, 613; XVII, 529.

<sup>31</sup> *Iliada*, XVIII, 468-474.

<sup>32</sup> *Iliada*, V, 748-752; VIII, 392-396.

întâlnire al zeilor olimpieni<sup>33</sup>. Fiecare dintre acestea, fie că funcționau la comandă, fie că își îndeplineau sarcina din proprie inițiativă, aveau un μένος propriu insuflat de zeu în timpul procesului tehnic.

Există însă și automate mai complicate în universul homeric, cum ar fi navele feniciene care navighează cu propriul cuget (φορήν)<sup>34</sup> și cunosc „gândurile și cugetul oamenilor” (ἀντὰ ἴσασι νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν)<sup>35</sup>. În acest context, este bine de spus că φορήν desemnează pentru Homer „organul” deliberării și sediul dispozițiilor afective de tip contemplativ, cum ar fi plăcerea intelectuală sau estetică<sup>36</sup>, adică acele dispoziții care nu sunt emoții în sensul etimologic (*ex-motio*) și nu sunt orientate către exterior. Φορήν are însă și un sens concret, care desemnează zona corporală situată în zona pieptului și abdomenului, unde erau plasate de Homer atât organele fizice cât și cele ale sufletului. De aceea, putem spune că φορήν este ceva de genul unui spațiu deliberativ și, totodată, un simț al interiorității întrupate. Prin intermediul său se face pentru prima oară separația dintre interioritate (ca spațiu deliberativ al discursivității) și exterioritate (ca spațiu al acțiunii).

Pe de altă parte însă, pentru ca orice discursivitate și deliberare să fie posibilă, această separație între interioritate și exterioritate trebuie să fie deja instituită încă dinainte de orice deliberare. De aceea, φορήν nu este neapărat un spațiu discursiv, ci acea deschidere originară a afectivității întrupate care face posibilă orice discursivitate și totodată împletește la nivel existențial discursul cu o anumită situație afectivă. În termenii fenomenologiei contemporane, φορήν este un fel de *cogito tacit* care face posibilă orice gândire și orice deliberare discursivă, care poziționează omul în lume și deschide pentru

---

<sup>33</sup> *Iliada*, 18-373-379.

<sup>34</sup> *Odiseea*, VIII, 556.

<sup>35</sup> *Odiseea*, VIII, 559

<sup>36</sup> Annette Tefeteller Dale, *Mémos in Early Greek*, p. 57.

prima spațiul interiorității în care acel λόγος interior al gândirii se poate desfășura. Prin urmare, ca și în cazul μένος-ului, φρήν desemnează ceva ce se află la confluența corpului cu sufletului, diferența constând însă în faptul că, de această dată, φρήν este un „organ” al omului, nu oferit de zei. Este drept că zeii pot insufla idei în acest spațiu deliberativ, sau pot înclina balanța deliberării într-o parte sau în alta, însă φρήν, ca spațiu deliberativ, este prin excelență *al individului uman*.

Interesant este faptul că și automatele homerice sunt imaginate ca având un astfel de spațiu deliberativ, ceea ce face ca posedarea de φρήν să fie o altă caracteristică fundamentală a acestora, caracteristică ce trebuie adăugată pe lângă vlagă (μέμος). Este însă important de observat că Homer nu descrie navele feniciene ca având inteligență, ci mai degrabă un anumit „simț al interiorității orientat spre decizie” care le permite să cunoască gândurile și starea afectivă a oamenilor, dar le permite și să se conducă singure. Acest „simț deliberativ” ține de un fel de situație în lume prin care propria corporalitate este con-simțită și pusă în relație cu alteritatea lumii în genere. Este vorba de simțul, eminentamente pre-discursiv, ce ne permite să răspundem la evenimentele prin care trecem, într-un mod ce deschide afectivitatea către discursivitate și deliberare în vederea găsirii modalității optime de a acționa. Faptul că deliberarea are loc în φρήν, înseamnă că acest spațiu este deja deschis atunci când variantele de acțiune se formează, iar deschiderea aceasta este una afectivă.

Cel mai bun exemplu de astfel de deschidere afectivă ce conturează un spațiu al deliberării în care se formează variante de acțiune ce sunt cântărite în mod discursiv găsim chiar la începutul Iliadei, când Ahile, cuprins de ἄχος, de mânie sau de „năduf”, cumpănește dacă să îl ucidă pe Agamamnon sau nu<sup>37</sup>. Sursa

---

<sup>37</sup> *Iliada*, I, 188-215

deschiderii acestui spațiu deliberativ este tocmai mânia lui Ahile, care creează un sentiment interior de dubiu (διάνδιχα μερμήριξεν) privitor la ce cale de acțiune să aleagă. Exact în momentul în care acesta decide să scoată sabia, Athena intervine în această deliberare internă a lui Ahile și îl oprește de la a face un act necugetat.

Ei bine, faptul că navele automate sunt și ele imaginate ca având φρήν nu înseamnă că ele au conștiință sau capacitatea de a gândit, ci mai degrabă „flerul” de a alege calea pe care să meargă. Aici este vorba despre un *cogito tacit* care le permite să navigheze prin lume și să „vadă” intențiile oamenilor, așa cum propria noastră corporalitate ne permite, la un nivel pre-discursiv, să navigăm prin lume și să ne dăm seama de gândurile și sentimentele semenilor noștri, fără mijlocirea discursivității.

Cel mai complex exemplu de automate din poemele homerice rămân însă slujnicele de aur ale lui Hephaistos<sup>38</sup>, care, pe lângă φρήν, au și νόος (νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν). Acestea sunt descrise ca fiind asemănătoare fetelor vii (ζῶησι εἰουκυῖαι), posedând vorbire (αὐδή), forță (σθένος) și cunoaștere a menirii date de zeii nemuritori (ἀθανάτων δὲ θεῶν ἄπο ἔργα ἴσασιν). Dar, deși în filosofia clasică grecească, νόος este tradus cu „intelență” sau „minte”, nici aici nu putem spune că avem de-a face cu intelență în sensul actual al cuvântului. Νόος la Homer încă nu desemna mintea, acest sens fiind o prelucrare filosofică a cuvântului grecesc, începută încă din perioada presocratică și sistematizată de Platon și Aristotel. El se referea mai degrabă la un fel de „percepție mentală, care trebuie diferențiată de percepția pur senzorială, pe de o parte, dar și de raționare, de cealaltă parte”<sup>39</sup>. Din această perspectivă, νόος oferă o viziune de ansamblu asupra situației în care cineva este pus, iar νοεῖν este procesul prin care o astfel de viziune este dobândită,

<sup>38</sup> *Iliada*, XVIII, 417-420,

<sup>39</sup> Annette Tefeteller Dale, *Mévoç in Early Greek*, p. 47.

proces care însă nu este eminent discursiv, ca raționamentul, ci mai de grabă intuitiv („vizual” într-un anume sens specific). Lucrurile stau astfel deoarece „νόος este organul imaginilor (mentale, *n.n.*) clare”<sup>40</sup>, acel organ care oferă o intuiție clară asupra situației existențiale. El nu este limitat însă la prezent, ci se poate extinde și asupra viitorului, atunci când este vorba de a planifica ceva. Într-o astfel de situație, νόος reține τέλος-ul acțiunii, de scopul ei, și, tocmai de aceea, adesea este asociat de Homer cu ιδεῖν, verb care înseamnă atât a vedea, cât și a cunoaște. Așadar, putem spune că avem de-a face cu un fel de cunoaștere exprimată prin o „vedere mentală clară”, vedere care însă nu trebuie asociată doar cu simțul văzului, ci mai degrabă constituie un fel de „al șaselea simț, care pătrunde mai adânc în natura obiectelor decât celelalte simțuri”<sup>41</sup>. În aceste condiții, νόος este un fel de „simț al naturii lucrurilor”, care pătrunde dincolo de aparențe în ceea-ce-este-de-fapt un lucru.

Gândit astfel, νόος-ul este cea de-a treia caracteristică fundamentală a automatelor. Ce este și mai important însă la acest fragment, este faptul că, o dată cu apariția νόος-ului, apare și ideea de vorbire (αὐδή), dar și cea de imitare a vieții. Percepția mentală care pătrunde în natura lucrurilor oferă și posibilitatea vorbirii în toate configurațiile acesteia, dintre care cele mai importante pentru noi sunt λόγος și μῦθος. Discursivitatea în genere, fie ea „logică” sau „mitică” este posibilă datorită acestor „viziuni” sau „vedenii” care sunt puse în fața minții de νόος, care în sine nu este o capacitate discursivă, ci, la fel ca φρήν, dar în moduri diferite, deschide un spațiu ce face posibilă discursivitatea și deliberarea. Chiar și în filosofia clasică, la Aristotel de exemplu, am putea

---

<sup>40</sup> Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, ed. cit., p. 15.

<sup>41</sup> Kurt Von Fritz, „NOOΣ and Noein in the Homeric Poems” in *Classical Philology*, Vol. 38, No. 2 (Apr., 1943), p. 90.

spune că λόγος-ul este o explicitare a unui νοεῖν original care nu este dat tot prin λόγος<sup>42</sup>. Dacă φρόνη este un fel de cogito tacit care poziționează omul în lume și deschide spațiul interiorității, νόος, ca viziune clară asupra lucrurilor, nemediată discursiv, asigură aderența la lume, ceea ce am putea numi „pătrunderea” sau „profunzimea” ideilor care constituie interioritatea noastră discursivă și deliberativă, pătrundere care trece dincolo de aparențele furnizate de celelalte simțuri. Acesta este și motivul pentru care, încă de la Homer, există o afinitate între νόος și ἰδεῖν, care deschide calea către ideea clasică de νοῦς ca facultate de intuire intelectuală a ideilor (ιδέα, εἶδη).

O dată cu dobândirea acestei percepții non-senzoriale, slujnicele de aur ale lui Hephaistos sunt asemănătoare celor vii, lucru ce nu se spune despre celelalte automate ale lui Hephaistos. Datorită lui νόος, aceste invenții artisanale pătrund natura lucrurilor și înțeleg intuitiv calea prin care își pot îndeplini menirea. Automatele dotate cu μένος, φρόνη și νόος intră astfel într-o paradigmă de gândire care va defini gândirea despre artă timp de secole. Asemănarea cu viața avea să devină idealul automatizării, păstrat ca atare până în vremurile noastre, când însă concepția despre viață se schimbă radical în contextul apariției computerelor moderne. În același timp, apare și pericolul rătăcirii, în măsura în care νόος, percepția non-senzorială care asigură aderență la lume, poate fi iluzionată prin imaginile artei. Viziunea, printr-o modificare foarte subtilă, poate deveni vedenie, închipuire, iluzie. Pentru a înțelege schimbările survenite, trebuie însă să vedem modul în care asemănarea aceasta fost gândită în contextul filosofiei artei presocratice și clasice grecești.

---

<sup>42</sup> Aristotel, *Etica Nicomahică*, VI, 1-7.



### 3. Artă și automatizare – prelucrarea filosofică a idealului homeric

Ideea de asemănare apare în filosofia presocratică despre artă legată de ideea de iluzie sau amăgire (ἀπάτη). Această legătură este vizibilă încă din fragmentul lui Empedocle, la care am mai făcut trimitere la începutul acestui studiu. Reprezentările artistice sunt susceptibile să provoace o rătăcire a minții, în măsura în care, prin intermediul lor, se prezintă conștiinței „înfățișări asemănătoare tuturor lucrurilor” (εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια)<sup>43</sup>, care oferă simțurilor anumite conținuturi fără însă a le lega de „izvorul” lor, doar în pură aparență, desprinse de orizontul original al φύσις-ului.

Pentru a înțelege acest pasaj a lui Empedocle, trebuie să ne întoarcem la Homer, unde vedem același cuvânt pentru asemănare (ἀλίγκιος) legat de εἶδος, gândit ca înfățișare, în *Odiseea*, atunci când Odiseu vorbește despre darurile date de zei oamenilor. Unii oameni vin, observă eroul homeric, „cu înfățișare asemănătoare nemuritorilor” (εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν)<sup>44</sup>, dar „harul nu le înconjoară cuvintele”<sup>45</sup>. Ei, deși se prezintă bine din punct de vedere fizic, „mintea le este deșartă” (νόον δ' ἀποφώλιός ἐσσι)<sup>46</sup>. În acest context, cuvântul ἀποφώλιός este unul asupra căruia lingviștii încă dezbat pentru a-i înțelege sensul. El poate fi tradus prin „lipsit de valoare”, „inutil”, „fără conținut”, „gol” și este adesea pus în legătură etimologică cu verbul ἀποφεῖν, glosat ca sinonim al verbului ἀπατήσαι, din familia căruia avem și cuvântul ἀπάτη, iluzie, amăgire, rătăcire. Prin urmare, sensul inițial al cuvântului ἀποφώλιός ar trebui să fie cel de „înșelător”, „iluzoriu”.

---

<sup>43</sup> Empedocles, DK B, 23

<sup>44</sup> *Odiseea*, VIII, 174.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 174.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 177.

Ceea ce vrea Odiseu să exprime aici este faptul că, similar percepției senzoriale, și percepția mentală (νόος) poate fi amăgitoare. Spre deosebire de filosofii perioadei clasice, pentru care mintea (νοῦς) este intuiția intelectuală care nu poate greși și are acces nemediat la adevăr, pentru Homer, νόος-ul însuși poate fi în eroare. Pe de altă parte însă, claritatea percepției mentale, a aprehendării unei situații în mod neechivoc, este pusă în legătură directă de Homer cu „harul cuvintelor” (χάρις ἐπέεσσιν)<sup>47</sup>. Aici, χάρις este o calitate a discursului care trimite către o experiență non-judicativă, pe care poetul încearcă să o prindă în versurile sale. Cuvintele celor cu un νόος bun dezvăluie realitatea și pune lucrurile în lumina naturii lor. Aici nu este vorba despre claritate în sens logic sau formal, ci de o oarecare „aură revelatoare” a discursului care, prin propriile instrumente, articulează claritatea percepției mentale asupra lumii.

Întorcându-ne la Empedocle, nu putem să nu observăm faptul că limbajul său este, în esență, homeric. Deși sensurile cuvintelor încep să fie determinate filosofic, structura de profunzime a gândirii lui urmează sintaxa homerică. În aceste condiții, fragmentul discutat spune că amăgirea poate cuprinde cugetul (φρήν), adică acel spațiu al interiorității întrupate deschis pentru deliberare, prezentând simțurilor εἶδεα παῶσιν ἀλίγκια, adică înfățișări asemănătoare lucrurilor, fără însă a putea „lega” aceste reprezentări într-un discurs cu har revelator. Sursa iluziei, a rătăcirii, este tocmai această rupere a reprezentării de discursul întemeietor care leagă aparențele înfățișate de originea lor, origine care constă în im-punerea primordială generatoare de orizont care este φύσις-ul<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 175.

<sup>48</sup> Am argumentat mai pe larg această modalitate de înțelegere a conceptului de φύσις în lucrarea mea *Lumea și nimicul. Coordonatele unei gândiri meontologice*, București, Editura Universității din București, 2017, pp. 123-127.

Dar, pentru Empedocle, orizontul φύσις-ului are ca principiu ordonator și element central rostuirea prin μῦθος. Ca element discursiv, μῦθος-ul despre care filosoful presocratic vorbește este elementul pre-judicativ prin care se centrează, în-ființează și în-temeiază orizontul φύσις-ului, conferind astfel posibilitatea sensului. El este rostuirea care pune în rosturile sale ființa. Tocmai de aceea, μῦθος-ul are la Empedocle același rol pe care-l are λόγος-ul cosmic la Heraclit<sup>49</sup>, anume de a menține ființarea în orizontul unitar al φύσις-ului, astfel încât νοῦς să nu se transforme din viziune în vedenie, și de a asigura profunzimea gândirii în raport cu aparența sau devenirea. Ceea ce μῦθος-ul în-temeiază și în-ființează este tocmai ființa lucrurilor. Trebuie să avem însă în vedere faptul că aici nu este vorba despre un principiu logic constitutiv pentru ceea ce am putea numi „realitate” la nivel judicativ, ci mai degrabă o experiență non-judicativă a unității lumii, care străbate la nivel pre-judicativ orice discurs cu har revelator, care dă glas unei noime înțeleasă în sensul lui Homer ca viziune clară asupra situației cuiva în orizontul „physic” al lumii.

Așa stând lucrurile, funcția îndeplinită de acest μῦθος care provine de la zeu este aceea de a aduna toate ființările laolaltă și a le pune în legătură cu principiul lor comun, cu „izvorul” sau „începătura” lor. Din acest punct de vedere, ἀπάτη-ul specific artei se manifestă prin de-naturarea acestui μῦθος și desprinderea ființării, privită în pură sa aparență, de orizontul φύσις-ului. În contextul iluziei, aparența se desprinde de apariția lucrului ca fenomen întemeiat în orizontul originar al naturii și astfel își creează propria sa realitate, propria sa lume, cu propriile convenții de semnificare.

---

<sup>49</sup> Heraclit, DK B, 1; 2; 50.

Așa stând lucrurile, această de-naturare provocată de iluzie este diferită de cea survenită prin formalizare logică<sup>50</sup>, deoarece aici nu avem de-a face cu niște constrângeri formale care să legitimizeze și să autorizeze gândirea, ci cu o desprindere a gândirii de temeiul său ferm. Într-un anume sens, de-naturarea produsă de iluzie este mai originară decât cea prin formalizare logică, deoarece ține de chiar felul de a fi al existenței umane ca atare, nu de o anumită tehnicizare și instrumentalizare a raportării la gândire. Μῦθος-ul lui Empedocle, ca și λόγος-ul lui Heraclit este pândit de ἀπάτη, deoarece cunoașterea umană era, pentru greci, tot o formă de vedere, dar o paradoxală „vedere non-vizuală”, în care simțurile în genere nu sunt implicate decât într-un mod derivat. Dată fiind această dualitate a vederii cu mintea și cu simțurile, „a fi” și „a (a)părea simțurilor” se împletesc atât de strâns încât ajung să se confunde. „Naturii înseși îi place să se ascundă”<sup>51</sup> în acest siaj dintre ceea ce am numi „ființă” și „aparență”, în termenii filosofiei clasice grecești. Așadar, amăgirea despre care vorbim și care de-naturează μῦθος-ul se referă tocmai faptul de a lua ceea ce nu este ca fiind și ceea ce este ca nefiind, la o „eroare intențională” (pentru a folosi termenii fenomenologiei contemporane) făcută posibilă de chiar constituția de ființă a omului. Deși nerostită ca atare, aceeași amăgire ce caracterizează existența umană apare în avertismentul pe care Parmenide îl dă despre „muritorii cu două capete”<sup>52</sup>, acea „seminție fără judecată” al căror νόος este πλακτός, adică rătăcitor, și iau ceea ce nu este ca fiind și ceea ce este ca nefiind.

Așa stând lucrurile, pentru înțelegerea fragmentului lui Empedocle, trebuie să luăm în considerare faptul că una dintre

---

<sup>50</sup> Viorel Cernica, *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Iași, Institutul European, 2013, pp. 25-33.

<sup>51</sup> Heraclit, DK B, 123.

<sup>52</sup> Parmenide, DK B, 6.

ipostazele rătăcirii, amăgirii sau iluziei existențiale este dată de asemănarea dintre obiectele artistice și ființările ce există aieveja, adică tocmai *imitația*. Această asemănare prinde ființarea în aparența ei, dând uitării orizontul „*physic*” ce face posibilă aparența. Tocmai de aceea, ἀπάτη nu este o simplă eroare de judecată. Iluzionarea sau amăgirea provocată de artă stă în faptul că dă uitării natura lucrurilor și lasă privirea să adaste în pura lor aparență. Acest fenomen poate fi tranzitoriu, dar este o condiție necesară a ceea ce numim experiență estetică. Opera de artă creează un spațiu pe care astăzi l-am numi „*virtual*”<sup>53</sup>, în care elementele operei sunt ordonate, și care este doar o aparență a spațiului, o iluzionare tranzitorie a minții noastre, necesară însă înțelegerii simbolismului artei. Puterea artei constă în capacitatea ei de a desprinde mintea de orizontul original „*physic*” al lumii și de a configura o „*lume artificială*”, un alt complex de semnificații bine meșteșugite astfel încât să se substituie κόσμος-ului în întregul său, fie și doar pentru secundă. Această desprindere de lume este condiția necesară contemplării estetice în genere (θεωρία), care nu ar fi posibilă fără o iluzionare, adică fără a privi lucrările artistice ca desprinse de orizontul „*physic*” original și ca un microcosmos coerent în sine.

Uitând „*izvorul lucrurilor*”, adăstăm în pura lor aparență pentru a experimenta arta ca artă, dar chiar și atunci, la nivel prejudicativ, μῦθος-ul divin lucrează. Avem o anumită con-simțire a faptului că ne aflăm în fața unor asemănări ale lucrurilor, nu în fața lucrurilor însele. Deci iluzia nu trebuie văzută în mod necesar ca fiind însoțită de angajamente epistemologice și ontologice ferme privitoare la obiectul ce produce iluzia. Cu alte cuvinte, contrar unei concepții foarte răspândite chiar și în gândirea filosofică, iluzia

---

<sup>53</sup> Cf. Susan Langer, *Feeling and Form. A Theory of Art*, New York, Charles Scribner's Sons, 1953.

specifică artei nu trebuie însoțită de credința că reprezentările artistice sunt aievea, ci funcționează independent de o astfel de credință.

Pe de altă parte însă, chiar și acest scurt derapaj al minții era pentru greci înspăimântător și este exact derapajul care avea să fie speculat de sofști atunci când, prin discurs bine meșteșugit, ei formează o narațiune coerentă în sine, care însă se îndepărtează de realitate, în vederea manipulării credințelor și opiniilor oamenilor. În caracterul „iconografic”, adică de asemănare cu lucrurile, al imitațiilor rezidă și sursa erorii sau a falsului, temă abordată din plin de filosofii perioadei clasice. Problema este însă că, în măsura în care iluzia este legată atât de strâns de asemănare, izvorul iluziei este, în mod paradoxal, și izvorul adevărului. Posibilitatea de iluzionare a sofisticii este dată în chiar esența discursului filosofic ca discurs tehnicizat despre lume.

Pentru a înțelege acest punct de coincidență a contrariilor, trebuie să înțelegem sensul grecesc al uimirii ( $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ ), ca origine a gândirii filosofice, și înrâurirea obiectului uimitor ( $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$ ) asupra conștiinței noastre. În cazul automatelor lui Hephaistos, asemănarea cu lucrurile însele este atât de mare, încât ele devin adevărate obiecte ale uimirii ( $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$ )<sup>54</sup>, uimire care, la rândul ei, este pusă în legătură cu două tipuri de răspuns: înțelegerea profunzimilor lucrului sau situației văzute ca uimitoare, respectiv iluzionarea, amăgirea, deruta, năucirea ( $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\eta$ )<sup>55</sup>. Obiectul uimitor este, prin excelență, atât pretextul unei înțelegeri mai profunde, cât și obiectul unei potențiale amăgiri sau iluzii, ceea ce explică de ce izvorul adevărului și falsului, al filosofiei și sofisticii, este unul și

<sup>54</sup> Sintagma  $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$   $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$  este una standard pentru Homer și apare adesea în Iliada și Odiseea. Ea apare, de asemenea, în legătură cu tripodurile lui Hephaistos (*Iliada*, XVIII, 377).

<sup>55</sup> Christine Hunzinger, „Perceiving Thaumata in Archaic Greek Epic” în Maria Gerolemou, *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin, DeGruyter, 2018, p. 265.

aceiași. În ordine mitologică, această bicefalie a uimirii se vede din faptul că, la Hesiod,  $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$  este cuvântul asociat prin excelență cu descrierea Pandorei<sup>56</sup>, amăgirea divină prin definiție, construită de zei ca o pedeapsă pentru Prometeu. Refuzul lui Prometeu de a accepta „toate darurile” zeilor<sup>57</sup>, bazat pe o înțelegere care trece dincolo de aparențe și vede natura adevărată a artefactului divin, respectiv al fratelui său, care se oprește la înfățișarea Pandorei și acceptă oferta tentantă a zeilor, sunt paradigmatic. Pe de o parte, avem uimirea ca origine a înțelegerii ființării în adevărul său (uimirea ca origine a filosofiei) și, de cealaltă parte, avem uimirea ca rătăcire a minții, pe care grecii au pus-o în legătură cu arta și cu artificialul în genere.

Vedem astfel, că pericolul uimirii care produce iluzionare și amăgire stă la chiar originea filosofiei și este ipostaziat istoric ca pericol al sofismului, al tehnicalității și al aparenței cunoașterii. Dar dincolo de sofiștii care imitau fățiș tehnicalitățile discursului filosofic, artiștii erau alți producători de obiecte uimitoare care puteau provoca iluzia cunoașterii. Societatea greacă din vremea lui Platon încă acorda artiștilor o aură a înțelepciunii, datorită capacității lor de a crea, prin tehnică artistică, obiecte uimitoare ( $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$ ). Acesta este motivul mai adânc al obsesiei dezvoltate de Platon în ceea ce privește tematizarea artei în genere și a poeziei în particular cu privire la ideea de  $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ . Statuile mișcătoare a lui Dedal, niște  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$  în sens homeric pe care Platon le pune în directă legătură cu opinia ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ )<sup>58</sup>, sunt astfel de  $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$ . Ele apar în dialogul *Menon* exact în momentul în care Socrate îi dezvăluie conlocutorului său motivul pentru care este cuprins de uimire. „Știi de ce ești uimit, sau să îți spun eu?” îl întreabă el pe Menon, exact înainte de a compara

---

<sup>56</sup> Hesiod, *Munci și zile*, 588-589.

<sup>57</sup> Etimologia numelui „Panodora” face trimitere la totalitatea ( $\pi\acute{\alpha}\nu$ ) darurilor ( $\delta\acute{o}\rho\omicron\nu$ ) pe care cineva le poate primi.

<sup>58</sup> Platon, *Menon*, 97d.

statuile lui Dedal cu opiniile nefundamentate<sup>59</sup>. Analogia făcută de fondatorul Academiei trimite către faptul că aceste statui mișcătoare sunt la fel de rătăcitoare ca opiniile care nu sunt însoțite de știință, adică de un raționament fondator care să trimită către temeiurile lor și să le încadreze într-un orizont originator al ființei<sup>60</sup>. Nelegate de un fundament, statuile lui Dedal, ca și opiniile, nu sunt propriu-zis în posesia omului. Ele fug de la un stăpân la altul, rătăcind prin gospodăriile și mințile oamenilor.

Așa stând lucrurile, Platon este conștient de dualitatea uimirii și de pericolul la care este expusă, prin chiar originea ei, filosofia. El a realizat că mimetismul ce produce uimire pune în pericol filosofia autentică și o poate transforma în simplă eristică. Există locuri în care Platon numește în mod explicit dialectica o artă (sau un meșteșug)<sup>61</sup>, ceea ce face ca filosofia însăși să fie o formă de τέχνη. Pe cale de consecință, pericolul amăgirii îl pândește pe filosof la fiecare pas, și asta nu doar în mod accidental sau întâmplător, ci în mod necesar. Dacă pericolul iluziei și al amăgirii este unul existențial, înscris în chiar felul de a fi al omului, atunci orice uimire este pândită de posibilitatea amăgirii sau, în limbajul deja formalizat folosit de Platon, de posibilitatea erorii. De aici vine și nevoia de a face o distincție între imitația însoțită de știință și cea părelnică, asupra căreia Platon insistă pentru a distinge între filosof și sofist<sup>62</sup> și care își are originea tot în potențialul amăgitor al uimirii și al existenței umane în genere.

Cu toate aceste eforturi, Platon însuși recunoaște că există un anumit farmec pe care imitațiile îl exercită asupra noastră<sup>63</sup>, la care trebuie să luăm continuu aminte pentru a evita orice derapaj

---

<sup>59</sup> *Loc. cit.*

<sup>60</sup> *Ibidem*, 97e.

<sup>61</sup> Platon, *Phaidros*, 276e.

<sup>62</sup> Platon, *Sofistul*, 267e.

<sup>63</sup> Platon, *Republica*, 607c.



epistemic spre sofism. Dar el nu articulează cu claritate motivul pentru care lucrurile stau astfel. Acest motiv avea să fie pus în lumină cu claritate abia de Aristotel, care gândește imitația ca o trăsătură înnăscută a omului (σύμφυτον)<sup>64</sup>, înscrisă în natura acestuia și capabilă să îl distingă de toate celelalte ființări. Pericolul ridicat de uimirea în fața lucrărilor spiritului (fie ele opere de artă, discursuri filosofice sau „automatele” lui Hephaistos și Dedal) ține, de fapt, de felul de a fi al ființării umane, în ființa căreia „harul imitației” este dat prin naștere. Omul este, prin chiar natura sa (κατὰ φύσιν)<sup>65</sup>, imitator. Și nu doar că este imitator, el este cel mai imitator dintre animale<sup>66</sup>, iar abia pe baza acestei trăsături își dezvoltă rațiunea și sociabilitatea<sup>67</sup>. Cu alte cuvinte, ceea ce implică spusele lui Aristotel este faptul că, având imitația înscrisă în chiar structura sa de ființă, omul își dezvoltă umanitatea în mod mimetic. În termeni heideggerieni, imitația, așa cum este gândită de Aristotel, ar fi un fel de existențial fundamental al *Dasein*-ului. Ea poate fi gândită ca *tendință pre-discursivă și pre-cogitativă de apropiere a celuilalt* și face posibil faptul-de-a-fi-în-lume în genere, atât în ceea ce privește înțelegerea lumii, cât și în ceea ce privește ființarea-laolaltă și sălășluirea. Totodată însă, μίμησις-ul înțeles ca structură de ființă a omului este și izvorul iluzionării necesare ce caracterizează existența umană, principiul activ care face ca orizontul originar al φύσις-ului să rămână ascuns omului prins în vălurile aparențelor dictate de îndeletnicirea cotidiană cu ființările intramundane.

---

<sup>64</sup> Aristotel, *Poetica*, 1448b.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Am argumentat pe larg acest lucru în studiul meu „Human’s Twofold Nature. Μίμησις and Φύσις in Aristotle’s Thinking”, in Mircea Dumitru et. al., *2400 Years of Thinking with Aristotle*, București, Editura Universității din București, 2020, pp. 61-73.

Tocmai de aceea, noțiunea de μίμησις implică pentru greci mai mult decât simpla copiere a unui lucru, fiind o modalitate fundamentală a raportării la altul, atât în ipostaza sa umană, cât și în ipostaza sa de ființare naturală sau obiect artizanal. Omul grec are acces la alteritate prin imitație, deoarece imitația stă la fundamentul cunoașterii în sensul originar al cuvântului μάθησις<sup>68</sup>, adică acela de proces de familiarizare cu lumea (ceea ce astăzi se numește educație într-un sens non-formal). Înțeles astfel, μάθησις se referă la experiența transformată în cunoaștere, adică la un set de familiarități cu lumea, care stau la baza locuirii specifice omului istoric. Un astfel de set de familiarități învățate mimetic nu constituie însă o „imagine” clară asupra lumii și a ființării din ea, determinabilă cantitativ și conceptual fără rest. Cu alte cuvinte μάθησις-ul nu are un caracter matematic și nici judicativ. Din contră, ca experiență sedimentată în cunoaștere, μάθησις desemnează cunoașterea într-un sens pre-judicativ, singurul sens în care cunoașterea poate fi înțeleasă pornind de la μίμησις ca *tendință pre-discursivă și pre-cogitativă de apropiere a celuiilalt*, înscrisă în chiar ființa omului. Această cunoaștere mimetică nu este însă nici „practică”, nici „teoretică” în înțelesurile obișnuite ale acestor termeni, ci precedă distincția dintre teorie și practică.

Într-un astfel de mod trebuie înțeleasă și celebra „polimatie” despre care vorbește Heraclit în fragmentul 40<sup>69</sup>. Mulțimea de μαθήσεις/ μαθήματα nu te învață să ai o intuiție intelectuală sau viziune clară asupra lucrurilor și lumii ca întreg<sup>70</sup>, ci doar o

<sup>68</sup> Aristotel, *Poetica*, 1448b.

<sup>69</sup> „πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει” (Heraclit, DK B, 40).

<sup>70</sup> În fragmentul discutat, sensul lui νόος nu este încă cel de intelect, gândit în modul în care acest concept era înțeles în perioada clasică. Sensul lui νόος se apropie mai degrabă de sensul pe care acest cuvânt îl avea la Homer și la poeții vechi greci, pentru care νόος era facultatea de a intui intelectual o situație, de a „vedea” cu ochii minții. (Pentru sensul homeric

familiaritate, rezumată la nivelul experienței, care îți permite gestionarea treburilor cotidiene. Abia pornind de la o astfel de familiaritate mimetică se pot constitui modurile cunoașterii pe care noi astăzi le numim „teoretic” sau „practic”. În măsura în care *primele μαθήσεις* sunt dobândite în mod mimetic, nu discursiv, ele constituie fundamentul non-judicativ al oricărei cunoașteri, fie ea teoretică sau practică, și ajung să fie ulterior prelucrate pre-judicativ în cunoașterea discursivă.

Vedem astfel cum, de la automatele lui Homer, care se aseamănă ființării umane prin faptul că au μένος, φρόνην și νόος, am ajuns la înțelegerea faptului că farmecul pe care aceste θαύματα îl exercită asupra minții umane își are condiția de posibilitate în imitație ca structură de ființă originară a omului. Ca tendință pre-discursivă și pre-cogitativă de apropiere a celuilalt la nivelul aparenței, μίμησις-ul deschide calea iluzionării, dar totodată și calea înțelegerii autentice a lumii în orizontul φύσις-ului. Acesta este și motivul pentru care, la Aristotel, între orizontul artei și cel al naturii apare un izomorfism. Arta imită natura, dar natura însăși funcționează în moduri similare cu arta<sup>71</sup>, cele patru cauze ale fenomenelor naturii (cauza formală, materială, eficientă și finală) fiind gândite într-o optică a producerii specifică fenomenelor artistice<sup>72</sup>.

Pe de altă parte însă, automatele homerice au fost, într-adevăr, obiecte ale uimirii și au fermecat mintea greacă, dar această uimire

---

a lui νόος, v. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, translated by T. G. Rosenmeyer, Oxford, Oxford University Press, 1948, p. 13).

<sup>71</sup> „dacă o casă ar lua naștere precum lucrurile naturale, ea s-ar naște tot așa cum se naște acum prin artă. Iar dacă lucrurile naturale s-ar naște nu doar prin natură, ci și prin artă, atunci ele s-ar naște tot așa ca prin natură” (Aristotel, *Fizica*, 199a).

<sup>72</sup> Martin Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, traducere de Sorin Lavric și Bogdan Mincă, București, Humanitas, 2006, §11.

a fost tot timpul proiectată, cel puțin până în perioada clasică a filosofiei grecești, în orizontul μῦθος-ului, adică într-un orizont rostuit de discursul pre-judicativ care încă păstra elementele experiențelor non-judicative ale omului homeric. Chiar și la Aristotel, când se vorbește despre automate în *Politica*, contextul este tot unul de tip „mitic”, deoarece Aristotel păstrează idealul libertății prin automatizare ca o posibilitate nerealizabilă, proiectată în orizontul miturilor despre Hephaistos și Dedal. Ceea ce se citește în subtext este faptul că „dacă suveicile ar țese singure și plectrele ar cânta singure”, atunci omul ar fi cu adevărat liber, dar acest lucru este imposibil în lumea muritorilor. Așa că, neputând avea o „viață ușoară”, precum cea a zeilor, trebuie să ne mulțumim cu efortul de a aproxima această existență prin idealul „vieții bune”.

Astfel, capacitatea de a produce automate a fost, de-a lungul unei mari părți a culturii grecești, un atribut al existenței sau asistenței divine, deoarece doar zeii aveau puterea de a insufla μένος ființării în genere. Fiind prima caracteristică a automatelor homerice, μένος-ul era condiția fără de care nu se putea vorbi despre artefacte „inteligente”. Pornind de la acest μένος gândit ca vlagă sau apetență întru făptuire, artefactele puteau dobândi și alte funcții specifice ființării vii, cum ar fi un spațiu deliberativ deschis de simțul interiorității întrupate (φρήν) și o viziune clară asupra lucrurilor, nemediată discursiv, care asigură aderența la lume (νόος). Vedem astfel că imitarea ființării cu viață de către automate, cel puțin în coordonatele homerice de gândire, nu este una care are loc doar la nivelul aparențelor, ci ceea ce este imitat este chiar natura umană, împreună cu o parte dintre structurile sale de ființă. Automatele homerice nu doar *se comportă* ca niște ființări însuflețite, ci *sunt* ca niște ființări, în măsura în care au μένος, φρήν și νόος, „organe” care le oferă artefactelor produse de Hephaistos experiențe *similare* cu cele umane. Tocmai de aceea, modul în care ele „imită” ființarea umană nu este similar

cu cel în care inteligența artificială „imită” comportamente inteligente specific umane.

În aceste condiții, nu este exagerat să spunem că automatele homerice erau imaginate ca având parte și de o seamă de experiențe non-judicative. Având φρήν, ele aveau un simț al interiorității întrupate și un *cogito tacit*. Totodată, în măsura în care plăcerea intelectuală și estetică este situată de Homer tot în φρήν, ele aveau cel puțin un fel de experiență estetică și o oarece afectivitate. Este adevărat că nu există contexte în care acestor automate li se atribuie θυμός, adică organul prin care sunt experimentate pasiunile sau emoțiile în sens etimologic, însă acest lucru nu justifică negarea oricărui tip de experiență non-judicativă bazată pe afectivitate a acestor artefacte. Ele sunt aidoma ființarilor însuflețite, lipsa pasiunilor fiind ceea ce le diferențiază, în calitatea lor de imitații, de lucrurile pe care ele le imită.

Dacă însă luăm în considerare că θυμός-ul este tocmai acea componentă a ființei omului care predispune la iraționalitate și trebuie, conform discursului filosofic platonice, ținută sub control, aceste automate aproximează, într-un mod paradoxal, mai bine idealul umanității decât o face omul însuși. Motivul acestui fapt stă în originea lor eminentemente divină, care le face să poată depăși chiar condiția umană. Ca și zeii, ele sunt nemuritoare și nesupuse grijilor specifice omului. Acesta este și motivul pentru care automatele rămân, atâta timp cât discursul mitic despre ele nu este formalizat în domeniile științei și calculului, un ideal nerealizabil, o posibilitate imposibil de actualizat.

Abia în perioada elenistică, o dată cu apariția „mecanicii” (μηχανική) ca domeniu ce are ca obiect de studiu cercetarea sistematică și științifică a producerii automatelor, apare un efort de formalizare și judicativizare a descrierilor homerice, astfel încât să poată fi implementate în mod concret. Printre artizanii acestei formalizări, îi putem enumera pe Ktesibios, Philon din Bizanț și

Heron din Alexandria. Odată cu ei, s-a deschis calea conceperii automatelor ca niște posibilități concrete, realizabile cu ajutorul științei și calculului. Acești proto-ingineri sunt, prin urmare, cei care, de-naturând în sensul matematizării și calculului discursul homeric despre automate, au depășit cadrele mitice ale raportării la ceea ce am putea numi „inteligență artificială” și au impus acesteia un orizont de înțelegere în care formalismul matematic avea să devină din ce în ce mai prezent. La ora actuală, inteligența artificială este apogeul formalizării λόγος-ului, prin care se ajunge la o nouă ipostază a non-judicativului, ea însăși paradoxală și neașteptată, dar într-un alt sens decât cea homerică: non-judicativul ca algoritmizare.

#### **4. Non-judicativul ca algoritmizare și inteligența artificială actuală**

Problema interesantă din punct de vedere filosofic apare atunci când ne gândim că, imitând inteligența umană, inteligența artificială preia acest atribut al imitației și îl transpune într-un alt context, anume cel al procesării algoritmizate a informației. Într-un anume sens, și inteligența artificială „învață” să recunoască diverse pattern-uri informaționale, care o ajută să traseze anumite legături și relații între diverși stimuli, astfel încât să își ducă la îndeplinire sarcinile pentru care a fost proiectată. Prin învățare automată (*machine learning*), algoritmi sunt antrenați pe baze de date imense pentru a dobândi un echivalent informatic a ceea ce noi numim „familiarizare” cu lumea, astfel încât să poată funcționa cu succes în situațiile specifice în care vor fi puși.

Cele două tipuri de familiaritate peste care am dat până acum – cea prin sedimentarea experienței umane și cea prin învățare automată – sunt însă radical diferite. Pe de o parte, avem o familiaritate la nivel existențial, care ne ajută să ne îndeplinim sarcinile

într-o lume a cărei mundaneitate este dată prin semnificativitate<sup>73</sup>. De cealaltă parte, avem o familiaritate „informatică” ce provine din reducerea ființării intramundane la configurații informaționale și a relațiilor dintre ele la relații matematice și statistice. Prima familiaritate este bazată pe înțelegerea *sensului* ființei, cealaltă este bazată pe calcul informatic, adică pe algoritmizare, pe computație, și pe comunicarea informațională. Conform teoriei informației propuse de Shannon, care stă la baza întregii informatici actuale, întregul proces de comunicare și procesare a informației este, din punctul de vedere al algoritmului folosit în acest scop, *asemantic*<sup>74</sup>. Atunci când un algoritm de tip *chatbot*, dotat cu inteligență artificială, răspunde la o întrebare adresată de un agent uman, el nu urmărește exprimarea unui sens, ci răspunsul este generat în mod progresiv prin calculul statistic al cuvintelor care sunt cel mai probabil să apară în contextul dat. Cu toate acestea, pentru agentul uman, sensul apare *ca și cum* s-ar afla în fața unui agent dotat cu același tip de familiaritate ca al său, anume familiaritatea de tip existențial. Avem de-a face, așadar, cu un sens aparent, adică manifest pentru conștiința umană, care nu este însă constituit prin „mecanismele” obișnuite ale conștiinței umane, ci prin computație și calcul.

Testul obișnuit pentru inteligența artificială, anume testul Turing, nu distinge însă între aceste două tipuri de familiaritate și, ca urmare, el rămâne doar la nivelul aparențelor. Cu toate acestea,

---

<sup>73</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2002, §14-§18.

<sup>74</sup> „Problema fundamentală a comunicării este aceea de a reproduce la un anumit punct, în mod exact sau măcar aproximativ, un mesaj selectat la un alt punct. Adesea, mesajele au sens, adică se referă la sau sunt corelate cu anumite entități fizice sau conceptuale. Aceste aspecte semantice ale comunicării sunt irelevante pentru problema inginerescă” (Claude E. Shannon, „A Mathematical Theory of Information”, în *The Bell System Technical Journal*, vol. 27 (iul.-oct. 1948), p. 379.

într-un anume sens, și familiarizarea informatică cu mediul, care stă la baza îndeplinirii sarcinilor în mod algoritmic de programele dotate cu inteligență artificială, are loc tot la un nivel al nonjudicativului. În măsura în care nu avem de-a face cu formularea unor judecăți propriu-zise, funcțiile alethice lipsind cu desăvârșire chiar și în cazul algoritmilor care păstrează aparent aspectul formal al judecăților, avem aici de-a face cu un cu totul alt sens al nonjudicativului decât cel amintit mai devreme. Din lipsa unei terminologii mai potrivite, vom numi această ipostază a non-judicativului „algoritmizare”, pentru a-l distinge de experiența non-judicativă specific umană.

Conform celor discutate până acum, non-judicativul ca algoritmizare imită experiența non-judicativă umană, în niște cadre matematice și statistice făcute posibile de tehnologia de calcul a epocii contemporane. Pentru ca acest lucru să fie posibil, se operează o formalizare a comportamentelor inteligente umane, astfel încât ele să poată fi reproduse automat într-un număr finit de pași și într-un timp finit. În cazul algoritmilor tradiționali, această formalizare era transpusă direct într-un cod informatic care repeta aceeași secvență de pași la fiecare rulare. În cazul algoritmilor inteligenți, codul informatic oferă doar cadrele de formalizare a lumii și comportamentului uman, astfel încât modelul algoritmic să se producă singur și să se adapteze de la rulare la rulare. Nu ne propunem să intrăm acum în detaliile tehnice ale acestor algoritmi, dar atragem atenția asupra faptului că ei imită comportamentele inteligente în baza unui model formal dinamic, obținut printr-o supra-judicativizare a experiențelor umane. Această supra-judicativizare are loc printr-o de-naturare succesivă, în mai multe etape, a λόγος-ului ca fenomen cosmic integrator.

Prima de-naturare a λόγος-ului are loc prin formalizarea acestuia în logica filosofică. Mai rar se ia însă în considerare faptul că, o dată cu această formalizare, are loc și impunerea științei de



tip matematic ca model al științei în genere, lucru ce se vede din chiar modul în care Aristotel abordează ideea de știință în *Analiticele secunde*. Și acolo, dar și în alte părți ale *corpusului* aristotelic<sup>75</sup>, matematica în sensul antic – care include aritmetica, geometria, optica, armonica, mecanica și astronomia – este văzută ca un domeniu de studiu care nu studiază ființările senzoriale, ci proprietățile abstracte ale acestora<sup>76</sup>. În această calitate, poate exista un studiu matematic al tuturor lucrurilor, dar nu în măsura în care sunt lucruri, ci în măsura în care pot fi reduse la forme matematice. Optica, de exemplu, nu studiază lucrurile luate *ca imagini*, ci studiază imaginile doar în măsura în care pot fi reduse la linii<sup>77</sup>. La fel, armonica nu studiază sunetele ca sunete, ci sunetele în măsura în care pot fi reduse la numere. Geometria nu studiază lucrurile ca ființări naturale sau produse artisanale, ci în calitatea lor de corpuri dotate cu suprafață ș.a.m.d

Vedem astfel că de-naturarea λόγος-ului prin formalism logic vine la pachet cu matematizarea λόγος-ului. Acest lucru nu este însă întâmplător, deoarece aspectul matematic este unul dintre aspectele fundamentale ale λόγος-ului întreg, dinainte de de-naturare, care, fiind el însuși formal, nu putea fi ignorat de formalismul logic. Dacă ne uităm cu mai multă atenție la Heraclit, ideea de λόγος este legată intim de ideea de măsură<sup>78</sup>, dar implică și o structură matematizabilă. Chiar și spusa originară „ἐν πάντα”<sup>79</sup>, șoptită de λόγος-ul cosmic înțeleptului care o ascultă, atunci când este formalizată și dezbrăcată de toate înțeleșurile sale pre-judicative, are mai degrabă structura unei formule matematice decât a unei judecăți logice. În acest caz, atât ἐν, cât și πάντα, nu pot fi luate ca

---

<sup>75</sup> *Metafizica*, M, 3; *Fizica*, B, 2.

<sup>76</sup> Aristotel, *Metafizica*, 1077b.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 1078a.

<sup>78</sup> Heraclit, DK B, 30-31.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 50.

„subiect” și „predicat” în structura unei judecăți logice S-P, fără a le pierde complet noima, deoarece „toate” nu este un predicat al unității, așa cum „albul” este un predicat al cretei în judecata „creta este albă”. De altfel, dacă luăm toate categoriile aristotelice, sensul lui  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  nu corespunde nici uneia dintre ele, dacă ar fi ca aceasta să fie predicată despre  $\acute{\epsilon}\nu$ .  $\Pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  nu face referire nici la cantitate, nici la calitate, nici la relație, loc, timp ș.a.m.d.

Dacă privim spusa  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -ului pe structura unei formule matematice, atunci aporia dispare. Este drept că, neformalizat (și neformalizabil) fiind,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -ul heraclitean depășește matematicul gândit în mod strict. Cu toate acestea însă,  $\acute{\epsilon}\nu$  este termenul constant, pus în echivalență cu un  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  care este tot timpul în curgere ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$   $\acute{\rho}\epsilon\iota$ ), adică variabil. În aceste condiții, Unul nu este egal cu  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  înțeles ca „suma ființării”, ci cu fiecare configurație în parte a ființării în întregul ei, cât și cu totalitatea acestor configurații luate laolaltă, deoarece fiecare configurație a ființării este doar una dintre „valorile” posibile ale acestei variabile. Relația dintre  $\acute{\epsilon}\nu$  și configurațiile multiplului, tensiunea creată de această spusă a  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -ului, este ceea ce creează armonia invizibilă, un alt concept care a fost formalizat în matematică încă din Antichitate.

Nu ne propunem aici o analiză în profunzime a acestei complicități a calculului și matematicului cu  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -ul, ci doar să arătăm că  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -ul ne-denaturat este susceptibil de a primi o formalizare matematică, lucru care s-a și întâmplat. De-a lungul istoriei filosofiei, matematizarea  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -ului, începută o dată cu formalizarea lui logică, a dat naștere unei pre-eminențe a matematicului în domeniul științei, care se manifestă în special după revoluția newtoniană. Succesul înregistrat de matematizarea  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -ului în științele naturii moderne este dat de rezultatele remarcabile pe care le-a avut atât în explicarea din punct de vedere cantitativ a fenomenelor naturii, cât și în posibilitatea transpunerii acestei înțelegeri în domeniul tehnologiei. În acest efort însă,

ființarea în întregul ei este redusă la o variabilă pusă la îndemâna omului, valoarea ei intrinsecă fiind nivelată. Astfel, ființa ființării devine, ea însăși, o resursă în procesul tehnologic, iar această posibilitate este conținută ca atare în conceptul de λόγος încă de la Heraclit.

Un pas în plus în ceea ce privește matematizarea λόγος-ului este adus mai recent de noile instrumente ale statisticii și ale teoriei probabilităților, care duc matematizarea la un alt nivel. Acum, matematicul își propune să se înstăpânească și asupra întâmplătorului, accidentalului, imprevizibilului, trecând dincolo de limitele trasate de Aristotel și pe urmă extinse de Newton științelor matematice. Astfel, apare și ideea posibilității de a înțelege comportamentul uman pe baza datelor disponibile și cu ajutorul diferitelor modele de predicție statistică.

Un ultim pas în trecerea de la formalismul matematic al λόγος-ului la algoritmicizare este făcut de apariția computerelor, care desprind λόγος-ul matematizat de suportul său existențial și de ființa omului. Acum calculul este automatizat prin intermediul mașinilor pe care le-am construit, iar datele înmagazinate de computere, precum și viteza de operare, ne oferă posibilitatea imitării din ce în ce mai fidele și mai performante a comportamentului uman cu ajutorul inteligenței artificiale. Ipostaza algoritmică a λόγος-ului este astfel una care depășește sfera judicativului, deoarece acest λόγος algoritmic nu mai are nimic de-a face cu noțiunea judicativul în sens de set de constrângeri impuse gândirii umane prin formalismul logic. Nu există constrângeri judicative pentru ce inteligența artificială poate să „spună” și nici pentru ce poate să „facă”. Tocmai de aceea, în etica tehnologiei, se vorbește despre dezvoltarea unei „etici a inteligenței artificiale” sau, mai degrabă, a unei etici a folosirii și producerii algoritmilor inteligenți.

Comparând sensul non-judicativului specific λόγος-ului algoritmic cu experiența non-judicativă care transpare în mod pre-judicativ prin μῦθος, vedem că cele două diferă radical. Algoritmicul este

non-judicativ datorită autonomiei totale date λόγος-ului în ipostaza sa matematică și desprinderii acestuia de suportul sau existențial. Formalizarea totală și calculul automat au dus la o de-naturare completă a λόγος-ului, care-l transformă în altceva, anume în procedură de calcul, pentru care acreditarea sensului este indiferentă. Tocmai de aceea, algoritmul este non-judicativ așa cum maimuța este non-om, el se află complet în afara sferei de sens al judicativului, deși a evoluat, într-un anume fel, din acesta. Mutația apărută în interiorul λόγος-ului matematizat o dată cu apariția calculatoarelor, face din λόγος-ului algoritmic o complet altă specie.

Λόγος-ului mitic, pe de altă parte, este o formă de discursivitate care rostuieste în mod pre-judicativ orizontul lumii greului arhaic și care trimite la niște experiențe non-judicative ce nu pot fi prinse în acest orizont fără rest, nu din cauză că ar fi indiferente la sens, ci pentru că au o plenitate de sens pe care limbajul nu poate cuprinde. Dacă λόγος-ului mitic trimite către o abundență de sens care nu poate fi prinsă în concepte, λόγος-ului algoritmic trimite către un gol de sens care, de asemenea, nu poate fi prins în concepte. Atât la abundență, cât și la gol nu ne putem referi decât metaforic sau analogic (adică printr-un discurs pre-judicativ), motiv pentru care există tendința de antropomorfizare a inteligenței artificiale, la fel cum exista și tendința de antropomorfizare a divinității homerice. Cele două scheme de referință, deși ambele pre-judicative, trimit către niște mecanisme diferite ale conștiinței, pe care le vom lăsa spre tratare unui alt studiu.

Cu toate acestea, putem lesne observa că în spatele algoritmilor de inteligență artificială se află același ideal al libertății prin automatizare care se afla și în cazul automatelor homerice. Cele două se află în aceeași genealogie culturală, deoarece există un fir istoric care duce de la Homer, la mecanica epocii elenistice, prin mecanica modernă, până la automatică, cibernetică și inteligența artificială contemporană. Atât automatele homerice, cât și algoritmi

contemporani, imită omul pentru a-l elibera în vederea împlinirii propriei ființe, dar felul în care această imitație este efectuată diferă. Dacă automatele homerice imitau natura umană, cele contemporane imită comportamentele inteligente la nivel aparent, prin rezultatele pe care le au. Pericolul amăgirii și al iluzionării este însă acum mai mare ca niciodată, deoarece delegarea funcțiilor spirituale algoritmilor vine la pachet cu o oarecare automatizare a existenței umane. Efectul este acela că, deși ne folosim de tehnologie pentru a ne elibera de sarcini, suntem mai mult ca niciodată sub imperiul exactității și rutinei. Nu ne simțim niciodată mai liberi, ci întotdeauna suntem presați de nevoia unei continue ordonări, planificări și automatizări a existenței. Ne calculăm timpul de călătorie atât de minuțios cu ajutorul aplicațiilor instalate pe dispozitivele noastre electronice, încât o întârziere de doar zece minute ne strica toate planurile. Ne numărăm kaloriile pe care le mâncăm, pierzând din vedere ritmul unei vieți sănătoase. Ne monitorizăm cu obsesie pașii, pulsul și orele de somn, dar suntem continuu obosiți și sedentari. Dincolo de rutina măsurării și de ordonarea fiecărei zile și activități, existența noastră pare că devine asemantă, la fel ca algoritmi de inteligență care ne asistă. Această golire de sens și automatizare a existenței umane este pericolul principal ridicat de inteligența artificială actuală.

Pe de altă parte, ca orice lucru uimitor, inteligența artificială este și o sursă de înțelegere mai profundă a lumii și a omului. Analizând modul în care inteligența artificială îndeplinește sarcini specifice umane în mod autonom, putem dobândi distanța necesară pentru a înțelege chiar umanitatea noastră. Și cu cât produsele inteligenței artificiale sunt mai asemănătoare celor umane, cu atât ele spun mai multe despre noi și despre prejudecățile noastre, deoarece datele pe care acestea sunt antrenate ne definesc dincolo de orice pre-judecată și distorsiune cognitivă. Într-un fel, răspunsurile date de inteligența artificială la întrebările noastre, ne oferă o imagine a omului așa cum este el, nu așa cum ar trebui sau am vrea să fie.

Fie că ne place sau nu, procesul istoric de formalizare a λόγος-ului a dus la algoritmizare, la desprinderea λόγος-ului de suportul său existențial și la autonomizarea acestuia. Ține de noi însă dacă ne lăsăm iluzionați de acest entuziasm tehnologic până în punctul în care ne golim existența de sens sau găsim în algoritmi semințele unei înțelegeri mai profunde a lumii și a omului. În orice fel am proceda, inteligența artificială, la fel ca și automatele homerice, rămân și vor rămâne întotdeauna ceea ce au fost dintotdeauna: niște obiecte ale uimirii.

## BIBLIOGRAFIE

- ARISTOTEL, (1) *Aristotelis politica*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1956; (2) *Politica*, ediție bilingvă, traducere, comentarii și index de Alexander Baumgarten cu un studiu introductiv de Vasile Muscă, Editura IRI, București, 2001; (3) *Politica*, traducere de Raluca Grigoriu, București, Paideia, 2001.
- ARISTOTEL, (1) *Ethica Nicomachea*, edited by I. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1962; (2) *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- ARISTOTEL, (1) *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1970; (2) *Metafizica*, traducere, comentarii și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001; (3) *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Note și indice alfabetic de Dan Bădărău, București, IRI, 1999; (4) *Metafizicia A–N*, traducere notiță introductivă și note de Gheorghe Vlăduțescu, București, Paideia, 2011.
- ARISTOTEL, (1) *Physica*, ed. W.D. Ross, *Aristotelis physica*, Oxford, Clarendon Press, 1950 (repr.1966); (2) *Fizica*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, București, Univers Enciclopedic Gold, 2018; (3) *Fizica*, traducere și note de N.I. Barbu, Studiu introductiv, note, indice tematic și terminologic de Pavel Apostol, Studiu introductiv

- aspra „Fizicii” lui Aristotel și note de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică, 1966.
- ARISTOTEL, (1) *Poetica in Aristotelis de arte poetica liber*, Edited by R. Kassel, Clarendon Press, Oxford, 1965; (2) *Poetica*, traducere de Constantin Balmuş, Editura Științifică, București, 1957; (3) *Poetica*, studiu introductiv, traducere și comentarii de D.M. Pippidi, Ediția a III-a îngrijită de Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998.
- CERNICA, Viorel, *Judecată și timp. Fenomenologia judiciativului*, Iași, Institutul European, 2013.
- DALE, Annette Tefeteller, *Mévoç in Early Greek*, Montreal, McGill University, 1984.
- DODDS, Eric Robertson, (1) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951; (2) *Grecii și Iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleșu, Prefață de Petru Creția, Iași, Polirom, 1998.
- EMPEDOCLES, (1) *Fragmenta* in Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. 1, 6<sup>th</sup>. Ed., Weidmann, Berlin, 1951; (2) *Fragmente* în Ion Banu, Adelina Piatkowski, *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I, partea a 2-a, traducere de Felicia Ștef, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
- GRIFFIN, Jasper, „The Divine Audience and the Religion of the Iliad” in *The Classical Quarterly*, Vol. 28, No. 1 (1978).
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2002
- HEIDEGGER, Martin, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, traducere de Sorin Lavric și Bogdan Mincă, București, Humanitas, 2006.
- HERACLIT, (1) *Fragmenta* în Diels, H. (ed.), Kranz, W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6<sup>th</sup> ed. Weidmann, Berlin, 1951; (2) *Fragmente* în Ion Banu, Adelina Piatkowski, *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I, partea a 2-a, traducere și note de Adelina Piatowski și Ion Banu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
- HOMER, (1) *Ilias*, ed. T.W. Allen in *Homeri Ilias*, vols. 23, Oxford, Clarendon Press, 1931; (2) *Iliada*, traducere în hexametri cu o Postfață, Bibliografie și Indici de Dan Slușanschi, București, Paideia, 2009.
- HOMER, (1) *Odyssea*, ed. P. Von der Mühlh, Helbing & Lichtenhahn, Basel, 1962; (2) *Odiseea*, traducere de Dan Slușanschi, Paideia, București, 2009.

- HUNZINGER, Christine, „Perceiving Thaumata in Archaic Greek Epic” în Maria Gerolemou, *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin, DeGruyter, 2018.
- LANGER, Susan, *Feeling and Form. A Theory of Art*, New York, Charles Scribner's Sons, 1953.
- MORARU, Cornel-Florin, „Human's Twofold Nature. Μίμησις and Φύσις in Aristotle's Thinking” in Dumitru Mircea et. al., *2400 Years of Thinking with Aristotle*, București, Editura Universității din București, 2020.
- MORARU, Cornel-Florin, *Lumea și nimicul. Coordonatele unei gândiri meontologice*, București, Editura Universității din București, 2017.
- MORARU, Cornel-Florin, *Turnura științifică a esteticii contemporane. Studii de avangardă în domeniile neuroștiințelor și inteligenței artificiale*, București, Eikon, 2022.
- PARMENIDES, (1) *Fragmenta* în Diels, H. (ed.), Kranz, W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6<sup>th</sup> ed., Berlin, Weidmann, 1951; (2) *Fragmente in Presocraticii*. Fragmentele eleaților, Teora, București, 1998 (trad. D.M. Pippidi).
- PLATON, (1) *Republica* în *Platonis opera*, Vol. IV, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1968; (2) *Republica* în *Platon, Opere*, Vol. V, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Cuvânt preventor de Constantin Noica, Traducere, interpretare și lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- PLATON, (1) *Sofistul*, traducere de Constantin Noica în *Platon, Opere VI*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1989; (2) *Sophista* în *Plato, Platonis Opera*. (vol. I), John Burnet(ed.), Oxford, Oxford University Press, 1902.
- PLATON, (1) *Menon*, traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, Note de Liana Lupaș în *Platon, Opere II*, ediția îngrijită de Petru Creția, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976; (2) *Meno* în *Plato, Platonis Opera*, vol. 3, Ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1903 (repr. 1968).
- PLATON, (1) *Phaedrus* în *Plato, Platonis opera*, Vol. II, edited by J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1967, (2) *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, în *Platon, Opere IV*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1983.



SHANNON, Claude E., „A Mathematical Theory of Information”, în *The Bell System Technical Journal*, vol. 27 (iul.-oct. 1948)

SNELL, Bruno, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*, translated by T.G. Rosenmeyer, Oxford, Oxford University Press, 1948.

VON FRITZ, Kurt, „ $\text{NOO}\Sigma$  and Noein in the Homeric Poems” in *Classical Philology*, Vol. 38, No. 2 (Apr., 1943).

