

compensat de potențialul intelectual și creativ al tineretului ca grup social.

### **Bibliografie**

1. Grosu, Mihail, Economie politică (fundamente de teorie economică), Chișinău, 2001.
2. Movilă, Irina, Conceptul competitivității strategice a capitalului uman în condițiile dezvoltării regionale//Materialele Conferinței Științifico-Practice Internaționale „Competitivitatea capitalului uman pe piața muncii în condițiile dezvoltării regionale și a integrării europene din 22-23 mai, 2013”, Bălți.
3. Портер, М., Международная конкуренция. / Под ред. В.Д. Щетинина, Москва, 1993.
4. Саенко, Л.А., Затеев, Т.Г., Профессиональное образование как базовый процесс профессиональной социализации// Дискуссия, Москва, N. 5 (46), 2014.
5. Хохлова, И.И., Классификация факторов конкурентоспособности работника,  
[URL:http://old.creativeconomy.ru](http://old.creativeconomy.ru).

### **TEORIA UNIVERSALIILOR LA PIERRE ABÉLARD**

*BUZINSCHI Elena, dr., conf. univ.*

#### **Summary**

*The key issue in the medieval tradition is the so-called quarrel of universals or dispute nominalism realism, which refers to the relation that exists between individual objects and universals. One of the most original and revelatory theories of universals of the entire Middle Ages, belongs to Peter Abelard, who starts from the demonstration that universals are not things (res). He formulated several theories on the status of universals: a) essence does not preclude the existence; b) universals as indifferentiae do not make sense; c) universal is not a "collection"; d) universals as individual essences are contradictory. Thus, Peter Abelard's theory about the status of universals it can be at the same time nominalistic and realistic.*

Una dintre cele mai importante probleme ale tradiției medievale este așa-numita *ceartă a universaliiilor* sau *disputa nominalism realism*, care se referă la problema naturii conceptelor generale, și anume, la raportul care există între obiectele individuale și universalii. Problema nu este doar una medievală. Ea fusese discutată pe larg încă din antichitate, unde o „*ceartă*” analogă se produce între transcendența ideilor platoniciene și imanența formelor aristotelice. Și totuși, secolul al XII-lea cunoaște fascinante dezvoltări proprii ale acesteia.

În Evul mediu problema universaliiilor ia naștere din cunoscutul pasaj dedicat naturii universalului din „*Isagoge*” al lui Porfir. Aici, Porfir se întreabă: ideile generale există real, în afara obiectelor individuale la care se referă și în afara minții noastre care le gândește sau aceste idei sunt un produs intelectual neexistând ca atare decât în mintea noastră? Cf.: „Despre genuri și specii voi evita să caut dacă există în ele însele ori există numai ca pure noțiuni ale intelectului, sau dacă au o existență corporală, sau incorporală și dacă au o existență separată de simțuri sau numai în lucrurile sensibile, este o enigmă foarte profundă care ar necesita o altă cercetare mai întinsă decât aceasta” [4, p. 204]. Pornind de la Porfir, scolastica medievală se implică în soluționarea problemei naturii universalului.

Una dintre cele mai originale, dar și cele mai revelatoare teorii a universaliiilor din întregul Ev Mediu, aparține lui Pierre Abélard, despre care știm că se naște în anul 1079, în localitatea Le Pallet, în provincia Bretagne. Renunță la moștenirea sa (inclusiv la posibilitatea de a deveni cavaler) în favoarea studierii logicii și filosofiei. Se presupune că în această primă perioadă a educației sale se familiarizează cu scrierile lui Cicero, Horațiu, Iuvenal, Ovidiu, Suetoniu, Lucan, Seneca și Virgiliu. Tot acum își ia numele de Abélard, derivat, probabil, din latinescul *bajulus* – „tutore” sau de la francezul *abeille* – „albină”.

În anul 1095 Abélard își face studiile împreună cu Roscelin din Compiègne la Loches, lângă Tours, iar între anii 1104-1109 cu maestrul său, Guillaume de Champeaux, la Paris. În lucrarea autobiografică „*Historia calamitatum*”, Abélard menționează că disputele sale cu Guillaume de Champeaux despre universalii au avut loc anume în această perioadă [1, pag. 9].

Modul de participare a lui Abélard în marea *dispută asupra universaliiilor* este mai degrabă unul polemic, deoarece argumentele formulate de el, erau, în primul rând, menite a respinge pozițiile altora, decât a le întregi pe ale sale, opunându-se în egală măsură nominalismului lui Roscelin și realismului lui Guillaume de Champeaux.

În *Logica „ingredientibus”* sau „Glosa «de la Milano»” (1120), Abélard comentează și analizează succesiv mai multe variante ale doctrinei asupra statutului universalului, plecând de la textul lui Porfir tradus în latină de Boethius. Abélard pornește de la demonstrația că universaliiile nu sunt lucruri (*res*). El observă că sub denumirea de universal stau, în acord cu gradul de permisivitate al definițiilor, „și lucrurile și cuvintele”.

Pentru început, respinge teoria care admitea că toți indivizii unei specii au în comun *esența* speciei respective – „toți oamenii au în comun esența de om”, dar diferă prin multiplicitatea *accidentelor*. Astfel, Socrate este diferit de Platon numai prin înălțime, formă, culoare etc., adică totalitatea accidentelor și combinațiilor lor. Dacă aceste accidente ar fi îndepărtate, nu ar mai exista nici o diferență între indivizi, deoarece diversitatea lor ar fi înlăturată odată cu ele. Aceeași substanță, să zicem *umanitatea*, se află și în Socrate, și în Platon, diferențele fiind date de către accidente [1, p. 200]. Așadar, Abélard pune, în lucrurile care diferă între ele prin forme, o substanță în esență aceeași, adică esența materială a ființelor individuale în care se află, diferită doar prin formele ființelor rânduite sub ea. Deci

*esența* nu se opune existenței. Cât privește „materialitatea”, aceasta este substratul nediferențiat pe care îl distinge forma.

O altă teorie a lui Abélard privind statutul universalilor este că *universalii ca indifferentiae nu au sens*. În viziunea lui, niciun lucru nu împarte cu un altul nici o formă aceeași în esență, nici o materie aceeași în esență. Fiind diferite unele de altele, pentru că esența uneia nu este esența celeilalte, aceste ființe distincte sunt totuși *același lucru*, deoarece ele „sunt același lucru nu prin esență, ci prin non-diferență” (*non essentialiter sed indifferenter*). Prin teoria indiferenței se susține: a) că „oamenii singulari, distincți în ei înșiși, sunt o aceeași ființă în om (*in homine*), adică nu diferă în natura umanității” și b) că acești oameni care sunt „numiți singulari datorită distincției lor” sunt „numiți universalii datorită non-diferenței și apartenenței lor la o aceeași asemănare” [2, p. 151]. Cu alte cuvinte, indivizii nu se aseamănă prin esență (aceasta este unică pentru fiecare dintre ei), ci se aseamănă prin *indiferență*, deoarece, indivizii esențial diferiți între ei („umanitatea” lui Socrate este alta decât „umanitatea” lui Platon) sunt totuși asemănători prin „absența de diferență”. Astfel, Abélard concluzionează că *a nu fi diferit* este totuna cu *a se potrivi cu* sau *a fi similar*.

Abélard respinge și teoria despre *universalul ca o colecție de lucruri*. El este de părerea că niciunul dintre sensurile termenului „colecție” nu poate fi aplicat în cazul universalului și aduce în acest sens un șir de argumente.

Dacă universalul este „colecție” și știm că un universal trebuie să fie predicabil despre fiecare individ al speciei, ar trebui ca orice „colecție” să fie predicabilă despre indivizi. Nu putem susține că „Socrate este toți oamenii”. Deci, universalul nu poate fi înțeles drept „colecție”.

Dacă „colecția” este o alcătuire a tuturor indivizilor de aceeași specie, înseamnă că ea are părți fără de care colecția ca atare nu ar mai exista. Însă conform statutului universalilor, acestea nu au

„părți”, ci sunt predicabile în mod neîmpărțit. Deci universalul nu poate fi o „colecție”.

Dacă universalul este o colecție, atunci omul nu ar fi o *infima species*, ci ar mai exista și subspecii ale omului, construite arbitrar (de exemplu: popoare, armate etc.). Prin urmare, această definiție a universalului nu ar distinge între speciile naturale și mulțimile concepute artificial. Deci universalul nu poate fi „o colecție”.

Dacă înțelegem universalul ca o colecție, el ar depinde de prezența sau absența indivizilor pe care îi reunește. Astfel, ori de câte ori o substanță individuală ar dispărea, conceptul general de substanță ar fi altul (diferit de cel inițial), deoarece, pur și simplu, alta colecția este alta. În timp, prin dispariția și apariția unor substanțe individuale, am avea mai multe concepte de substanță, toate diferite între ele. Am ajunge astfel la o „colecție de colecții”, ceea ce este o încălcare a ierarhiei genurilor. Deci universalul nu poate fi „colecție”.

Orice universal este prin natură anterior indivizilor. Dar, colecția nu are sens decât ca alcătuire din indivizi, ceea ce înseamnă că indivizii sunt anteriori colecției, ceea ce contrazice natura universalului.

Astfel, universalul nu poate fi o „colecție”.

Conform ierarhiei genurilor și speciilor, ar trebui ca orice individ să facă parte, în egală măsură, atât din specia sa, cât și din genul său. De exemplu, Socrate este om sau „animal rațional”, dar, în aceeași măsură, este și „animal” (în sensul că face parte din acele animale care sunt raționale). Dar dacă înțelegem universalii drept colecții, este imposibil să concepem vreo identitate sau subordonare a colecției oamenilor față de colecția animalelor. Deci *universalul nu este colecție*.

Abélard mai susține că *universalii ca esențe individuale sunt contradictorii*, deoarece universalul, fiind redus la individual, nu mai poate fi „predicat despre mai mulți”. „Omul”, în măsura în care este

Socrate, nu poate fi predicat decât despre Socrate. Totodată, același Socrate, *în măsura în care este om*, poate fi predicat despre „mai mulți”, căci la acest nivel Socrate este identic cu *umanitatea* sa. Astfel, individualii și universalele devin interpredicabile, ceea ce anulează distincția dintre ele. Deci *universalul ca esență individuală este contradictoriu*. Dacă Socrate este un individual, o specie și un gen în același timp, atunci orice universal este un individual și invers. Aceasta înseamnă că individualul și universalul sunt identice [1, p. 209].

În concluzie, putem afirma că teoria asupra statutului universalilor a lui Pierre Abélard pare a fi în același timp nominalistă și realistă. Nominalismul lui este unul predicțional: ca predicate, universalile nu au nicio realitate, sunt simple nume date unor stări, care la rândul lor, nu sunt nici esențe, nici indivizi. Însă universalile numesc totuși ceva transindividual – stările, care, deși nu au caracter esențial, sunt totuși realități. Termenii universali formează o imagine mentală a lucrurilor generale. Pentru Abélard, aceasta este o imagine *metafizic imposibilă*, căreia lucrurile particulare îi corespund *în act*, în timp ce „realismul” lui se aplică lumii pe care ne-o reprezentăm (non-esențială).

### Bibliografie

1. Abélard, Pierre, Comentarii la Porfir. Despre universalii împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius și Ioan din Salisbury / Pierre Abélard; ediție bilingvă; trad. din lb. latină de Simona Vucu; notă introductivă și note de Claudiu Mesaroș și Simona Vucu; postfață de Claudiu Mesaroș, Polirom, Iași, 2006.
2. Alain de Libera, Cearta universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu. Traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 1998.
3. Cazan, Gh. Al., Introducere în filozofie: filosofia antică, filosofia medievală, filosofia modernă până la Kant, Editura Universitară, București, 2006.

4. Din istoria gândirii filosofice. Partea I (De la Antichitate la Renaștere): Manual, USM, Chișinău, 1999.
5. Dumitraș, Tudor, Filosofia medievală, Editura ASEM, Chișinău, 1997.

## **Н. А. БЕРДЯЕВ ОБ ОТНОШЕНИИ ЛИЧНОСТИ К ОБЩЕСТВУ**

*СЕДЫКИНА Наталья, др.*

### *Summary*

*This article highlights the problem of the relationship of the individual to society, NA Berdiaev considered (1874-1948), an outstanding representative of Russian religious philosophy. Berdiaev notes the deep relationship between man and society. His God-given purpose a person can be done only by combining private interests with the public. Improvement Society, Berdiaev claims, It has in this world boundaries, therefore it is impossible to destroy the evil and the construction of Paradise in it. Preoccupation with the desire to improve society leads to a distortion of the meaning of a person's life. The fundamental change in society will come only as a result of personalist spiritual revolution, which will lead to the Kingdom of God.*

Бердяев видел в человеческой личности прежде всего образ и подобие Божье, а не продукт определенного общества.

Личность первична по отношению к обществу, поскольку она – это целое, включающее в себя все: космос, общество, государство. «Нация, государство, семья, внешняя церковность, общественность, социальный коллектив, космос – все представляется мне вторичным, второстепенным, даже призрачным и злым по сравнению с неповторимой индивидуальной судьбой человеческой личности» [8, с. 281].

В то же время Бердяев считал, что человек метафизически, изнутри, из своей глубины связан с обществом [3, с. 283-284]. Примером метафизической связи человека с