



MINISTERUL ÎNVĂȚĂMÎNTULUI ȘI ȘTIINȚEI

FILOSOFIE

Manual pentru licee și școli normale

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ, R.A., 1992

Manualul a fost revizuit pe baza programei aprobate de Ministerul
Învățămîntului și Științei cu nr. 37832 din 1991

Autori: prof. univ. dr. **Ludwig Grünberg**
prof. univ. dr. **Gheorghe Vlăduțescu**
prof. univ. dr. **Andrei Marga**
prof. univ. dr. **Constantin Grecu**
prof. univ. dr. **Nicolae Trandafoiu**
conf. univ. dr. **Adrian Miroiu**
conf. univ. dr. **Adrian Iliescu**
lector univ. dr. **Vasile Macoviciuc**
prof. **Mihaela Bârsan**

ISBN 973-30-2083-4

Redactor: dr. Maria-Elena Druță
Tehnoredactor: Dan Lupu
Grafician copertă: Vladimir Baranovschi

CE ESTE FILOSOFIA?

Ne aflăm la începutul unui drum: acela al inițierii în filosofie. Este firesc să ne apropiem cu sfială de o formă a culturii considerată „cel mai prețios bun ce le-a fost dat muritorilor de către zei“ (Platon) și „floarea ei cea mai aleasă“ (Hegel). Filosofia propune întrebări, demersuri metodologice, viziuni teoretice și criterii de discernământ valoric care deschid perspectiva unei abordări integratoare a lumii și a condiției umane. De fapt, ea s-a zămislit din nevoia de a da relevanță teoretică interogărilor cu privire la raporturile omului cu ansamblul universului și civilizația faurită de el, la acel mod specific de a fi al omului pe care Montaigne l-a caracterizat printr-o inspirată sintagmă: condiția umană.

Dar, înainte de a înțelege omul, filosofia trebuie să se înțeleagă pe sine. Oricît ar părea de paradoxal, cea mai importantă și mai complexă problemă filosofică rămîne statornic — de-a lungul existenței sale aproape trimilenare — „ce este filosofia însăși?“. Și, ca un corolar: de unde decurge nevoia de filosofie, ce foloase pot trage omul și cultura lui de pe urma filosofiei?

Nevoia de filosofie

Trăim într-o epocă în care nevoia de filosofie este mai pronunțată ca oricînd. Pentru că problemele globale ale omenirii, implicațiile umane ale noilor pagini de istorie, creșterea complexității situațiilor de decizie, mutațiile survenite în structura internă a științei și în modalitățile de expresie artistică accentuează nevoia de a explica lumea în integralitatea și dinamismul ei, de a înțelege cum e cu puțință cutezanta aventură a cunoașterii, de a căuta temeuriile opțiunilor umane în vederea unei vieți demne, trăită în orizontul valorilor culturii. Cu alte cuvinte, *nevoia de filosofie*.

Și totuși, nici una din îndeletnicirile omului nu continuă să întâlnească, mai statornic decît filosofia, prejudecăți numeroase și nedrepte, care — neînlăturate — ar putea crea obstacole artificiale beneficei inițieri în filosofie.

Cea mai răspîdită prejudecată contra filosofiei o întilnim la cei care o consideră o disciplină abstractă, străină de viață, cu o terminologie ciudată și greu de priceput, un joc gratuit al minții omenestei a cărui *inutilitate* este intim corelată nesiguranței îndrumărilor ei teoretice și practice. Cu filosofia — ar putea spune robii unei astfel de prejudecăți — nu poți rezolva nici una din problemele grave cu care se confruntă omenirea: nici problema surselor de energie, nici problema ecologică, nici problema cancerului. „Filosofia — spunea un participant la Congresul mondial de la Brighton (1988) — nu te ajută să fierbi măcar o varză“. La ce bun, atunci, să bați la porțile ei?

Devine, de aceea, necesar — înainte de a contura problematica și specificul filosofiei — să examinăm critic amintita prejudecată, cu atât mai mult cu cât ridiculizarea filosofiei pentru presupusa ei inutilitate apare chiar în opera unor gânditori de renume. Într-un dialog scris de Platon îl întâlnim pe Calicles spunând: „Mi se pare un lucru ridicol, Socrate, ca un om ajuns la maturitate să mai filosofeze încă, astfel că cei ce filosofează îmi fac o impresie foarte asemănătoare cu alintarea și joaca unor oameni maturi”¹. În epoca modernă, preceptul lui Newton „fizică, ferește-te de metafizică!” a fost răstălmăcit și el ca o cerință a debarasării de filosofie, care ar așeza plumb pe aripile fanteziei creatoare a savantului. Mai recent, B. Russell considera, cu fină ironie, că în secolul XX, datorită tendinței spre specializare care-l obligă să spună tot mai mult despre tot mai puțin, omul de știință va ajunge, la limită, să spună totul despre nimic, în timp ce filosoful, în vana lui ambiție de a scruta universul în ansamblul său, ne-ar spune tot mai puțin despre tot mai mult, ajungând, la limită, să ne spună... nimic despre totul. După cum se poate lesne constata, în diverse variante, revine aceeași obsedantă prejudecată: ar fi posibil și deziderabil să ne dispensăm de filosofie.

Așa cum a argumentat, însă, Aristotel, în *Etica nicomahică*, omul nu poate fi cu adevărat *uman* fără a se interoga asupra propriei sale condiții. El nu poate nădăjdui să înțeleagă raporturile cu lumea și să ierarhizeze valoric formele de existență pentru a se interoga asupra condiției umane, *fără apel la filosofie*. Există două posibilități — remarcă Aristotel — și anume: să ai o poziție filosofică, sau să nu ai o poziție filosofică. Oricare din premise ai acceptat-o, concluzia logică este, inevitabil, aceeași: faci filosofie. Pentru că însăși afirmația „nu am o poziție filosofică” exprimă — într-o formă tacită, deghizată sau rușinată — tot o filosofie, care a fost de altfel promovată de variante ale pozitivismului și este rezumată în formula spenceriană: *vivere necesse est, philosophare non est necesse*. Abandonarea filosofiei este iluzorie; avem de-a face doar cu o reacție (tot filosofică!) față de cei care cred că „filosofarea este ca o trezire din starea de dependență față de nevoile vieții”². De altfel, renunțarea la filosofie ar fi echivalentă cu renunțarea la conștiință, în perpetuă evoluție, pe care omul o dobândește despre el însuși, în raporturile sale polimorfe cu lumea în care trăiește și asupra căreia acționează. În această accepțiune, o lume fără filosofie l-ar reduce pe om — cum se remarcă într-un manuscris eminescian — la un „cimpanzeu dotat cu intelect” sau la un „robot jovial”. Ea ar fi o lume fără problematizări, fără legitimarea conduitei raționale, fără ierarhizări valorice.

Nu. Nu este posibil să alegi între a avea sau a nu avea o filosofie. Dincolo de această falsă alternativă, problema se pune în cu totul alți termeni: pentru ce filosofie optăm? Chiar fără parcurgerea unui curs de filosofie în liceu nu puteți evita ca, în strînsă legătură cu problemele variate ale vieții cotidiene sau cu înțelegerea fundamentelor cunoștințelor pe care le dobîndiți la celelalte discipline și a integrării lor într-o viziune unitară, să vă puneți probleme care privesc raportul dintre om și univers, destinul omului în lume: „ce este existența?”; „care este raportul dintre existența obiectivă și cea subiectivă?”; „a fost lumea creată sau este eternă?”; „care este raportul dintre unitate și pluralitate?”; „care este raportul

¹ Platon, *Gorgias*, în „Opere”, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 342.

² K. Jaspers, *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986, p. 6.

între natură și cultură?"; „cum este cu puțință cunoașterea și care sînt limitele ei?"; „cum este cu puțință creația valorilor (adevăr, bine, frumos, sacru, dreptate etc.) și ce incidențe are asupra condiției umane?"; „cum putem conferi un temelie rațional idealurilor pe care ni le făurim în viață?"; „ce este timpul?"; „care sînt sursele raului și suferinței?"; „ce este libertatea și în ce raport se află cu necesitatea?"; „ce este fericirea?". Aceste probleme, și multe altele asemănătoare, concentrează, ca într-un focar, *nevoia de filosofie* care, depășind perimetrul trebuințelor strict utilitare ale omului, este *esențială* pentru om ca ființă culturală care are trebuința de a înțelege și a se înțelege. Iar dacă realizarea aspirației firești spre fericire presupune, ca o condiție necesară (deși nu și suficientă!) punerea corectă a unor asemenea întrebări și găsirea (sau, cel puțin, căutarea) unor repere pentru opțiunile valorice prin care fiecare om „să devină tot ce poate fi“, atunci — după cum remarcă Epicur — „cel ce spune că timpul pentru studierea filosofiei n-a sosit încă sau c-a trecut e asemenea unuia care spune că timpul fericirii n-a sosit încă sau că s-a dus“¹.

Dacă nu aveți de ales între a avea și a nu avea o filosofie, ci numai pentru ce filosofie să optați, atunci cursul de filosofie pe care vi-l prezentăm nu urmărește să vă „inoculeze“ o filosofie care să vă complice viața cu inconfortabile „de ce“-uri, ci să vă ajute ca viziunea filosofică proprie — pe care oricum v-o veți forma — să răspundă așteptărilor. Fără studiul temeinic, pornind de la sursele originare și originale ale filosofiei, ar exista riscul să vă construiți o filosofie pe baza unei experiențe unilaterale de viață (ca personajul lui E.A. Poe care, datorită unui insucces în dragoste, trage concluziile: „toate femeile sînt la fel, toți oamenii te fac să suferi, deci viața nu merită să fie trăită“), a deformațiilor unei gândiri tehnicist-parcelare (erijînd legile mecanicii sau funcționarea sistemelor cibernetice la rangul de principii explicative ale întregii lumi) sau a absolutizării unor secvențe din tabloul caleidoscopic al experiențelor umane (neglijînd — cu consecințe funeste pentru filosofie — fie experiența științifică, fie cea artistică, fie cea religioasă). Ceea ce urmărim este ca viziunea filosofică pe care v-o formați să țină seama de învățămintele ce decurg din frămîntata istorie a filosofiei și de stadiul actual al cercetării problemelor, înscriindu-se, cu note personale, în evantaiul posibilităților de opțiune pe care le deschide studiul filosofiei. Pentru că — nu trebuie să uităm — satisfacerea *nevoii de filosofie* presupune studiu, efort reflexiv. Hegel a spulberat „prejudicata că, în timp ce cineva care are ochi și degete și primește pielea și o sculă nu este încă capabil să facă o gheată, oricine se pricepe în schimb să filosofeze și să judece filosofia, deoarece ar poseda pentru aceasta criteriul și rațiunea sa naturală“. El a argumentat că, dacă „posedarea filosofiei este situată în lipsa de cunoștințe și de studiu“, drumul spre inițierea în filosofie ar fi iremediabil blocat, deoarece — chiar dacă adevărurile nici unei filosofii nu pot fi eterne — filosofia „nu e nedeterminarea și sărăcia simțului comun, ci este cunoașterea cultivată..., este adevărul ajuns în forma sa autentică, care e capabil să fie bunul oricărei rațiuni conștiente.“²

¹ Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, În „Antologie filosofică. Filosofia antică“, vol. II, Editura Minerva, București, 1975, p. 126.

² Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965, p. 44, 46.

Dacă adăugăm că filosofia formează, prin intermediul unui sistem coerent de cunoștințe, o viziune de ansamblu asupra lumii, care implică o anumită înțelegere a condiției umane, putem sesiza faptul că ea ne ajută să delimităm ce depinde și ce nu depinde de noi, conferind repere și stimulente libertății noastre de alegere și de acțiune. Admițând că cele mai multe puteri omenești sînt amplificate de alte forme ale culturii (și, îndeosebi, de știință), „singurele puteri omenești la a căror creștere poate ajuta filosofia, prin rosturile și felul ei de a fi, sînt două: cunoștința clară și voința de a fi liber”¹. De unde decurge și statornica nevoie de filosofie.

Obiectul și problematica filosofiei

Încercînd să surprindem *obiectul specific al filosofiei*, constatăm că el nu a fost totdeauna același. Cu alte cuvinte, obiectul filosofiei are o evoluție în decursul istoriei culturii.

La începuturile ei, filosofia cuprindea ansamblul elaborărilor teoretice. Faptul că, spre exemplu, Thales din Milet (în secolele VII—VI î.e.n.) aborda, în lucrări care se declarau *filosofice*, atît probleme referitoare la determinațiile cele mai generale ale existenței, cit și probleme care își vor găsi ulterior locul în cîmpul științelor (geometrie, cosmogonie, astronomie, fizică) exprimă o atare viziune asupra obiectului filosofiei.

De abia după ce Socrate a centrat filosofia pe om (promovînd explicit o poziție antropocentrică) și pe baza diversificării cunoștințelor specializate, are loc — prin opera lui Platon și, îndeosebi, a lui Aristotel — o delimitare a demersului științific de cel caracteristic filosofiei. În epoca clasică a filosofiei din Grecia antică (secolele V—IV î.e.n.), problematica *ontologiei*,² apărută încă în perioada presocratică, dobîndește o relativă autonomie. Totodată, începînd cu Socrate, se cristalizează problematica *gnoseologiei*, prin care se deplasează accentul de la „gîndirea despre lucruri” la „gîndirea despre gîndire”, cunoașterea devenind obiect distinct al reflexivității filosofice. Capătă contururi tot mai precise preocupările de *logică* și de *etică*, iar interesul pentru *filosofia naturii* este conjugat cu cel pentru *filosofia socială*. Această amplificare a registrului problematic al filosofiei a fost posibilă datorită procesului concomitent de autonomizare a filosofiei și de delimitare a unor domenii particulare de cercetare științifică (în prelungirea cărora se vor constitui științele moderne ale naturii).

După o perioadă în care au intervenit factori contradictorii (în evul mediu rafinarea aparatului conceptual al filosofiei fiind însoțită de transformarea ei într-un fel de „*ancilla teologiae*”), procesul desprinderii succesive a științelor de filosofie continuă în epoca Renașterii și, cu deosebită amploare, în secolele XVII—XIX. În noile împrejurări, filosofia tinde să se situeze deasupra științelor, devenind un instrument de armonizare a cunoștințelor disparate oferite de științele particulare, propunîndu-și să „îmblinzească” asperitățile, să sincronizeze eforturile, să arunce într-un fel „punți” peste abisuri. Și, pentru a realiza toate acestea, filosofia își revendica privilegiul de a pătrunde într-o „zonă” a unor esențe

¹ M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Editura Eminescu, București, vol. I, 1983, p. 44.

² *Ontologia* (de la gr. *ontos* = existență; *logos* = teorie) este teoria existenței; *gnoseologia* (de la gr. *gnosis* = cunoaștere) este teoria cunoașterii, iar *axiologia* (de la gr. *axia* = valoare) este teoria generală a valorii.

inaccesibile cunoașterii științifice și de a formula, pe cale speculativă, „principiile ultime“ ale existenței. Prezentându-se orgolios ca o „regină“ a științelor, filosofia era de fapt într-o situație analogă regelui Lear care, în cunoscuta tragedie shakespeareană, după ce și-a împărțit regatul între fiice, rățează pe drumuri fără adăpost. Suveranitatea *de drept* revendicată de filosofie nu mai avea însă acoperire în situația *de fapt*. După constituirea științelor moderne ale naturii — fizica (secolul XVII, Galilei), chimia (secolul XVIII, Lavoisier), biologia (secolul al XIX-lea, Lamarck), chiar psihologia (prin utilizarea metodei experimentale) și sociologia (care va dobîndi statut științific prin formularea unor teorii asupra dezvoltării sociale) se aflau în pragul unor mutații. Apăruse, treptat, o discordanță evidentă între starea de fapt (existența unor științe care-și probau disponibilitățile teoretice prin explicații, predicții, aplicații) și starea de drept (pretențiile filosofiei de a fi o „știință a științelor“). Este meritul filosofilor din secolul nostru de a fi fructificat contribuția importantă a lui Kant — care, în *Critica rațiunii pure* (1781), a depășit orgoliul elaborării unei metafizici (ontologii) situată deasupra științelor pentru a descifra principiile *ultime* ale existenței. Dar unele dintre ele au depășit și criticismul kantian, considerînd că nu pot fi găsite nici principii *prime* pentru fundarea *ne varietur* a condițiilor de posibilitate ale oricărei cunoașteri. Astfel se deplasează accentul de la cunoaștere la valorizare și creație, centrînd discursul filosofic pe problematica omului angajat în procesul auto-edificării sale. Se produce, în acest fel, o nouă restructurare a obiectului filosofiei, circumscrisă în sfera investigării determinațiilor celor mai generale ale universului din unghiul de vedere al semnificațiilor lor pentru condiția umană.

Întreaga evoluție istorică anterioară a condus, spre mijlocul secolului al XIX-lea, la o asemenea delimitare a obiectului filosofiei și la instaurarea unor raporturi noi cu științele. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea a luat naștere, prin abordarea totalizatoare a valorilor culturii, problematica specifică unui nou domeniu al reflexivității filosofice: *axiologia*. Direcția nouă, deschisă în secolul XX, de cercetările de logică simbolică modernă, a oferit un instrument indispensabil *filosofiei științei* și, totodată, a permis conturarea unor preocupări aparte de *logică filosofică*.

Este semnificativ că, în ultimele decenii, accentuarea interesului pentru axiologie și filosofia culturii are loc concomitent cu o încercare de revigorare a unei filosofii a naturii, stabilindu-se un fertil dialog cu științele. Transformarea antropologiei tradiționale într-o disciplină științifică (antropologia culturală) a conferit noi dimensiuni antropologiei filosofice, implicată actualmente în variatele proiecte de reconstrucție a *ontologiei umanului*. Asemenea proiecte fac să dispară compartimentările rigide ale problematicii filosofiei, angajînd principalele domenii ale reflecției filosofice contemporane: ontologia, gnoseologia și filosofia științei, logica filosofică, axiologia și filosofia culturii, filosofia socială — cu incidențele ei asupra eticii, esteticii etc. — și antropologia filosofică.

Prin obiectul ei, așa cum s-a constituit în cadrul unui proces complex, filosofia cuprinde o reflecție metodică asupra totalității activităților și experiențelor umane, răspunzînd la marile întrebări privind determinațiile generale ale existenței, raporturile omului cu ansamblul universului și cu civilizația făurită de el. Existența, nu numai sub aspectele ei particulare (care incită științele spre cunoaștere, în virtutea trebuinței de dominare practic-utilitară a lumii), ci și ca totalitate, pune omului probleme pe care el simte imperios nevoia să le dezlege.

Omul efectuează constant tentativa de a se înălța spre absolut și universal, de a obține o imagine totalizatoare, cu riscul unor extrapolări la infinit care — chiar atunci când se sprijină pe date și procedee ale științei — nu satisfac sub raport logic criteriile de validare proprii cunoașterii științifice riguroase.

Este lesne de înțeles că filosofia s-a constituit ca un domeniu relativ autonom al culturii; ea are o finalitate proprie, pe care nici o altă formă a culturii nu și-o poate asuma și care se realizează nu prin izolare, ci prin interrelație activă, dinamică cu celelalte manifestări ale spiritualității umane. Nu este, însă, tot atât de ușor să surprindem cărei trebuințe umane fundamentale îi răspunde filosofia, propunând o imagine de ansamblu despre lume ca totalitate. D.D. Roșca considera că „filosofia nu poate renunța la elaborarea imaginii din discuție deoarece, așa cum reiese din lunga ei istorie, orice doctrină filosofică demnă de luat în seamă nu poate evita postularea — explicită ori numai implicită — a unei anumite ierarhii a principalelor forme de existență, forme printre care se află și aceea care se numește om, omul cu valorile de civilizație materială și de cultură spirituală create de el”¹.

Dincolo de deosebirile existente azi între stilurile de filosofare, apare greu de contestat că — deși accentuează fie problematica *realității*, fie a *limbajului* și, implicit, a structurilor conceptuale, fie a *subiectivității* — obiectul filosofiei se circumscrie în sfera explorării determinațiilor celor mai generale ale universului în raport cu posibilitățile cunoașterii *umane* și din unghiul de vedere al semnificațiilor lor pentru condiția *umană*.

Dacă, așa cum s-a conturat în decursul timpului, obiectul filosofiei are o anumită dinamică — fie pentru că se realizează procesual un transfer spre obiectul științelor particulare, fie pentru că în raport cu evoluția generală a societății recurge la noi „decupaje” conceptuale ale lumii — aceasta nu înseamnă că toate problemele filosofice se modifică de la epocă la epocă, lipsind o continuitate și un termen comun de referință. În pofida acestor prefaceri și modificări, prin ele chiar, se poate sesiza o continuitate. Dialogul și confruntările de idei de filosofie se desfășoară într-un cadru teoretic determinat și abordând evantaiul tematic (variabil) în interrelațiile constante cu o problemă care străbate întreaga istorie a gândirii filosofice: *problema raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă*. Este problema formulată metaforic de Kant în următorii termeni: cum este posibil să explicăm unitar cerul înstelat deasupra noastră și legea morală în noi? Prin însuși statutul teoretic al filosofiei (care nu ar mai elabora o concepție totalizatoare despre lume fără a se interoga asupra raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă), este o problemă care nu poate fi evitată, care apare în mod implicit sau explicit, îndeosebi în curentele filosofice moderne.

În istoria gândirii filosofice, această „problemă cardinală”, cum o numea L. Feuerbach, apare formulată din trei puncte de vedere distincte. Primul aspect vizează *primordialitatea* în cadrul raportului menționat. „Filosofia — remarcă M. Florian — este în căutarea celui factor prim, care trăiește prin el însuși și dă o bază de nezdruncinat pentru orientarea umană în lume și în viață”². Se conturează, astfel, problematica *ontologică*, aplecată asupra „existenței ca existență” și rezolvată fie într-o manieră dualistă, fie de pe poziții moniste (de

¹ D.D. Roșca, *Știință și filosofie*, în „Ce este filosofia?”, Editura Științifică, București, 1970, p. 13.

² M. Florian, *Reconstrucția filosofică*, Casa Școalelor, București, 1944, p. 276.

faktură idealistă sau materialistă)¹. Al doilea aspect privește posibilitatea corespondenței între cei doi termeni distincți, cu alte cuvinte *cognoscibilitatea*, dacă și cum este cu puțință cunoașterea, care este raportul gândirii cu realitatea. În această ordine de idei, H. Putnam — unul din cei mai reprezentativi exponenți ai școlii analitice americane — scria: „Consider filosofia ca un câmp care are anumite probleme centrale, cum este cea a relației între gândire și realitate... Este clar că, ocupându-se de o asemenea problemă, filosofii au formulat programe rivale avansând ipoteze generale, pe care le modifică prin încercări și erori, chiar dacă ei refuză să admită că fac ceea ce analiza surprinde că fac“². Se cristalizează, prin formularea și confruntarea acestor programe rivale, problematica *gnoseologică*, rezolvată dintr-o perspectivă realistă sau agnostică, empiristă sau raționalistă etc.³. Al treilea aspect privește rostul și însemnătatea existenței subiective în cuprinsul de necuprins al existenței în general *finalitatea* existenței spirituale (și a omului care o întruchiează), adică sensul vieții. „A hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită înseamnă — după A. Camus — a răspunde la problema fundamentală a filosofiei“⁴. Se constituie, în acest context ideatic, problematica *axiologică*, îndreptată spre surprinderea modului cum omul creează valorile care-i conferă sens vieții, și rezolvată de regulă în cadrul „dialogului umanismelor“ sau al confruntării variantelor umanismului filosofic cu efemere tendințe anti-umaniste⁵.

Criteriile de clasificare a orientărilor și curentelor filosofice sînt, deci, multiple și complexe. Nu trebuie însă neglijat că, prin inevitabila varietate — constatabilă atît în decursul istoriei, cît și în evantaiul interpretărilor contemporane — demersul filosofic prezintă anumiți invarianți. Identificarea lor ne va permite să surprindem locul și rolul filosofiei în cadrul culturii.

Specificul filosofiei

Nu este ușor acum, la început de drum, să scrutăm specificul filosofiei în ansamblul formelor culturii. Orice tentativă de a răspunde *ab initio* la întrebarea „ce este filosofia?“ are de trecut obstacolul semnalat într-un celebru dialog platonician, prin remarca lui Socrate: „omul nu poate să caute nici ceea ce știe, nici ceea ce nu știe. Nu poate să caute ceea ce știe fiindcă știe și nimeni n-are nevoie să caute ceea ce știe; nu poate să caute nici ceea ce nu știe, fiindcă nu știe ce anume să caute“⁶. De fapt, răspunsul la întrebarea „ce este filosofia?“ va avansa

¹ *Dualismul* explică natura existenței pornind de la doi factori echivalenți și absolut distincți (materia și conștiința), spre deosebire de *monism*, care, în cazul monismului *materialist*, acordă primordialitate materiei, iar în cazul monismului *idealist* consideră că factorul prim îl constituie un spirit situat dincolo de om și nedependent de el (= idealismul obiectiv) sau percepțiile și ideile subiectului cunoscător (= idealismul subiectiv).

² H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge U.P., 1975, p. XVIII.

³ *Raționalismul* afirmă că putem cunoaște adevărul despre natura realității, distingîndu-se de pozițiile *agnostice* (care contestă această puțință) și de cele care acordă ideilor adevărate doar valoare instrumentală sau convențională. *Empirismul* și *raționalismul* sînt opțiuni gnoseologice divergente asupra surselor și naturii procesului cunoașterii.

⁴ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, E.P.L.U., București, 1969, p. 7.

⁵ *Umanismul*, în accepțiune filosofică, este atributul acelor concepții care iau omul ca punct de plecare, manifestă încredere în perfectibilitatea și demnitatea omului ca ființă care creează și se creează prin valori, tratîndu-l pe om ca scop (niciodată ca mijloc).

⁶ Platon, *Menon*, în *Opere*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 387.

cu fiecare nouă temă; el ar fi mai ușor de formulat explicit abia după studiu și nu înaintea lui. Neputându-ne totuși dispensa, din considerente didactice, de o prealabilă conturare a cadrului problematic și sistemului de referință în care se va înscrie manualul nostru, vom încerca să învingem progresiv dificultățile, prin aproximații succesive.

O primă aproximație ne-o oferă chiar utilizarea termenului „filosofie“ în limbajul obișnuit. Spunem despre cineva care ezită să acționeze sub impulsuri de moment, avînd o perspectivă mai cuprinzătoare asupra evenimentelor, că „face filosofie“. Un ins care pune mereu întrebarea „de ce?“, preferă o analiză globală unei abordări parțiale și supune orice răspuns unei sistematice chestionări, este pasibil de reproșul: „lasă filosofia!“. Ni-l imaginăm adesea pe filosof ca pe „Gînditorul“ din celebra statuie a lui Rodin, meditănd asupra celor mai complexe probleme ale condiției umane. Deși plurivalența de sensuri a termenului „filosofic“ în limbajul comun ne poate deruta se conturează, totuși, ideea că filosofia este o reflecție metodică asupra pluralității experiențelor umane, prin care se realizează tulburătorul dialog dintre „eu“ și lume. Cu această idee putem merge mai departe.

Cercetarea sensului etimologic al cuvîntului „filosofie“ ne permite să surprindem noi determinații caracteristice unei modalități de raportare a omului la realitate. Cuvîntul „filosofie“ provine de la doi termeni din limba greacă (*phileo* = a căuta, a iubi; *sophia* = înțelepciune), desemnînd inițial orice efort al spiritului omenesc pentru a dobîndi cunoștințe noi, rivna de a căuta înțelepciunea și de a trăi prin ea. Epoca noastră atestă că sensul etimologic originar al filosofiei, atribuit lui Pitagora (sec. VI. î.e.n.), este pe nedrept repudiat. El continuă a fi implicat, chiar amplificat, în nevoia de filosofie a omului contemporan. Să nu uităm că „sophia“ (ceea ce noi traducem prin „înțelepciune“) desemna în limba greacă atît o atitudine morală demnă față de viața trăită în orizontul valorilor (= adevăr, bine, frumos), cît și o cunoaștere a principiilor care pot face inteligibilă rațional existența. Înțeleasă ca „iubire de înțelepciune“, filosofia presupune căutarea unui posibil acord între planul cunoașterii și cel al valorilor apte a da sens vieții. Or, deși vremurile s-au schimbat și scrutarea acordului menționat poartă pecetea unor timpuri în care, cum anticipa Fr. Bacon, „știința este putere“, toți cei ce utilizează sporul de putere cu spor de înțelepciune bat la porțile filosofiei. Dacă alte disponibilități tradiționale ale filosofiei au fost preluate de știință și artă, vocația actuală a filosofiei a rămas aceea de a trasa punți între cunoaștere și valorizare, de a întemeia rațional idealurile de viață. Numai acolo unde această vocație este abandonată apare riscul potențial al unei „culturi postfilosofice“, în care rostul filosofiei ar putea fi preluat de alte forme ale culturii. Viitorul însă nu aparține unor substituenți ai filosofiei, ci acelei pluralități de orientări filosofice care pot da curs așteptărilor ce decurg din sensul etimologic al termenului, dovedindu-se un factor generator de înțelepciune și un „modelator“ al condiției umane.

Un pas mai departe în tentativa de a surprinde specificul filosofiei ni-l permite identificarea registrului ei tematic. Cu această intenție, vom reformula întrebarea „ce este filosofia?“ într-o altă modalitate: de ce subsumăm denumirii genetice de filosofie texte cu un spectru atît de variat, ca cele aparținînd lui Platon, Aristotel, Montaigne, Spinoza, Kant, Marx, Wittgenstein, Heidegger sau Blaga? Pentru că au un „nucleu“ de semnificație comun. Ele explorează (interoghează și/sau justifică) *presupozițiile actului rațional*, adică angajările intelectuale principale,

tacite și nederivabile, relevante pentru a desluși condițiile de posibilitate ale existenței, cunoașterii, valorizării și acțiunii umane. Sau, mai simplu, pentru că își pun un *gen aparte de probleme*, care nu pot fi abordate nici prin mijloace empirice sau experimentale, nici prin demonstrație matematică și calcul. Cînd ne întrebăm care este rădăcina cubică a numărului 729, cite numere naturale (diferite de 0) împărțite la 6 dau cîtu 9 sau cite rădăcini are polinomul $\Phi(x)$, punem probleme soluționabile prin demonstrație matematică și calcul. Cînd vrem să știm dacă creșterea temperaturii antrenează și dilatarea unui metal, cît timp durează un drum cu avionul de la București la Timișoara, sau ce rezultat obținem prin combinarea chimică a clorurii de sodiu cu acidul sulfuric, apelăm la mijloace empirice sau experimentale. Apar, însă, întrebări — de o incontestabilă relevanță pentru condiția umană — la care nu mai putem răspunde prin cele două căi acceptabile pentru știință. Cînd ne întrebăm ce sînt „tîmpul” și „adevărul”, dacă lumea implică „devenirea” și „cauzalitatea”, cum este posibilă „libertatea” umană într-un univers guvernat de „necesitate” sau ce „valori” supreme ar putea conferi sens vieții, punem probleme situate în afara prerogativelor științei și care continuă a se adînci durabil în cursul dialogului omului cu lumea. *Intri în filosofie cînd îți pui astfel de întrebări.* Cînd Parmenide se întrebă „de ce există mai curînd ceva decît nimic?”, sau Kant se întrebă „ce pot ști?”, „ce trebuie să fac?” și „ce-mi este îngăduit să sper?”, apar probleme care nu pot fi concepute în cadrele conceptuale ale științei. Ele nu mai sînt, cum ar spune Carnap, „probleme interne” ale științei (de genul „există cel mai mare număr prim?”) ci „probleme externe” ei (de genul, „există realmente numere?” sau „ce sînt ele?”). Întrucît copiii, care nu și-au asumat încă restricțiile unei paradigme a științei, cutează să pună asemenea întrebări, Blaga remarca, sugestiv și ironic, că „a filozofa înseamnă a încerca să răspunzi cu mijloace supermature la întrebări pe care le pun și copiii”¹. La asemenea întrebări nu poți decide dacă răspunsul e adevărat nici recurgînd la înțelesul termenilor sau reguli de deducție, nici apelînd la confruntarea cu faptele.

La o analiză mai atentă, se poate constata că întrebările care conturează specificul demersului filosofic au cîteva caracteristici notabile. Prin *aria* lor ele vizează, explicit sau implicit, universul ca totalitate. Prin *natura* lor ele sînt întrebări-limită, formulate cu ajutorul unor categorii care permit spiritului să se întoarcă reflexiv, ca într-un „joc secund”, asupra experiențelor și cunoștințelor de primă angajare, spre a le căuta înțelesul. Prin *referențialul* lor, ele reprezintă variațiuni ale unei singure și obsedante teme: condiția umană. Iar prin *rostul* lor, ele răspund trebuinței de a construi sau conștientiza repere valorice ale procesului, mereu deschis, de auto-edificare a umanului. Cu aceste patru note caracteristice (*cunoaștere totalizatoare, auto-reflexivitate, antropocentrism și perspectivă axiologică*) te poți așeza pe drumul cel bun în căutarea unei dezirabile definiri a specificului filosofiei în ansamblul culturii. Poți spune, spre exemplu, că filosofia, scrutînd reflexiv pluralitatea cunoștințelor și experiențelor din perspectiva valorilor ce modelează condiția umană, se definește ca atitudine și definește o atitudine a omului față de univers ca totalitate. Dar, cel care adoptă o asemenea atitudine filosofică știe că răspunsul înainte menționat (sau altele similare) nu poate satisface exigențele unei definiții de dicționar. Însuși termenul de „filosofie” este

¹ L. Blaga, *Elanul insulei*, Editura Dacia, Cluj, 1977, p. 28.

astfel utilizat încît pentru a-l defini nu poți să nu te situezi în cadrele unei anumite concepții filosofice, trebuind totodată să construiești — deasupra ei — o teorie mai generală în care toate construcțiile conceptuale existente să fie comparate. Să ne mulțumim, deci, doar cu un mod de definire constructiv (sub raportul conținutului). Să acceptăm că este mai important să pornești pe drumul cel bun, fără grabă, lăsînd întrebarea deschisă. Am urma astfel sfatul lui L. Wittgenstein, care propunea ca salut filosofic sintagma: „*Take your time*” (Nu te grăbi).

Mergînd mai departe pe un asemenea drum, vom constata că, dincolo de inevitabilele „variații” istorice și individuale, toate textele filosofice și toate confruntările filosofice se desfășoară pe fundalul unui tip specific de cunoaștere umană.

În primul rînd, filosofia ni se relevă a fi o *interpretare totalizatoare a universului*, o concepție despre lume în ansamblul ei. Ca și știința, filosofia este o *formă de cunoaștere*. Dar, spre deosebire de științele naturii și ale societății, care ne oferă modele explicative asupra unor aspecte particulare ale lumii (naturale și sociale), filosofia exprimă o concepție despre lume privită în întregul ei, ca totalitate. Puterea de intervenție asupra realului pe care o dă știința este atît de mare tocmai pentru că se sprijină pe o cunoaștere precisă, controlabilă, dar inevitabil limitată, parțială. Oricît de ample ar fi unele generalizări ale științei, ele nu vizează, prin însăși natura lor, *existența ca totalitate*. De aceea, devine un nonsens orice încercare de a ridica o anumită știință (mecanica, genetica, cibernetica etc.) sau chiar știința în întregul ei — ca însumare a unor cunoștințe eterogene, adaptate strict specificului domeniului sau izomorfismului supus cercetării — la rangul unei concepții despre lume în ansamblu, aptă să propună idealuri, să ordoneze și să ierarhizeze valori. Imaginea pe care o oferă filosofia asupra lumii se constituie nu prin însumarea datelor științei, ci prin *interpretarea* lor. Fără a face apel la o cunoaștere *totalizatoare*, fără a re-semnifica *ansamblul* cunoștințelor umane din perspectiva înțelegerii, prospectării și „modelării” condiției umane, filosofia nu și-ar putea îndeplini rostul: de a răspunde la întrebările ce privesc raportul dintre om și cosmos, dintre om și om, dintre individ și societate, de a coordona și ierarhiza valorile (adevăr, bine, frumos, dreptate, libertate etc.), de a conferi un anumit sens existenței umane.

Nu este vorba aici numai de un alt grad de generalitate, inerent filosofiei. Angajarea filosofiei într-o perpetuă aspirație spre absolut implică în acest caz și o distincție de ordin structural. Ca interpretare totalizatoare a universului, ca reflecție asupra fundamentelor, filosofia se sprijină pe rezultatele științei, folosește metode ale ei, se exprimă într-un sistem conceptual, discursiv, argumentativ.

Dar, întrucît totalitatea (studiată de filosofie) are însușiri ireductibile la părțile componente (studiate de știință) și întrucît *universalul* (urmărit — prin înseși rosturile ei — de filosofie) nu este dat nemijlocit în experiență, filosofia elaborează o concepție de ansamblu asupra lumii care nu se reduce la simpla însumare, sintetizare, organizare sau generalizare a datelor științelor. Viziunea *totalizatoare* se construiește concomitent pe datele complementare ale cunoașterii discursive pe de o parte, pe *experiența trăită și acțiunea umană*, pe de altă parte. Tocmai printr-o totalizare de acest tip și prin urmărirea unui echilibru al dublei atitudini pe care omul o are față de realitate (senzorial-afectivă și rațional-intelectuală), filosofia devine o concepție despre lume în ansamblul ei.

Dar nu orice concepție despre lume dobândește statutul filosofiei. „Filosofia — remarcă pe drept cuvânt Jean Piaget — e o luare de poziție raționată față de totalitatea realului“, subliniind că „termenul de raționat opune filosofia luărilor de poziție pur practice sau afective, ori credințelor acceptate pur și simplu, fără o elaborare reflexivă“¹

Am putea spune că, în al doilea rând, filosofia cuprinde numai acele concepții totalizatoare despre lume care *se exprimă în termeni conceptuali* și se ordonează într-o structură argumentativă cu funcție explicativă sau critică, deci *într-o teorie*. Filosofia implică, așa cum spune Kant, „o cunoștință din concepte“². Punând problema „existenței“ în totalitatea sa, ea se întreabă dacă este de natură „materială“ sau „ideală“, dacă în esență ea este „una“ sau „plurală“, adică implică „devenirea“ și „cauzalitatea“, dacă presupune conexiuni care au atributul „necesității“ și în ce măsură ele oferă câmp de manifestare „libertății“ umane etc. Prin chiar punerea unei probleme filosofice se apelează la asemenea *categorii*. Ele sînt idei de maximă generalitate și, totodată, idei propulsive în termenii cărora gîndim condițiile de posibilitate ale existenței, cunoașterii, valorizării și acțiunii umane.

Filosofia este aptă să construiască un ansamblu coerent de enunțuri, formulate prin categorii, teze și principii referitoare la determinațiile fundamentale ale lumii ca totalitate (teze compatibile între ele și ordonate deductiv). Din acest punct de vedere, chiar dacă filosofia îndeplinește o funcție ce reprezintă analogii cu religia, ea ne pune în față probleme specifice, în virtutea deosebirii dintre cele două forme ale culturii. „Îndrumarea practică ce omul așteaptă de la filosofie trebuie să fie întemeiată pe *cunoștințele* sale obiective despre lume și viață. Aceasta deosebește îndrumarea filosofică a vieții de îndrumarea religioasă. *Filosofia* nu se mulțumește cu *credința...*, ci caută să statornicească anumite principii *raționale* ale vieții morale“³. Excluzînd apelul la acte de credință fără legitimare rațională și bazîndu-se pe o logică a argumentării, filosofia este o *teorie* construită potrivit unor *reguli metodologice*. Operînd cu o arhitectură categorială nuanțată, adevărurile filosofiei se pot sprijini pe rezultate și metode științifice, de unde provine și capacitatea filosofiei de a oferi o cunoaștere aptă să orienteze acțiunea umană. De aceea, nu putem fi de acord cu cei care afirmă că „filosofia nu ajunge deloc la o cunoaștere din lipsa instrumentelor de verificare, descoperirea și folosirea acestora conferind *ipso facto* oricărui progres cognitiv caracterul unei specializări științifice“⁴. De altfel, criteriile algoritmice sau experimentale — la care se referă epistemologul elvețian — se aplică în cazuri-limită, ideale: dacă le-am aplica efectiv ar rezulta (paradoxal!) că însăși știința, în largi zone ale ei, nu este cunoaștere.

¹ Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, Editura Științifică, București, 1970, p. 70.

² Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 621.

³ M. Florian, *Rolul și utilitatea filosofiei*, în „Antologie de filosofie românească“, vol. II, Editura Minerva, București, 1986, p. 211.

⁴ Jean Piaget, *op. cit.*, p. 238. Dînd o replică unui asemenea punct de vedere, filosoful francez Vladimir Iankélevitch scria: „Științele răspund precis unor chestiuni precise. Dar «ce este timpul?» este o întrebare cu un pronunțat grad de imprecizie. Or, aceasta este o problemă filosofică. Filosofia fabrică ea însăși neînțelegerea care... o pune într-o poziție de slăbiciune, cînd se lasă antrenată pe un asemenea teren și acceptă să răspundă la astfel de întrebări. Dar această aparentă slăbiciune constituie, în fond, demnitatea ei“ (*Entretien avec Vl. Iankélevitch*, în *Le monde*, nr. 10 378 din 13 iunie 1978, p. 2).

Din faptul că modalitatea filosofică de cunoaștere este ireductibilă la cea științifică și din faptul că adevărul filosofic nu se impune în mod apodictic ființei gânditoare, nu rezultă că filosofia n-ar fi cunoaștere și nici că nu este necesară în construcția și reconstrucția edificiului științei. Întotdeauna, filosofia se mișcă într-un „spațiu de joc” creat prin însuși procesul dialectic al progresului științelor. Spre exemplu, filosofia este necesară științei, și mai ales științei contemporane (îndeplinind, în raport cu ea, o funcție teoretică-explicativă și metodologică), tocmai pentru că știința contemporană nu generează în mod spontan și univoc o singură perspectivă filosofică; ci se manifestă într-o diversitate de curente și nuanțe. Filosofia nu-și propune să dea soluția directă a problemelor variate din diferite domenii ale cunoașterii, dar caută să întrețină climatul spiritual favorabil găsirii unei astfel de soluții, dă orientarea metodologică generală a demersului cognitiv.

Dificultatea de a stabili un acord general între tipurile de abordare metafilosofică a statutului filosofiei nu înseamnă că, în decursul zbuciumatei ei istorii, cunoașterea filosofică nu a înregistrat progrese. Deși un sistem filosofic nu poate fi infirmat în același fel ca o teorie științifică, totuși evoluția de ansamblu a filosofiei și a spiritualității umane în general face ca anumite sisteme filosofice să devină desuete. Nu mai poți să aderi la tomismul tradițional de factură teistă în era ciberneticii și a zborurilor cosmice, după cum ești nevoit să părăsești presuposițiile empirismului sub incidența contribuțiilor lui Kant și ale epistemologiei genetice. Adevărul în filosofie se cucerește mai greu și pe un drum mai complicat decât în știință, dar efortul de cunoaștere filosofică nu este steril. Chiar dacă am accepta necritic ipoteza că soluțiile filosofice sînt handicapate de pluralism și antagonism, „o legitimare totuși s-ar găsi și în această ipoteză preocupărilor filosofice și eforturilor cheltuite pe drumurile lor, în împrejurarea de netăgăduit — semnalată de Lucian Blaga — că însăși *problematika* spiritului omenesc devine tot mai *complexă*, datorită soluțiilor pe rînd absorbite în ea. Soluțiile filosofice sînt frunzele ce cad să îngroașe și să fertilizeze huma în care rădăcinile problematicii spirituale se vor întinde tot mai vînjoase..”¹.

Să nu uităm, totodată, că filosofia tinde a fi — prin statutul ei cognitiv — conștiința interogativă, problematizantă a unei culturi. Menirea ei din totdeauna este, cu precădere, aceea de a pune probleme. Or, punerea problemelor este un moment de răsucire al cunoașterii, care reclamă neapărat imaginație creatoare. Soluțiile se descoperă; problemele se inventează.

În al treilea rînd, un atribut specific al filosofiei rezidă în faptul că raportarea teoretică a omului la ansamblul universului ne apare ca unind indisolubil cunoașterea și valorizarea, ca o *expresie sintetică-abstractă a unui proiect al omului*. Filosofia se distinge de știință nu numai prin gradul ei de generalitate sau prin structura aparte a momentului ei cognitiv, ci totodată și printr-un *alt sistem de referință*. Chiar atunci cînd abordează aceleași aspecte ale realității ca și știința (cum ar fi problema continuumului cuadridimensional spațiu-timp, a cauzalității, a raportului dintre variabilitate și ereditate, a conexiunii inverse, a analizei structurale a diferitelor sisteme de semne), ea tinde spre o *raportare a problematicii la statutul ontologic al omului*, descifrînd consecințele pe care le are *asupra*

¹ L. Blaga, *op. cit.*, p. 72

condiției umane faptul că universul ne prezintă un anumit tablou general și nu altul. Aspirînd spre ierarhizare în raport cu o anumită scară de valori și valorizînd descoperirile științei prin prisma semnificației lor umane, filosofia elaborează o viziune asupra rostului existenței umane și a destinului colectivității omenești, viziune care antrenează o atitudine morală determinată. Aceasta ne explică, o dată în plus, de ce, deși poate utiliza procedee științifice riguroase de reglare a traseului demonstrativ (cum ar fi azi procedeele logice-matematice, semiotice, cibernetice), limbajul filosofic, spre deosebire de limbajul științific, nu este susceptibil de interpretări univoce. El nu exclude, ci presupune — ca un auxiliar al criticii și construcției teoretice — o justificare în raport cu o scară de valori, fapt pentru care o aceeași descoperire științifică este susceptibilă de a suscita mai multe interpretări filosofice. Filosofia reprezintă un asemenea etaj reflexiv la nivelul căruia se conjugă explicația teoretică și aprecierea umană (socială și individuală) a lumii, iar ierarhizarea valorilor existente se împletește cu promovarea unor noi valori. De aceea, dacă știința tinde să elimine omul ca sursă de erori, înlocuind simțurile umane prin instrumente tehnice și limbajul uman obișnuit prin simbolisme matematice și logice, filosofia consideră omul un moment esențial al realității, un centru de semnificații și de valorizări. Cum remarca, sugestiv, C. Noica, „prin om, filosofia gîndește umanul dincolo de el... dar în jurul omului pivotează totul”¹. De aceea, filosofia este nu numai o formă de cunoaștere, ci și forma supremă a „conștiinței de sine” a omului.

Din acest punct de vedere, dincolo de deosebirile structurale dintre cunoașterea filosofică și cunoașterea artistică (deci ținînd seama de faptul că ultima nu recurge la analiză și deducții, ci recrează realitatea făcînd apel la forța sugestivă și expresivă a imaginilor concret-sensibile), filosofia se înrudește cu arta în intenția de a întreține și dezvolta „conștiința de sine” a genului uman, în angajarea *integrală* a personalității creatorului în cele două tipuri de opere (artistice sau filosofice), în viza *antropocentrică* (realizată într-un caz prin diferite modalități ale limbajului imagistic, în celălalt, prin limbaj conceptual și urmărirea semnificației general-umane a unor cunoștințe obiective despre univers).

În al patrulea rînd, orice filosofie definește o *atitudine* și se definește ca atitudine. Ca manifestare atitudinală, alături de un sistem de cunoștințe despre univers ca totalitate, mai precis pe baza lui, filosofia oferă întotdeauna o anumită concepție despre *sensul existenței umane*, o atitudine *morală* determinată față de viață și, ca atare, un ideal de acțiune. Acțiunea umană se sprijină, în primul rînd, pe cunoaștere, dar actele, alegerile și deciziile umane sînt ireductibile integral la structurile care le-au creat și nu pot fi explicate integral prin conceptele analitice ale acestor condiții. Omul trăiește, muncește, simte, iubește, speră sau suferă, crede într-o multiplicitate de valori, le ierarhizează, le promovează în acțiune, dînd astfel un sens existenței sale prin opțiuni și proiecte care mereu se sprijină pe cunoaștere și mereu depășesc frontierele cunoașterii sale efective.

În tentativa ei de a „armoniza” datele complementare ale universului obiectiv și subiectiv, de a desluși sensurile și semnificațiile realității natural-sociale, de a problematiza și de a supune cunoașterea unui examen critic pentru a ajunge la o înțelegere a lumii ca „totalitate”, filosofia rămîne, în esență, o activitate cognitivă

¹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p.151.

cu un pronunțat caracter axiologic, vizînd coordonarea și ierarhizarea valorilor care guvernează acțiunea umană într-un anume context social-istoric. De aceea, adevărurile la care ajungem pe calea cunoașterii filosofiei nu au forța de coerciție proprie adevărurilor științifice, lăsînd o marjă pentru manifestarea adeziunii umane. De regulă, atunci cînd o cunoștință se impune pentru fiecare rațiune apodictic, ea nu mai este considerată ca făcînd parte din corpul filosofiei și ajunge să aparțină unui domeniu al cunoașterii științifice (așa s-au petrecut lucrurile cu ipoteza atomistă, cu cea a determinismului fizic sau cu domeniul întregi ca psihologia sau epistemologia genetică). Adevărurile filosofice nu pot fi atinse fără angajare, fără valorizare. Aici este de fapt una din ineputabilele resurse de creativitate ale filosofiei.

Stiluri de filosofare

Din perspectiva metafilosofică¹ adoptată apare explicabilă extrema libertate stilistică a demersului filosofic. Nici un domeniu cultural nu înfățișează o varietate metodologică și stilistică similară.

Uneori, filosofia aspiră să construiască sisteme teoretice atotcuprinzătoare (în cazul lui Aristotel, Spinoza, Leibniz sau Hegel); alteori păstrează sistemicitatea ca o dimensiune tacită (dialogurile lui Platon), potențială (eseurile lui Montaigne), sau refuză programatic o abordare sistematică (Kierkegaard, Nietzsche).

Scrierile filosofice pot utiliza proceduri stilistice care le situează mai aproape de eseu literar sau, dimpotrivă, în vecinătatea tratatului științific. Cum remarcă D. Hume, filosofia „poate fi tratată în două feluri diferite, fiecare dintre ele avînd meritele sale și putînd contribui la delectarea, instruirea și îndreptarea umanității. Unul îl consideră pe om ca fiind născut în primul rînd pentru acțiune, ca fiind înfrînit în aprecierile sale de sentiment, urmărind unele lucruri și evitînd altele potrivit valorii pe care aceste obiecte par s-o aibă... Cealaltă specie de filosofi îl consideră pe om ca o ființă mai degrabă cugetătoare decît activă și se străduiesc mai mult să-i formeze intelectul decît să-i cultive moravurile”².

Asupra stilurilor de filosofare își pune pecetea și *metoda* utilizată în exploatarea presupuzițiilor care, în ultimă instanță, legitimează actul rațional. Pornind chiar de la sensul etimologic, prin metodă (gr. *methodos* = drum, cale) înțelegem calea pe care o urmează gîndirea în perpetua ei mișcare spre adevăr. Pentru a nu confunda, însă, accepțiunea filosofică a metodei cu altele care apar în expresii de genul „metoda analizei spectrale” (vizînd tehnici teoretice de cercetare) sau „metoda experimentală” (implicînd supoziții teoretice cu consecințe empirice) este necesar să precizăm că avem în vedere doar drumul urmat de discursul filosofic în construirea unor interpretări totalizatoare asupra lumii, care presupune convertirea unor prelabile principii explicative în reguli metodologice. Gîndirea filosofică nu se poate situa în condiții optime pentru realizarea țintei sale fără a efectua „o reculare în sfera prelabilului... în vederea unei autoîntemeieri”, iar

¹ Metafilosofia este teoria despre teoria filosofică. Între *metafilosofie* și *metaștiință* există, concomitent, analogii (ambele elaborînd o teorie despre teorie), dar și disanalogii (enunțurile metateoretice din filosofie făcînd parte chiar din „corpus”-ul teoretic al filosofiei, în virtutea caracterului ei autoreflexiv).

² D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 89.

„printre condițiile optime numim, în primul rînd, — împreună cu Lucian Blaga — căutarea și găsirea unei metode”¹. Desigur, căile ce stau la îndemina cunoașterii și a creației filosofice sînt multiple, iar filosoful are latitudinea de a se întreba care dintre ele i-ar deschide perspectiva interpretării totalizatoare scontate. El nu poate, însă, nesocoti faptul că adevărul vizează, dincolo de rezultat, și drumul care duce la el. Este, astăzi, cvasiunanim acceptat că filosofia face apel la o gamă variată de metode, în tentativa ei de a ridica multiplicitatea formelor de existență și de experiență umană la nivelul principiilor apte să le facă inteligibile rațional și ierarhizabile valoric.

Socrate utiliza *maieutica* (arta de a-l face pe interlocutor să conștientizeze adevăruri pe care nu știe că le știe). Descartes apela la un tip aparte de abordare *reflexivă* (luînd ca model matematica și aplicînd principii generale unor cazuri particulare). Tributari stadiului clasificator, analitic al științelor naturii din secolele XVI-XVII, Fr. Bacon și T. Hobbes au privilegiat o metodă pe care Hegel a denumit-o *metafizică*, opunîndu-i, în stadiul în care științele înseși elaborează teorii asupra devenirii și prin fructificarea unei tradiții inițiate în antichitate de Heraclit, o metodă *dialectică*² (reluată, în forme modificate, de dialectica materialistă a lui K. Marx, de dialectica negativă a lui T. Adorno sau de dialectica neoraționalistă a lui G. Bachelard). Stiluri aparte de filosofare au dus metoda *fenomenologică* (inițiată, la începutul veacului XX, de filosoful german Husserl, ca o modalitate de explicitare a structurilor semnificative în care omul — prin actele intenționale ale conștiinței sale — este implicat), *hermeneutica* (utilizată de P. Ricoeur pentru decodificarea și interpretarea semnificației umane a simbolurilor culturale) și *analiza lingvistică* (în măsură — prin contribuțiile aduse de L. Wittgenstein în ultima perioadă a activității, și continuate de G. Ryle împreună cu alți reprezentanți ai filosofiei limbajului comun — să permită luminarea complexei logici neformale care guvernează „geografia” conceptelor filosofice cruciale întrebuițate în discursul obișnuit).

Întrucît filosofia este un tip de demers cognitiv (chiar dacă este cunoaștere *specifică* — totalizatoare, antropocentrică, autoreflexivă — și, implicînd perspectiva axiologică, nu este *numai* cunoaștere), stilul filosofării va fi influențat de idealul de cunoaștere filosofică adoptat. Din acest unghi de vedere putem disocia o filosofie predominant sistematizatoare și alta predominant *edificatoare*. Această diferențiere, pusă în relief de R. Rorty³, este consonantă cu o mai veche distincție făcută de Blaga între filosofi „vizionari-constructivi” (Thales, Spinoza, Leibniz, Hegel) și „analitici-critici” (Socrate, Hume, Kant, Husserl) și cu mai noua diferențiere între o filosofie *constructivă* și o filosofie *critică*. Prima direcție (ilustrată de *Metafizica* lui Aristotel, *Logica* lui Hegel sau *Trilogiile* lui Blaga)

¹ L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, Timișoara, 1974, p. 72.

² Termenul „*dialectică*” provine de la *dialego* (gr.), desemnînd inițial (de ex. la Socrate) priceperea de a purta discuții și de a ajunge la adevăr prin scoaterea la iveală și combaterea contradicțiilor din afirmațiile preopinentului; mai tîrziu a început să desemneze metoda generală de structurare a concepțiilor filosofice care explică autodevenirea pornind de la contradicțiile interne. Termenul *metafizică* a fost folosit inițial de comentatorii operei lui Aristotel pentru a desemna lucrările care succedau „Fizicii” și cercetau principiile fundamentale ale existenței (gr. *meta* = după, dincolo de). El circulă azi atît pentru a desemna preocupările de ontologie care caută principiile ultime ale existenței dincolo de cîmpul problematic al științelor, cit și — într-o altă accepțiune, pe care i-a dat-o pentru prima oară Hegel — desemnînd metoda, opusă dialecticii, avînd deci sensul de metodă „*antidialectică*”.

³ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford 1980, p. 365—372.

pune în relief fecunditatea unor presupoziii filosofice pentru construcția speculativă a unei interpretări totalizatoare apte a da ordine lumii și de a justifica demersul rațional prin încadrarea sa în această ordine. A doua direcție (ilustrată prin *Dialogurile* lui Platon, cele trei *Critici* ale lui Kant sau *Investigațiile filosofice* ale lui Wittgenstein) nu-și propune să construiască un „tablou ontologic” asupra lumii, îndreptându-și atenția spre analiza critică a validității presupozitiilor filosofice care susțin interpretările totalizatoare dogmatizate și argumentând justificarea unor conduite care se autolegitimează chiar prin procesul deducerii lor.

În sfârșit, așa cum a pus în evidență ultimul congres mondial de filosofie (Brighton, 1988), și cum reiese din aprecierile lui P. Ricoeur (cuprins într-un text ce însoțește prezenta lecție), se conturează azi mai multe stiluri de filosofare în funcție de *modalitățile de a practica filosofia și a-i construi problematica*. Ele conferă un timbru stilistic aparte dialogului și confruntărilor de idei din filosofia contemporană, care iau ca termeni de referință trei tipuri de abordare: sintetică, analitică și fenomenologică. Sint, în fond, cele trei moduri de raportare la moștenirea spirituală a lui Kant, care a argumentat critic eșecul metafizicii (ontologiei) tradiționale în tentativa ei de a transcende experiența și a se situa dincolo de om, pentru a descifra principiile ultime ale existenței.

Stilul *sintetic* de filosofare (promovat de dialectica materialistă, școala de la Frankfurt sau noile sinteze aristotelico-thomiste) manifestă, atât în varianta constructivă cât și în cea critică, predilecția pentru structuri filosofice înglobante, trecând însă prin „lecția” lui Kant și pornind de la considerentul că determinațiile universale ale lumii nu au semnificație obiectivă decît prin și pentru om. Stilul *analitic* de filosofare (promovat de diverse variante ale „școlii analitice”, dominantă în țările de limbă engleză: pozitivismul logic și orientările de factură post-pozitivistă, cum ar fi: filosofia limbajului comun, pragmatismul conceptual al lui Quine, realismul intern al lui Putnam etc.) receptează critica metafizicii tradiționale printr-o altă optică, situînd într-un „con de umbră” întrebările care vizează raportul omului cu lumea și cu civilizația făurită de el în favoarea unui nou tip de interogări privind modul cum noi gîndim și vorbim despre lume. „Problemele filosofiei — scrie Carnap — se referă nu la natura ultimă a existenței, ci la structura semiotică a limbajului științei, inclusiv a părții teoretice a limbajului comun”¹. Stilul *fenomenologic* de filosofare (promovat, în prelungirea fenomenologiei, de ontologiile de factură existențialistă) încearcă să iasă în afara alternativei „sintetic-analitic”, considerînd că, pornind de la descrierea varietății experiențelor umane, ar putea scruta conștiința umană care, prin actele ei intenționale, conferă sensuri existenței. Husserl susține că numai filosofia poate să ajungă, printr-un gen aparte de „interogări și reduții succesive... la subiectivitatea transcendentală, ca loc de origine al oricărei conferiri de sens”². Stilul sintetic acordă loc central presupozitiilor filosofice despre *realitate*, stilul analitic privilegiază presupozitiile filosofice despre *enunțuri*, iar stilul *fenomenologic*

¹ R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass. 1962, p. 250.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. L. Kelkel, în „Revue de métaphysique et de morale” no. 4/1957, p. 374. Conform unui limbaj filosofic inițiat de Kant, a apela la principii *transcendentale* înseamnă a considera că anumite categorii logice, prealabile oricărei cunoașteri empirice și independente de orice conținut, constituie cadre formale generale care ar condiționa cunoașterea lumii empirice. Este necesar să se evite confuzia posibilă între *transcendental* (adică: nu de proveniență empirică) și *transcendent* (adică: nu immanent).

construiește sau critică îndeosebi presupuziții filosofice despre *subiectivitate*.

Dincolo de aceste trei moduri fundamentale de a practica filosofia și a-i construi problematica, mai putem întâlni, pe același filon kantian, dar ca o reacție la centrarea demersului filosofic pe subiectivitate (considerată de Heidegger ultima „iluzie“ a metafizicii), un stil de filosofare eminent critic, care are drept temă prioritară a demersului speculativ chiar „eșecul metafizicii“, cu incidențe asupra proiectelor contemporane de reconstrucție a ontologiei umanului.

Să nu uităm că, pe lângă toate criteriile invocate, stilul filosofic poartă și o pecete personală. Dacă în știință rezultatele cercetărilor lui Newton sau Einstein pot fi redată, fără a afecta mesajul lor, prin diverse manuale și tratate, filosofia se apropie de artă prin faptul că operele ei sînt menite a fi receptate în forma lor originală, prin lectura textelor al căror mesaj nu poate fi „extras“ sau „parafrazat“ fără a fi alterat sau ruinat. Stilul scriiturii este relevant în filosofie ca și în literatură, chiar dacă frumusețea stilului filosofic — cum o dovedesc textele lui Platon, Kant sau Blaga — nu este de ordinul sensibilității, ci al abstracțiunii.

Din nou despre rostul filosofiei

Cum ați putut constata, filosofia are propriile disponibilități, pe care nu le poate abandona decît cu riscul de a pierde însăși rațiunea ei de a fi. „Filosofia — remarcă Lucian Blaga — este ea însăși... Gîndirea filosofică se afirmă în cadrul spiritual într-un fel ireductibil; ea implică valori proprii, orizonturi care sînt ale ei și numai ale ei...“¹. Prestigiul îndreptățit al științei contemporane, cu impresionantele ei aplicații tehnice, ne face uneori să uităm că ea permite optimizarea *mijloacelor* de acțiune, lăsînd mereu deschisă problematica prin excelență filosofică a alegerii *scopurilor*, a ierarhizării valorilor, a sensului vieții. Știința ne permite azi să stăpînim energia nucleară, dar lasă deschisă problema: în ce direcție s-o utilizăm? Ea ne permite să ajungem pe Lună, dar lasă deschisă problema: ce obiective umane vom urmări? De aceea, încapătînarea unor curente filosofice contemporane de a urma tîrîș travaliul științei implică riscul reducionismului. Cunoașterea nu se reduce la știință, după cum existența umană nu se reduce la momentul cognitiv. Orice definire a statutului filosofiei care ar trata *reducționist* filosofia ca o „specie“ a cunoașterii științifice (și nu ca o modalitate *specifică* de cunoaștere) ar neglija faptul că ea este concomitent *cunoaștere* (interpretare totalizatoare a lumii), *valorizare* (expresie sintetic-abstractă a unui proiect uman, a unei reacții *axiologice* în fața imaginii de ansamblu a lumii) și *manifestare atitudinală* (opțiune și decizie în procesul, mereu deschis, de edificare a umanului).

Tocmai pentru că filosofia nu este numai pură cunoaștere, ci și căutare de *sensuri și valori*, manifestare atitudinală ce implică opțiunea și decizia, pentru că, la satisfacția și eficiența pe care le procură cunoașterea, adaugă idealul de viață pe care îl întemeiază în plan cognitiv și îl *justifică în plan axiologic*, ea îndeplinește un rost aparte în cadrul culturii.

Abandonînd una sau alta din notele ei caracteristice (cunoaștere totalizatoare, antropocentrism, auto-reflexivitate și perspectivă axiologică), diversele forme de reducionism (scientist, literaturizant sau fideist) subminează *specificul filosofiei*,

¹ L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, Timișoara, 1974, p. 30

riscînd să convertească o necesară consonanță cu actuala paradigmă a științei în anomalia scientismului, o dezirabilă expresivitate artistică în descalificarea conceptului și o benefică întemeiere rațională a credinței în subordonarea rațiunii, față de credință. Prin toate aceste rătăcirii conjuncturale, filosofia își pierde nu numai resursele creativității, dar și identitatea.

Pentru a-și exercita rolul, fructificîndu-și disponibilitățile creative, filosofia — *în raport cu statutul său cognitiv și axiologic* — trebuie să rămînă ea însăși. Să țină seama atît de interacțiunea, cît și de specificul ireductibil al formelor culturii.

Rostul filosofiei este, perpetuu, cel formulat atît de sugestiv prin condeiul lui L. Blaga: să constituie „o pepinieră de idei și de viziuni“, oferind repere și puncte de sprijin pentru ca — din evantaiul de posibilități — omul să-și făurească un „la el acasă“, un univers de valori. Iar conștiința filosofică, atunci cînd ia ființă și acolo unde se împlinește, se dovedește a fi „un produs de supremă veghe a omului“¹.

Acceptarea autonomiei filosofiei și a rostului său nesubstituibil în cadrul culturii constituie condiția prealabilă a dobîndirii unei asemenea conștiințe filosofice. De aceea, filosofiei nu trebuie să i se ceară ceea ce nu poate da. *Nepuțința* ei de a da soluții tehnice-utilitare este cealaltă față a *puținței* sale de a oferi problematizări, demersuri metodologice, presupozii teoretice și criterii de discernămint valoric care deschid drum inteligibilității și perfectibilității umane. Ea ni-l descoperă pe om ca ființă rațională și valorizatoare care — cum ar spune Blaga — veșnic își depășește creația, dar niciodată nu-și depășește condiția de creator.

Prin aceasta, filosofia are menirea de a înțelege înțelesurile umane și puterea de a da omului puteri: conștiința lucidă și voința de a fi liber.

Addenda:

THEODOROS: Da, înțeleg și este adevărat ce spui.

SOCRATE: Iată, deci dragul meu, ce relații are un astfel de om cu ceilalți în viața privată și tot astfel este și în cea publică, după cum începusem să-ți spun: atunci cînd e nevoie să discute, la tribunal sau în altă parte, despre realitatea aflată în jurul nostru și înaintea ochilor, se face de ris nu numai în fața sclavelor din Tracia, ci a oșcăruia din gloată, căzînd, din nepricepere, în puțuri și în tot felul de încurcături fără ieșire, iar stîngăcia sa grozavă îl face să treacă drept nătîng. Cît despre insulte, nu dispune de nimic potrivit ca să insulte pe cineva, ca unul care nu știe nimic rău despre nimeni, căci nu s-a îngrijit de asta; stă, deci, încurcat și apare ridicol. Și cînd este vorba de laudele și înfumurările altora, el ride, nu prefăcut, ci sincer și fățîș, așa ca apare neghiob.

Și cînd aude că vreun rege sau vreun tiran este elogiât, se duce cu gîndul la vreun păstor, precum porcarul sau ciobanul, sau la vreun văcar pe care îl fericesc pentru că scoate lapte mult; căci el gîndește că regii și tiranii păstoresc și mulg un animal mai abraș, mai șiret decît al păstorilor și că un astfel de om e silit să devină cu nimic mai puțin decît păstorii grosolan și neînvațat din lipsă de tîhnă — țarc în munte fiindu-i zidul împrejmuitor. Cînd află de cineva care are zece mii de plethre de pămînt sau chiar mai mult, ca de un om cu o avere uimitor de mare, i se pare că aude ceva cu totul neînsemnat, obișnuit să cuprindă cu privirea pămîntul în întregimea lui. Cît despre acea laudă care cîntă noblețea neamului, cum că unul ar fi de familie bună, fiindcă poate să facă dovada a șapte strămoși bogați, socotește că așa ceva este cu totul prostesc și că cei care o practică sînt niște oameni cu vederi înguste, care, din lipsă de educație, nu sînt în stare să aibă meru în vedere ansamblul, necum să facă socoteala că moși și strămoși există pentru fiecare în mulțimi fără de număr, în care bogați și cerșetori, regi și sclavi, barbari și eleni există cu miile în spița oricui. Ba cînd unii se fălesc cu un catalog de douăzecișicinci de strămoși și îl duc înapoi pînă la Heracles al lui Amphitryon,

¹ L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, ed. cit., p. 172.

înțeleptului acest lucru îi apare împedat ca o ciudată numărătoare de mărunțișuri, pentru că, de la Amphitryon înapoi, al douăzecișicincilea strămoș a fost ce a vrut soarta să fie, iar de la acesta al cincizecilea, tot așa; el ride pe seama neputincioșilor care nu pot face această socoteală și nici să se jină deoparte de o deșertăciune de suflet smintit. În toate aceste situații, un astfel de om este deci luat în ris de mulțime pentru că, pe de o parte, după cum li se pare, este trufaș peste măsură, pe de alta, ignoră cele din jur și are nedumeriri în fața oricărui lucru.

THEODOROS: Chiar așa se și întâmplă, Socrate, după cum spui.

SOCRATE: Atunci însă când l-ar atrage el, dragul meu, pe altul spre înălțimi și când acesta vrea să iasă din acel „ce rău îți fac eu ție sau tu mie?” spre a cerceta însăși dreptatea și nedreptatea, precum și ce este fiecare dintre ele, ca și diferența față de rest sau între ele, ori din acea „dacă Marele Rege este fericit cu mulțimea aurului strâns”, spre a examina fericirea și nefericirea regelui, ca și a omului în general, întrebându-se în ce constă fiecare din ele și în ce fel se cade firii omului, pe una din ele să o dobândească, iar de cealaltă să scape — atunci, deci, când trebuie ca despre toate acestea să dea socoteală cel mic la suflul și arțagos și certare, dă la rindu-i, și el, replica. Atârnat de înălțimi cum stă, l-au cuprins amețelile și, neobișnuit să contemple de sus târile, se neliniștește, e în încurcătură și se bilbiie. Astfel ajunge să fie luat în ris nu de sclavele din Tracia și nici de vreun altul din prostime (căci nu-și dau seama de ce se întâmplă), ci de toți aceia care au fost crescuți tocmai pe dos decît sclavii.

Acesta este caracterul fiecăruia din cei doi, Theodoros: al celui crescut într-adevăr în libertate și în tihnă, acela chiar pe care îl numești căutător al înțelepciunii, căruia nu ar trebui să i se ia în nume de rău că pare naiv și nu e bun de nimic atunci când ar da peste vreo treabă de servitor: că nu ar ști, de pildă, să pregătească bagajele pentru călătorie sau să dreagă o mîncare gustoasă ori un discurs umflat. Cît despre celălalt ar putea, desigur, fi de ajutor la toate nevoile de felul acesta, cu pricepere și la iușeală, dar nu ar ști să își arunce veșmintul pe umărul drept ca un om liber, după cum nu ar ști nici să prindă cuvintele potrivite pentru a înălța după dreptate un imn adevăratei vieți a zeilor și a oamenilor fericiți.

THEODOROS: Dacă i-ai face pe toți oamenii să creadă spusele tale așa cum m-ai făcut pe mine, ar fi mai multă pace printre oameni, Socrate și mai puține rele. (Platon, *Portretul filosofului*, din „Theaitetos”, Opere, vol. VI, p. 223—225).

XIV. 1. Dintre toți muritorii sînt liniștiți doar cei care se consacră filosofiei; doar ei trăiesc cu adevărat. Ei nu se mulțumesc să se îngrijească prea tare de existența proprie: la vîrsta lor își adaugă toate secolele, însușindu-și toți anii scurși înainte ca ei să se fi născut. Și ca să fim dreți, va trebui să recunoaștem că vestigiile întemeietorii ai doctrinelor sacre s-au născut pentru noi, nouă ne-au pregătit viața. Ne îndreptăm spre adevărurile mărețe scoase din întuneric la lumină prin truda altuia; nici un secol nu ne-a fost interzis; la toate avem acces și dacă prin măreția sufletului ne este îngăduit să învingem limitele slăbiciunii omenești, avem o lungă întindere de timp de străbătut. 2. Noi putem să discutăm cu Socrate, să ne îndoim cu Carneade¹, să ne liniștim cu Epicur, să învingem natura umană cu stoicii, să o întrecem cu cinicii. Întrucît ne este permis să participăm la orice secol, de ce n-am ieși atunci din strîmtul și nesigurul curs al vieții, pentru a ne dedica din tot sufletul acestor meditații care sînt veșnice, nesfîrșite și comune celor mai nobile spirite? 3. Aștia care aleargă după tot felul de îndatoriri, care se chinuie pe ei înșiși și pe cei din jurul lor, după ce, pierzîndu-și mințile de-a binelea, se vor fi plimbat din poartă-n poartă fără să fi ocolit pragul vreunei uși, după ce vor fi răspindit prin cele mai felurite case salutarile lor interesate, cît de puțini oameni vor fi reușit să vadă, la urma urmei, în acest oraș imens și hărăzit între mii de pasiuni? 4. Cît de mulți vor fi dintre aceștia pe care somnul, dezmățul sau memoria îi vor îndepărta? Cîți, după ce se vor fi chinuit multă vreme, vor alerga prefăcîndu-se grăbiți! Cît se vor codi să se arate în atriumul tixit de clienți și se vor retrage în colțurile întunecoase ale caselor, ca și cum n-ar fi mai nepoliticos să dezamăgească decît să-i lase la poartă! Mulți dintre ei, toropiți și încă mahmuri după beția de ieri, în fața acestor nenorociți care se scoală cu noaptea-n cap așteptînd ca ei să se trezească, vor răspunde la rostirea în șoaptă a numelui lor, de buze abia întredeschise, prin cel mai disprețuitor căscat². 5. Noi socotim, orice s-ar spune, că își îndeplinesc adevăratele lor îndatoriri aceștia care vor să-i aibă alături în fiecare zi pe Zenon sau Pythagora, pe Democrit sau pe ceilalți înaintași ai bunelor învățături; pe cei care vor să-i aibă pe Aristotel și pe Teofrast în intimitatea lor. Putem oricînd să apelăm la ei; vizitatorul nu va pleca de la ei fără a fi mai fericit, mai dispus să-i iubească; nici unul nu-l va lăsa să plece cu miinile goale. Oricine poate merge să-i întilnească, fie zi, fie noapte.

¹ Filosof, exponent al Noii Academii; a fost sol la Roma în 153 î.e.n. (n.t.)

² Seneca opune timiditatea clienților care abia îndrăznesc să deschidă gura pentru a-și saluta patronul, insolenței acestuia care cască fără oprire în fața lor (n.t.).

XV. 1. Nici unul dintre ei nu te va sili să mori, ci te va învăța cum s-o faci: nici unul din ei nu-ți va risipi anii, fiecare ți-i va aduce pe ai săi; cu nici unul discuția nu va fi primejdioasă, prietenia lor nu va fi funestă, grija nici unuia nu va fi costisitoare. Poți lua de la ei tot ce vrei; nu va depinde decît de tine să te înfrunzi din bunurile lor cît ți-e voia. 2. Ce bătrînețe frumoasă și fericită îl așteaptă pe cel care s-a pus sub ocrotirea lor! Va avea prieteni de încredere cu care va putea să discute despre lucrurile cele mai mărunte ca și despre cele mai importante, pe care va putea să-i consulte zilnic în probleme personale. De la aceștia vor auzi adevărul spus fără ocol și îi vor fi lăudați de ei fără lingușire, într-un cuvînt, vor avea prieteni a căror purtare e demnă de urmat. 3. Obișnuim să spunem că n-a stat în puterea noastră să ne alegem părinții, că ne-au fost dați de întimplare: dar nouă, *filosofilor*, ne e permis să ne naștem, după cum vrem. Spiritele cele mai vestite formează familia: alege-o pe aceea din care vrei să faci parte; vei primi nu numai numele lor, ci și bunurile lor pe care nu va trebui să le păstrezi nici cu meschinărie, nici cu lăcomie. Vor spori cu atît mai mult cu cît le vei împărți mai adesea. 4. Aceștia îți vor deschide drum către veșnicie și te vor înălța într-un loc unde nu s-a prăbușit nimeni. Este singurul mijloc de a depăși condiția de muritor și chiar de a o transforma în nemurire. Onorurile, monumentele, toate sentințele date de ambiție sau toate operele făcute de ea, se năruie curînd: nu există lucru pe care bătrînețea lungă să nu-l ruineze sau să nu-l prăbușească; dar de cei pe care înțelepciunea i-a consacrat nu se poate atinge; nici o vîrstă nu-i va slăbi; epoca și generațiile următoare vor contribui la venerarea pe care o inspiră opera lor și pentru că invidia se îndreaptă de obicei împotriva vecinului, vom admira cu mai multă sinceritate de la distanță. 5. Așadar, viața înțeleptului va dura mult. El nu e deloc închis în aceleași hotare ca și ceilalți. El singur e slobozit de legile neamului omenesc. Toate secolele i se supun ca unui zeu. E vorba de un timp trecut? El îl va cuprinde prin amintire: prezent? îl folosește. Cît despre viitor, se bucură de el dinainte. Reunirea tuturor acestor momente într-unul singur îl face viața lungă. (Seneca, Elogiul filosofiei, în „Scrieri filosofice alese”, p. 62—65).

Pentru ca metafizica să-și poată întemeia pretențiile ca știința nu pe o simplă persuasiune înșelătoare, ci pe înțelegere și convingere, trebuie ca o critică a rațiunii însăși să prezinte întregul ansamblu de concepte *a priori*, împărțirea lor după diferitele lor surse: sensibilitate, intelect și rațiune, apoi un tablou complet al acelorași concepte și analiza lor cu tot ce poate fi dedus din ea, pe deasupra, mai ales posibilitatea cunoașterii sintetice *a priori* printr-o deducție a acestor concepte, principiile folosirii lor, în sfîrșit și limitele acelei folosiri, toate acestea într-un sistem complet. Așadar, numai critica — ea singură — cuprinde în sine întregul plan bine câmpănit și verificat, ba chiar și toate mijloacele prin care metafizica poate fi înfăptuită ca știință; prin alte căi și mijloace acest lucru nu este cu putință. Nu se pune deci atît întrebarea cum este posibilă o asemenea întreprindere, ci doar cum s-o punem la cale, cum ar putea fi abătute mințile bune de la munca anapoda și nerodnică de pînă acum spre una ce nu poate da greș și cum ar putea fi înfăptuită în modul cel mai potriyit colaborarea lor în vederea scopului comun.

Un lucru este sigur: cel care a cunoscut o dată gustul criticii, acela va fi pentru todeauna sătul de orice trîncăneală dogmatică, cu care s-a mulțumit de nevoie pînă atunci, de vreme ce rațiunea sa cerea o hrană și nu putea găsi ceva mai bun pentru întreținerea ei. Critica se raportează la metafizica de școală obișnuită întocmai cum se raportează *chimia* la *alchimie* sau *astronomia* la *astrologia* oraculară. Sînt sigur că cel care a aprofundat și a înțeles principiile criticii, fie și numai în aceste *Prolegomene*, nu se va mai întoarce vreodată la acea știință aparentă, veche și sofistică; el va considera, dimpotrivă, cu o anume încîntare o metafizică, ce se află acum la îndemîna lui, care nu mai are nevoie de nici un fel de descoperiri pregătitoare și care — ea abia — poate asigura rațiunii o satisfacție durabilă. Căci este un privilegiu la care numai metafizica, dintre toate științele ce sînt cu putință, poate năzui cu încredere, anume acela că poate fi adusă la desăvîrșire și la acea stare de stabilitate cînd nu-i mai este îngăduit să se schimbe și nici nu mai este în măsură să fie îmbogățită prin noi descoperiri; deoarece aici rațiunea nu-și are sursele cunoașterii ei în obiecte și în intuiția lor (prin care nu va mai putea învăța nimic), ci în ea însăși și dacă ea a înfățișat în întregime și fără puțință de rătălmăcire legile fundamentale care guvernează facultatea ei, nu mai rămîne nimic din ceea ce

¹ Seneca folosește aici, ca și Cicero, cuvîntul *familia* pentru a desemna curentele filosofice (n.t.).

rațiunea pură ar putea cunoaște a priori și nici măcar din ceea ce ar putea întreba cu temei. Perspectiva sigură a unei cunoașteri astfel determinate și încheiate are o putere de atracție deosebită, chiar dacă se lasă deoparte tot folosul ei (despre care voi mai vorbi).

Orice artă înșelătoare, orice înșelepciune deșartă își au timpul măsurat. Căci pînă la urmă se distrug singure, iar cea mai înaltă înflorire a lor este totodată momentul decăderii lor. Că în ceea ce privește metafizica această vreme a venit o dovedește starea în care a decăzut la toate popoarele învățate, tocmai acum cînd științele de tot felul sînt atît de cultivate. Vechea organizare a studiilor universitare îi mai păstrează încă umbra, cite o academie de științe mai îndeamnă din cînd în cînd, prin premiile pe care le oferă, să se mai facă cite o încercare în acest domeniu; ea nu se mai numără însă printre științele fundamentale și ne putem da seama cum va primi un om cu spirit adînc, pe care l-am numi mare metafizician, un asemenea elogiu făcut cu bună intenție, dar de nimeni invidiat.

Orice trecere de la o tendință către cea care îi este opusă se face printr-o stare de indiferență, iar acest moment este cel mai primejdios pentru un autor, dar, după cum mi se pare, cel mai prielnic pentru știință. Căci atunci cînd, printr-o deplină desfacere a legăturilor de mai înainte spiritul de pîrtinire s-a stins, mințile sînt în cea mai bună dispoziție pentru a primi treptat propuneri de unire potrivit unui alt plan.

Cînd afirm că aștept de la aceste prolegomene să dea un imbold cercetării în cîmpul criticii și să ofere spiritului general al filozofiei, căruiu în partea lui speculativă pare să-i lipsească hrana, un obiect nou și mult mai promițător pentru întreținerea lui, îmi pot închipui dinainte că acela pe care drumurile spinoase ce le-am urmat în critică l-au nemulțumit și l-au plictisit mă va întreba pe ce anume îmi întemeiez această nădejde. Răspund: *pe legea de neînfînt a necesității*.

Ne putem tot așa de puțin aștepta ca spiritul omului să părăsească vreodată cu desăvîrșire cercetările metafizice pe cît ne putem aștepta că am înceta vreodată să mai respirăm pentru a nu mai trage în piept un aer care nu este curat. Metafizica va exista, așadar, întotdeauna în lume și — ceea ce înseamnă mai mult — la orice om, și mai ales la cel care gîndește, dar, în lipsa unei norme general recunoscute, fiecare și-o va croi după placul său. Ceea ce s-a numit pînă acum metafizică nu poate mulțumi nici o minte cercetătoare, dar nici nu este cu puțință să renunțăm cu desăvîrșire la ea. Trebuie, așadar, să fie încercată în cele din urmă o critică a rațiunii pure însăși, sau, dacă există deja una, ea trebuie cercetată și supusă unui examen general, căci nu există nici un alt mijloc pentru a mulțumi această nevoie stăruitoare, care este ceva mai mult decît o simplă dorință de a cunoaște.

De cînd cunosc critica, nu m-am putut împiedica să mă întreb, la capătul citirii unei scrieri cu conținut metafizic, care m-a desfătat și m-a instruit prin claritatea conceptelor ei, prin diversitate și ordine și printr-o expunere ușoară: *a dus oare acest autor metafizica cu un pas mai departe? (Kant, Cum este metafizica posibilă, în „Prolegomene”, p. 170—173).*

Autonomia gîndirii filosofice și autonomia științei sînt susceptibile de diverse conturări. Filosofia și știința își dobîndesc, precum am văzut, relieful particular datorită în parte unor atitudini distincte față de experiență. Filosofia și știința se deosebesc însă și prin problematica lor, și aceasta într-un sens ce aduce în discuție nu numai extensiunea problemelor, ci și modul cum se „pune” în general o problemă, și modul cum se „soluționează” o problemă pusă.

Orice punere a unei probleme este punerea unei întrebări; orice soluționare echivalează cu un răspuns. Cu această remarcă nu intenționăm decît să ne retragem pe poziții inițiale clare. Remarca e simplisimă și se reduce aproape la o lămurire verbală. Situația începe a deveni mai interesantă pentru noi de-abia în momentul cînd observăm că totdeauna în punerea unei probleme se anticipează intrucitva asupra soluției ce i se va da. Cert, o problemă nu-i alcătuită niciodată numai din anume date obiective, pe care un abstract semn de întrebare le-ar îmbrăca în atmosfera semnificației sale interrogative. Întrebarea inerentă problemei nu este numai expresia unei pure atitudini de curiozitate ce vrea să ghicească, de nedumerire ce caută un deznodămînt, de mirare ce aspiră spre dezmirare, de căutare ce se dorește mintuită în finalul unei găsiri. Întrebarea, ce formează resortul unei probleme, nu este numai atitudine luată față de date obiective, ci vine și ea cu termenii ei, cu un conținut intelectual al ei, acești termeni prefigurează într-o măsură răspunsul. În punerea unei probleme vom distinge așadar anume date obiective, care prilejuiesc spiritului această „punere”. „Obiective” pot fi numite datele la care ne referim, numai în sensul că ele sînt la început exterioare problemei, și în sensul că problema le absoarbe ca un receptacol al lor. Totalitatea acestor date obiective o vom numi „aria” problemei. În punerea unei probleme remarcăm însă, precum spuneam, totdeauna, și prezența unui factor ce nu face parte din ceea ce designăm prin cuvintele „date obiective” ale problemei. E vorba de astă dată de un conținut ideativ, care ne va conduce în procesul problematizării și care din pricina aceasta va hotărî, cînd în mai mare, cînd în mai mică măsură, însuși conținutul soluției ce se va da

problemei. Conținutul ideativ al întrebării, conținut ce nu-l găsim printre datele obiective ale problemei, și care prefigurează pînă la un punct însuși răspunsul, conferă problemei o anume „zare interioară”...

În orice problemă, atît filosofică cît și științifică, putem lesne separa punerea problemei de soluționarea problemei, dar numai aceste noi puncte de reper, care sînt „aria” problemei și „zarea interioară” a problemei, ne dau o posibilitate mai rodnică, de a deosebi modul filosofic de a pune o problemă și modul științific de a pune o problemă și de a o soluționa. Vom lămuri cele arătate in chip abstract asupra unor exemple concrete.

Thales, pornind probabil de la observația curentă că sub schimbarea accidentală a diverselor însușiri lucrurile își păstrează totuși un anume substrat, își pune întrebarea ce este lumea în totalitatea ei, atît de diversă și de variabilă ca aspecte, ce este lumea în substanța ei.

Și răspunde: apă. Totalitatea datelor obiective, la care se referă „problema” este lumea. „Lumea”, cu toate ale ei, constituie, așadar, „aria” problemei pusă de filosoful ionian. Ca om teoretic, Thales se apropie de aria datelor sale cu o întrebare. Întrebarea sa nu este însă, cum s-ar părea, o simplă atitudine de așteptare curioasă a unui conținut intelectual, ce va să vină ca să astupe un gol spiritual. Întrebarea lui Thales nu este lipsită de conținut. În punerea problemei Thales operează cu o idee, cu ideea de „substanță”. Apropiindu-se de aria întrebării sale cu o idee, Thales anticipează asupra răspunsului, în sensul unei dibuiri a unei afirmații schițate, sau cel puțin în sensul unei judecăți posibile datorită căreia se admite de la început că „lumea” ar putea să aibă o „substanță”. Această idee a „substanței”, pe care spiritul și-o ia ca îndreptar în punerea problemei, face ca soluția problemei să fie căutată într-o anume direcție. Datorită ideii de substanță, problema lui Thales dobîndește o „zare interioară”.

Alt exemplu. În istoria științelor se pune, la un moment dat, problema „sunetului” sub raportul ființei sale fizice. Mai înainte de a se ridica această problemă fizicienii se ocupaseră desigur îndelung cu studierea legilor proprii fenomenelor mecanice, ale corpurilor materiale în mișcare, și fără îndoială și cu studierea aspectelor proprii mișcărilor de care sînt apte fluidele. În cele din urmă fizicienii au izbutit să se familiarizeze cu acest domeniu și să formuleze, chiar în principiile ei, *mecanicitatea*, înțelesă ca tip de fenomene matematic determinabile. Ei „pun” apoi „problema” *sunetului*. Fizicienii, dînd grai întrebării: ce este în ființa sa sunetul? — nu fac o încercare vagă de sondare nelimitată în adîncime. Ei vin cu o idee complexă și conturată, cu care prefigurează, într-o măsură, însuși conținutul soluției ce o vor da problemei. Care este această idee, menită să devină factor călăuzitor, o punte spre soluție? E ideea de fenomen mecanic, matematic determinabil. Fizicienii, abordînd problema sunetului, sînt purtați de gîndul unui arhetip, al unui model la care ei țin să reducă fenomenele. În consecință ei vor examina sunetul din toate acele unghiuri de vedere care ar putea să înlesnească reducția fenomenului la modelul ales. Ei vor examina sunetul în variațiile sale condiționate de diverse împrejurări (sunet înalt, adînc), ei vor examina sunetul în posibilitățile sale de propagare prin diverse medii. Soluția ce se va da problemei va fi: sunetul este în ființa sa mișcare vibratorie a unui mediu material (aer, apă etc.): variațiile de înălțime ale sunetului sînt variații de frecvență în unitate de timp. Cu aceasta fizicienii au izbutit să realizeze teoretic reducția fenomenelor acustice la modelul *anticipat* în punerea problemei, și să dea astfel problemei puse o soluție, în limitele fixate dinainte, dincolo de care orice interes de sondare pare sugrumat. *Aria* problemei o constituie datele obiective: sunetul, cu toate particularitățile sale, fenomenele acustice cu condiționarea lor fizică. Modelul, arhetipul (ideea mecanicității matematic determinabile), cu care fizicienii prefigurează conținutul răspunsului, constituie zarea interioară a problemei.

Pentru ilustrarea conceptelor de „arie” și de „zare interioară” am ales într-adins o problemă filosofică și una științifică. În problema lui Thales, filosofică mai ales sub aspectul punerii ei, avem de-a face cu o „arie”, care este echivalentă cu „totul”, cu „lumea”, și avem de-a face cu o „zare interioară” (ideea abstractă de substanță), foarte vag conturată, aproape indeterminată. În problema științifică a „sunetului” avem de-a face cu o „arie” precis circumscrisă (fenomenele sunetului) și cu o „zare interioară” complex determinată prin ideea mecanicității. După ce am analizat cele două exemple, ne vom tăia drum spre unele afirmațiuni de natură mai generală. Ne dăm desigur perfect de bine seama că nu am avea nici un drept să procedăm la generalizări pe temeiul numai al exemplelor analizate. Exemplele spicuite, unul din istoria filosofiei și al doilea din istoria științei, nu le-am ales însă la întimplare. Orice cititor, întrucîtva obișnuit cu modul filosofic și cu cel științific, va înțelege fără greutate că cele două cazuri analizate sînt într-adevăr „exemplare”, ele putînd să țină loc de nenumărate altele. Afirmațiunile generale, asupra cărora dorim să ne fixăm, sînt acestea: *aria unei probleme filosofice o constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit, totul existenței (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filosofice rămîne totdeauna într-un mare grad indeterminată: din contră, o*

problemă științifică are totdeauna o arie circumscrisă și o zare interioară complex determinată.

Afirmațiunile de mai înainte cer încă o seamă de lămuriri suplimentare. Spuneam așadar că aria unei probleme filosofice o constituie totul existenței, fie implicit, fie explicit. Aceasta înseamnă că aria problemelor filosofice este totul existenței, vizat ca „atare” în termeni preciși (sau prin unul din aspectele sale generale și de ansamblu), sau o „parte a existenței, în sens de fragmentul tăiat din corpul universal. Cînd se abordează numai o parte a existenței, cum ar fi „cunoașterea”, „morală”, „viața” etc., gîndirea filosofică deschide problema într-un fel ca aceasta parte să implice totul sau să atragă după sine anume raportări la tot. De aceea remarcăm că o problemă filosofică se referă dacă nu totdeauna explicit, atunci, cel puțin implicit la totul existenței. Spre deosebire de acest mod, gîndirea științifică, „punînd” o problemă, își îngrădește aria la anume fenomene, făcînd abstracție de tot ce depășește această arie.

Mai apăsăm, în afirmațiile făcute, asupra împrejurării că zarea interioară a unei probleme filosofice ar fi în mare grad indeterminată. Într-adevăr, în punerea unei probleme filosofice spiritul caută parcă să anticipeze cît mai puțin asupra soluției, iar ideile ce devin factori propulsivi în problematica filosofică (de la datele obiective spre soluție) sînt totdeauna foarte abstracte, aproape imponderabile. S-ar zice că filosoful ar fi condus de dorința secretă de a-și pune problemele uzînd de o întrebare mai pură, cît mai despuiață de orice conținut. E aici o simplă impresie: filosoful se comportă ca și cum ar dori aceasta. Întrebarea pură e însă o utopie, o imposibilitate. Filosoful intervine, prin urmare, în problematica sa, cu anticipații extrem de abstracte, care aproape niciodată nu ies din cercul acelor noțiuni ce pentru natura lor ireductibilă și pentru eminentul lor rol în economia inteligenței umane au fost numite „categorii”. Punînd problema lumii sau a existenței în totalitatea sa, filosoful se întrebă care este „substanța” ei, sau „cauza” ei, dacă în esență ea este „una” sau „plurală”, dacă ea este dominată de „cauzalitate”, sau de „finalitate”, dacă ea „este” sau numai „pare a fi” etc. În punerea problemei filosofice se recurge așadar la anticipări ideative strict necesare pentru a încheia în general o întrebare, la anticipări de un conținut minim, ce permit sondări fără capăt, iar aceste anticipări coincid cel mai adesea cu înseși conceptele fundamentale ale inteligenței. Problematiza filosofică se constituie așa că se face uz de una sau de alta din categoriile inteligenței ca de idei propulsive. Nu e lipsit de interes să ne amintim că un Aristotel a remarcat rolul ontologic al categoriilor, ca noțiuni supreme carora li se subsumează toate celelalte noțiuni* și că pe urmele sale scolasticii vorbeau despre aceste concepte, împărțindu-le în transcendentale și predicamente, într-un cadru încă tot ontologic. Mult mai târziu apoi Kant se va strădui să evidențieze rolul lor gnoseologic de funcții menite să organizeze unecori „categoriile”, ca idei propulsive în „problemele” mai ales de natură filosofică, este un nou aspect, sau mai precis o nouă funcție, ce o iau asupra lor categoriile, devenind adevărate centre de precipitare „problematică” în desfășurarea culturii umane. În filosofie, oricît de avansat ar fi momentul istoric pe care l-am lua în considerare, problemele se constituiesc în jurul unor idei propulsive, pe care ușor le identificăm printre categoriile abstracte ale inteligenței în jurul conceptului de „existență” la Parmenide, în jurul conceptelor de „existență” și „devenire” la Platon, în jurul conceptului de „indeterminat” la Plotin, în jurul conceptului de „substanță” la Spinoza, în jurul conceptului de „act” la Fichte etc.

În știință, operația de punere a unei probleme se efectuează într-alt chip: aci „aria” e dată de un grup de fenomene de un anume tip suficient circumscris, iar ideea propulsivă datorită căreia problema evoluează de la „punere” spre „soluție”, este un *mod complex*.

Modurile deosebite de a „problematiza”, proprii filosofiei și științei, nu rămîn fără de ample consecințe destinate să singularizeze aceste domenii. În filosofie, spiritul, călăuzit în problemele ce și le pune numai de idei de ultimă abstracție, și operînd deci într-o zare în mare grad indeterminată, își păstrează o *extraordinară* „spontaneitate” în ceea ce privește soluționarea problemelor. Omul de știință e îngrădit de o zare determinată și nu poate să ajungă, în consecință, decît la soluții cari sînt intens prefigurare chiar de ideile propulsive cu care el operează în punerea problemei. Libertatea de mișcare a spiritului apare în soluțiile științei mult mai limitată de linii date dinainte decît în soluției filosofiei.

(L. Blaga, Problema filosofică și problema științifică, în „Trilogia culturii”, Opere, vol. 8, p. 99—107.)

*Categoriile enumerate de Aristotel sînt: substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, situarea, posesia, acțiunea, pătîmirea.

** Kant stabilește sistematic 12 categorii: unitatea, pluralitatea, totalitatea, realitatea, negațiunea, limitarea, substanța, cauzalitatea, eficiența reciprocă, posibilitatea, existența, necesitatea.

Filosofia nu poate renunța — fără să-și nege însuși dreptul la existență — la elaborarea unei imagini de ansamblu a realității luate în totalitatea ei. Cu toate că pentru a obține o astfel de imagine ea se vede nevoită să recurgă la extrapolări (totdeauna contestabile) la infinit (realitatea fiind infinită). Se pune acum întrebarea: ce anume ne determină să elaborăm o astfel de imagine? La ce poate servi ea? Căci, dacă înțelegem ușor funcția atât de importantă îndeplinită de știință și viața noastră prin soluțiile ei la probleme comparativ totdeauna parțiale pe care ni le pune existența (singurele soluții ce pot servi omului ca ființă biologică), înțelegem mai puțin ușor de ce este nevoie să i se ofere omului și o imagine de ansamblu despre lume ca totalitate? Sau, existența considerabilă în totalitatea sa pune eventual și ea omului probleme pe care el ar simți imperios nevoia să le dezlege?

Încercind să răspundem la aceste întrebări, vom reuși poate să degajăm în formă suficient de explicită a doua determinație sau notă esențială a conceptului de „filosofie“, determinație oarecum și mai definitorie decât — spuneam mai sus — prima. Exprimat într-o formulare prealabilă și scurtă, răspunsul nostru este acesta: filosofia nu poate renunța la elaborarea imaginii în discuție deoarece, așa cum reiese din lunga ei istorie, orice doctrină filosofică demnă de luat în seamă nu poate evita postularea — explicită, ori numai implicită — a unei anumite ierarhii a principalelor forme de existență, forme printre care se află și aceea care se numește „om“, omul cu valorile de civilizație materială și de cultură spirituală create de el. Atunci când în fruntea ierarhiei acestor forme de existență sînt așezate valorile spirituale ale civilizației și culturii umane — și, ca ființă nu numai biologică, ci și spirituală, omul nici nu poate proceda în alt chip —, este evident că importanța, valoarea, celorlalte forme de existență este apreciată în funcție de gradul în care ele ajută la ecloziunea, dezvoltarea și conservarea formelor de existență ce se găsesc situate pe treptele de sus ale scării ierarhice.

Dar, ca orice ierarhie, și aceea de care e vorba acum poate fi stabilită numai înăuntrul unui întreg, al unei totalități constituite, întreg care este aici existența considerată ca totalitate ultimă, și imaginea acestui întreg, care e filosofia. Chiar și în cazurile cînd nu este formulată explicit, ea, această ierarhie, constituie fundalul pe care se mișcă mintea noastră atunci cînd încearcă să răspundă la marile întrebări specifice filosofice, întrebări ce privesc *sensul vieții omenești*, locul și rostul omului în lume ca ființă creatoare de valori de cultură, de valori spirituale în primul rînd, adică întrebări legate de marea problemă a condiției umane, întrebări pe care știința riguros concepută și definită nu și le pune, fiindcă ele nu sînt susceptibile de soluții cu adevărat științifice, adică certe și universale valabile. Proprii filosofiei și diferențiind-o, pe această latură, calitativ de știință, aceste întrebări și le-a pus și le va pune totdeauna omul de pe poziții și-n forme diferite, determinate, fără îndoială, în ultimă analiză, de structura specifică a contextului istoric concret înăuntrul căruia ele sînt puse, de poziția de clasă a celui ce le-a pus sau le pune, determinate în măsură mai mare sau mai mică și de constituția aparte a personalității acestuia.

Semnificative și lămuritoare pentru aceste ultime considerații ale noastre sînt următoarele cuvinte ale lui Einstein, notate chiar la începutul cunoscutei sale cărți intitulată *Cum văd eu lumea*: „Care este sensul existenței noastre, care e sensul existenței tuturor ființelor vii în genere? A ști să răspunzi la această întrebare înseamnă a avea sentimente religioase. Mă întreb: are oare vreun sens să punem această întrebare? Răspund: oricine are sentimentul că propria sa viață și aceea a semenilor săi sînt lipsite de sens e nu numai nefericit, dar abia dacă e în stare să trăiască.“ Punînd întrebarea și răspunzînd cum a răspuns, Einstein se consideră, cum vedem, determinat de sentimente „religioase“. Poate că are dreptate, însă ar fi avut dreptate și dacă s-ar fi considerat filosof.

Ceva mai încolo cititorul dă de propoziția: „A te preocupa de sensul sau scopul propriei tale existențe și de acela al celorlalte creaturi mi s-a părut totdeauna, *din punct de vedere obiectiv*, preocupare lipsită de orice semnificație. Și, cu toate acestea, pe de altă parte, orice om are anumite idealuri care îi servesc de călăuză în muncă și în judecată“ (subl. n.s.). Evident, prima propoziție a acestui text exprimă poziția omului de știință Einstein; iar a doua propoziție e scrisă de filosoful Einstein.

Punîndu-și sus-amintitele întrebări, filosofia ne apare nu numai ca imagine de ansamblu a existenței luate ca totalitate, ci și ca *reacție axiologică a omului concret*, a conștiinței umane integrale (deci și afective) în fața acestei totalități, ca *attitudine concretizată* pe plan teoretic în corp de judecăți de valoare, judecăți legate direct sau indirect de marea problemă pe care o ridică condiția omului în lume, a omului creator de civilizație materială, și în primul rînd a omului creator de valori spirituale, de valori de cultură. Să precizăm — dacă mai e nevoie — că înțelegem aici prin „condiția umană“ nu numai condiția unei ființe economice și politice care luptă alături de semenii săi pentru libertatea sa socială și politică și pentru apărarea demnității sale, ci înțelegem mai cu seamă condiția omului ființă

spirituală, creator de valori spirituale și capabil să transforme cu ajutorul acestora realitatea ce-l privește pe el, ca atare, s-o umanizeze, transfigurind-o. (Evident; se știe că aceste două coordonate ale condiției umane sînt în relație de interdependență, și deci ele nu pot fi rupte una de alta.)

Pe acest plan al desfășurării sale, gîndirea filosofică are ca motor propulsor și elemente de conștiință ce nu țin în ultimă analiză de intelectul înregistrator (mai mult sau mai puțin activ, nu importă) al realului, ci sînt factori constituianți de ordin afectiv ai conștiinței umane. Fiind-și reacție axiologică a conștiinței în fața obiectului (acesta e aici existența ca totalitate, gîndirea filosofică îmbină în străfundurile ei elementul intelectual cu cel emoțional, primul îndeplinind înăuntrul ei rol de „mijloc” (cunoașterea obiectivă a realității ca totalitate) în vederea unui „scop” (reacție valorificatoare în fața acestei totalități). (D. D. Roșca, în „Știință și filosofie” — din „Ce este filosofia?”, p.13—15.)

Nici știința nu poate înlocui filosofia, dar nici filosofia nu poate înlocui știința. Este o neiertată ratacire din partea filosofiei, dacă ea pretinde a dezlega o chestiune specială prin jocul olimpic al ideilor generale și „abstracte”. Presumpția unora dintre filosofi de a cunoaște realitatea numai prin rațiune, a priori, deductiv, fără a se adresa experienței simțurilor, a pricinuit mari pagube prestigiului filosofiei. De bună seamă, dacă este vorba să determinăm o situație concretă, o stare de fapt, numai examinarea migăloasă a realității poate fi adevăratul punct de plecare. Realitatea nu poate fi dictată de rațiune, ci trebuie să fie constatată de experiență. Filosofia „de sus în jos”, dialectica, este pernicioasă chiar pentru filosofie.

Numai după ce observația și experiența au statornicit cursul și ordinea realității, filosofia poate apărea și are dreptul a pretinde de a pune laolaltă în chip armonic rezultatele pozitive ale feluritelor cercetări științifice. Căci în univers nimic nu este cu totul izolat și nici nu dispăre fără îndepărtate ecouri chiar cînd aceste ecouri, din punct de vedere practic, sînt o cantitate neglijabilă. Filosoful este rezonatorul intelectual al universului.

După ce am cercetat utilitatea specială și teoretică a filosofiei, să vedem acum utilitatea generală și morală a acestei discipline omenеști.

Filosofia ne învață ca să trăim. Menirea filosofiei de a lumina critic și de a îmbrățișa întregul existenței să învederează tot atît de limpede, cînd este vorba de conduita și viața omului. De această dată ținta urmărită de filosofie este de a da vieții unitate, stil și noblețe. Dar aici o nouă problemă, de mare însemnătate pentru noi, se pune de la sine: ce raporturi există sau pot exista între filosofie și viață, între teorie și practică? Legătura dintre cunoștință și viață, precum și întoarcerea la izvoarele curate ale realității, interesează tot mai mult timpul nostru, a devenit chiar o chestiune primordială, cu atît mai mult, cu cît, după cum vom vedea, în privința numitei legături domnesc în filosofia de azi ideile cele mai ciudate și mai exagerate.

Folosul filosofiei pentru viața morală a omului și înrîurirea directă sau indirectă a filosofiei asupra conduitei omenеști sînt întărite de întreaga istorie a civilizației umane. Dar în această funcțiune de îndrumare a vieții, filosofia s-a lovit de la început de *religiune* și de credință, precum mai tîrziu în domeniul teoretic filosofia a fost limitată de știință. S-a crezut și se crede și azi că rolul teoretic al filosofiei revine științei, precum rolul de orientare morală trebuie lăsat religiunii. Vom vedea că precum filosofia a izbutit azi a se împăca cu știința, tot așa ea a început încă de multă vreme a cădea de acord cu *religiunea*. Spre pildă, nu a fost tot timpul evului mediu, sec. 9—15, resortul filosofiei continua sforțare de a împăca știința cu credința, rațiunea cu revelația supranaturală, știința greacă cu scrierile sfinte? Dar chiar și în timpurile noi n-a rămas ca o mare problemă filosofică găsirea unui teren obiștesc pentru știință și credință? Kant (1724—1804) susținea că a trebuit să distrugă (falsa) știință pentru a face loc și credinței; iar mai aproape de noi un Auguste Comte (1789—1857) și Herbert Spencer (1820—1903) afirmau că credința începe acolo unde se sfîrșește știința, că ea este o întregire necesară a științei pozitive. Știința e necesar mărginită la fenomene, adică la ceea ce *apare* spiritului omenesc, de aceea realitatea absolută, substanța supremă a lumii, nu poate fi obiect de știință. Ori de cîte ori știința încearcă a dezvălui esența universului nu ne dă decît „simboluri” de gîndire care nu se deosebesc prea mult de „simbolurile” de imagini, de miturile religiunii. Dincolo de ceea ce cunoaștem limpede prin inteligență se întinde oceanul misterului și al necunoscutului, pentru care nu avem decît barca credinții.

Din această dispută între credință și știință, a ieșit astăzi ca punct cîștigat că știința nu trebuie să se amestece în domeniul credinței. Credința este o stare subiectivă, un sentiment, o chestiune de inimă și deci, ca orice sentiment, este o reacțiune a eului, este ceva personal, pe cînd știința este impersonală, ca și inteligența. Nici credința nu trebuie să pretindă a da explicații despre lucruri, nici știința nu

trebuie să rîvnească a înlocui catehismul și sentimentul intim al dependenței omului de o forță universală, fie cosmică cum zic unii, fie numai socială, cum susțin alții. Credința religioasă este așadar reacțiunea emoțională a omului în fața lumii; știința poate explica universul, însă această explicație nu împiedică omul de a simți frică, speranță, iubire etc., în fața acestei lumi și de a a-și închipui o alta lume, care să îndestuleze și să liniștească crîspățiile inimii. Un om care ar ști și ar putea totul, n-ar mai avea nevoie de Dumnezeu, fiindcă ar fi el însuși un Dumnezeu.

Dar dacă credința *în genere* este greu, iar după unii peste putință de înlocuit, o *anume* întrupare istorică a credinței poate să se ofilească și să-și piardă hegemonia asupra sufletelor. În aceste împrejurări filosofia apare pentru a înlocui o credință fără putere și pentru a da omului o nouă doctrină de viață, o credință nouă și mai luminată. În adevăr, cînd puterea credinței și prestigiul bisericii au început să scapete, așa cum vedem în antichitate și apoi în timpurile moderne din ce în ce mai pronunțat pînă în vremea noastră, filosofia s-a silit a oferi omului o nouă îndrumare morală, un nou reazem unitar al vieții.

Pretențiunea filosofiei de a da omului o lege și o credință nu este tocmai lesne de justificat, dacă ținem seama de mijloacele practice de care dispun filosofia de o parte, religiunea de altă parte. Este esența religiei de a se sprijini pe *autoritate*, adică pe *anume dogme*, a căror valoare *teoretică* este socotită nediscutabilă și absolută, „literă de evanghelie”. Dacă articolele de credință sînt privite ca o revelație chiar a lui Dumnezeu ele trebuiesc să fie absolut adevărate, iar dacă religiunea tâlmăcește regulile de conduită, ca niște porunci ale Domnului, ascultarea de ele este asigurată, sub amenințarea pedepsei fără de sfîrșit. Cine posedă o asemenea credință are de-a gata o „explicație” a lumii și mai cu seamă, o normă de viață absolut sigură. În aceste condițiuni, eficacitatea religiei atîrnă de puterea credinței. Regulile de morală, ca porunci divine sînt o energie a vieții numai pentru cel ce crede în *existența* lui Dumnezeu și în amestecul divinității în toate micile și marile frămîntări ale vieții omenești. Căci, dacă, crezînd în existența lui Dumnezeu, admitem totuși că el nu e o providență, că el nu se interesează de soarta omenească, puterea morală a poruncilor divine pierde din nou din acțiunea sa sugestivă, spre deosebire de religiune, filosofia nu apelează niciodată la autoritatea nediscutabilă, ci la rațiunea autonomă, la examinarea liberă și convingătoare.

Dar morală întemeiată pe religiune mai prezintă o scădere cu care spiritul modern se împacă cu greu. Viața religioasă își are centrul său de gravitație, axa sa, într-o lume invizibilă, în lumea „de dincolo”, a „grației”, față de care viața efemeră de pe pămînt apare numai, ca o grozavă pregătire și încercare, ca o *via dolorosa* de renunțări și umilință.

Viața modernă își caută centrul de gravitație în lumea de „aici”, în lumea vremelnică pămîntească, care este privită ca un întreg ce nu are nevoie de un sprijin supranatural. Omul modern vrea să fie fericit aici pe pămînt, dacă nu în prezent, cel puțin într-un viitor, pe care el prin luptă încearcă a-l face cît mai apropiat. Cine a pierdut credința în fericirea „de apoi”, o caută înfrigurat, nemulțumit, intervenționist pînă la revoluție, în lumea vizibilă.

O astfel de orientare unitară a vieții a căutat omul în filosofie, adică într-o *cunoștință* liberă, autonomă și întemeiată a rostului omului și a înțelesului vieții lui. A găsit-o? A putut cunoștința să încălzească inimile cum făcea credința, a izbutit cunoștința filosofică să dobîndească siguranța pe care o aveau dogmele credinței? Sau filosofia a rămas o îndrumătoare numai pentru o elită omenească, pentru aceia care se mulțumeau cu aproximațiuni de adevăr și cu riscul probabilităților metafizice? Rămîne să vedem. (Mircea Florian, Rolul și utilitatea filosofiei, Ed. Fundației, 1924, p. 9—60.)

Conform unei prime concepții, filosofia are dintotdeauna sarcina de a construi o *reprezentare sistematică* a *realității*. După acest curent de gîndire, filosofia trebuie să fie o concepție despre lume (Weltanschauung).

O astfel de perspectivă filosofică implică un realism decis pe planul teoriei cunoașterii. Așadar, există un real natural și, respectiv, social care nu este nicidecum construit prin activitățile teoretice sau practice ale omului și ale cărui legi se impun conștiinței fără ca aceasta să le producă sau să le proiecteze ca atare. Iar astfel de legi aparțin unei logici a realității ireductibilă la vreuna pur formală, așa cum este logica simbolică sau matematică.

Comparativ cu științele, filosofia, în această concepție, ar fi o cunoaștere mai fundamentală, mai cuprinzătoare, nu numai intrucît prin intermediul său s-ar reuni rezultatele diferitelor științe și s-ar confrunța între ele variatele metode științifice, dar și pentru că numai filosofia poate dispune într-o unică viziune asupra lumii faptele constatate prin științe și valorile izvorite din experiența socială a umanității.

Mai multe din filosofii actuale corespund prin unele din caracteristicile lor majore unui ideal de acest tip, în pofida divergențelor profunde care le separă pe diverse alte planuri. Concepția lui

K. Marx reprezintă, prin excelență, acest tip de structură filosofică înglobantă. Materialismul care îi este propriu include dialectica și îmbină aspectele epistemologice ale noțiunii de realitate cu noțiunea de practică într-o sinteză vastă, larg unificatoare.

Totuși, și alte curente împărtășesc, cu grade diferite de apropiere de acesta, un ideal asemănător în privința filosofiei. Astfel sînt școlile de gîndire care se revendică drept moștenitoare ale hegelianismului sau, în mod special, ale enciclopedismului. Tot aici trebuie considerate diversele „filosofii ale oamenilor de știință”, care încearcă o sinteză a cosmologiei cu antropologia dintr-o perspectivă globală. Este necesar să mai menționăm, în final, deoarece într-un mod cu totul aparte se integrează aici, curentele apărute din sinteza aristotelică-thomistă.

La exatritatea opusă acestui ideal ambițios, întîlnim acele filosofii, în mod deliberat modeste, conform cărora numai știința oferă o imagine a realității, imagine la care filosofia nu ar mai avea de adăugat nimic. Atunci, sarcina gînditorilor ar părea să rămîină doar vindecarea filosofiei de pretenția unei cunoașteri mai cuprinzătoare și mai adecvate, respectiv mai eficiente, decît cea științifică. În general, această concepție reductionistă și terapeutică este legată de o **investigare a limbajului și a gramaticii sale**. Defectele de construcție și utilizările necorespunzătoare ale limbajului sînt considerate direct răspunzătoare pentru acele aspecte denumite, pe drept sau pe nedrept, „iluziile” filosofiei.

În cadrul acestei perspective globale, teoria enunțurilor deține locul pe care îl are teoria realității în concepția anterior discutată. De altfel, aici se face în mod deliberat apel la tehnici de analiză, deci atît pentru descompunerea enunțurilor în propoziții simple (sau mai simple), cît și pentru reformularea enunțurilor complexe în conformitate cu reguli bine precizate de derivare.

Prin stilul său analitic, acest curent se opune stilului sintetic propriu curentului de mai înainte. Acest al doilea curent în discuție este reprezentat, în principal, de filosofia analitică angloamericană și de diversele sale variante din Europa și din întreaga lume. Dar aceste caracteristici generale evidențiate nu trebuie să ne ascundă existența unor controverse interne considerabile. Deoarece la început se aștepta de la logica simbolică un model pentru reformularea limbajului natural, iar mai tîrziu s-a recunoscut acestui limbaj o specificitate ireductibilă prin orice reformulare. Așadar, numai sarcina generală prescrisă filosofiei, care n-ar mai trebui să încerce a spori imperiul faptelor și nici cunoașterea pe care o avem despre acestea, tocmai accentul pus pe analiza limbajului în sensul menționat permite instituirea unei opoziții în raport cu prima tendință menționată.

Însă cele două poziții diametral opuse nu epuizează domeniul perspectivelor actuale. Totuși, aceste poziții ne îngăduie să evidențiem și să situăm celelalte concepții globale despre filosofie prin raporturi determinate față de alternativa astfel generată. Ne vom opri în continuare la cîteva concepții originale, care sînt ceva mai mult decît un simplu compromis între cele două tendințe anterioare. Aceste concepții constituie tentative originale tocmai prin încercarea de a evita această alternativă. Dar, pentru a ne feri de schematizări, de simplificări abuzive, din lipsă de spațiu nu vom prezenta aici decît două sau trei dintre ele.

Respingînd simultan atitudinea ambițioasă a primului curent, considerată ca pretenție nefondată, cît și opțiunea modestă a celui de-al doilea, considerată ca renunțare inadmisibilă, o altă concepție despre filosofie scoate în evidență importanța varietății experiențelor umane. Este vorba, desigur, în primul rînd despre experiența perceptivă și științifică, dar totodată și despre experiențele de factură estetică, morală, politică, religioasă.

Se poate recunoaște ușor aici influența tînărului Hegel, a lui Kierkegaard, aceea a tînărului Marx și anume în modalitățile prin care aceste influențe se prelungesc în anumite tendințe din cadrul școlii fenomenologice. Conform poziției acestui curent de gîndire, filosofia nu ar trebui să încerce cuprinderea datelor științifice într-o viziune globală asupra realului, deoarece responsabilitatea acesteia se cere mai degrabă orientată spre inventarierea, explicitarea și coordonarea altor forme de experiență decît cunoașterea obiectivă.

În acest sens, tema filosofică prin excelență ar fi **subiectivitatea**, în toată diversitatea și varietatea accepțiilor sale. Renunțînd să mai ofere o viziune globală și totală, această concepție va tinde spre profunzime, la nevoie chiar cu prețul unei metode de descripție fragmentară. Iar la acuzația de subiectivism și idealism, pe care o adresează primul curent discutat celui din urmă, acesta va riposta reproșînd, la rîndul său, primului uneori elemente de pozitivism și scientism în măsura în care realitatea filosofului este dominată de modelele împrumutate științelor, iar alteori aspecte speculative, întrucît realitatea specifică investigației filosofice este considerată ca ireductibilă la ceea ce știința însăși ne permite să considerăm ca fiind realul.

Mai există și alte încercări de a nu cădea în spațiul alternativei: materialism dialectic sau filosofie analitică. Dacă filosofia nu poate îngloba științele într-o concepție mai fundamentală și mai vastă

despre realitate, respectiv dacă nu se poate limita la rolul de critică a limbajului, dar nici nu mai trebuie să se închidă în subiectivitatea umană, atunci rămâne să fie explorate acele posibilități rezultând din speculațiile asupra eșecului presupus al filosofiei și asupra scopului metafizicii. Acest curent, care se prezintă adeseori ca *post-filosofie* sau ca *meta-filosofie*, este legat în primul rând de influența tardivă a lui Fr. Nietzsche, dar și de o alta, contemporană, a gândirii lui M. Heidegger.

Viziunea care se oferă aici asupra filosofiei se opune atât umanismului, cât și subiectivismului caracteristice pentru curentul anterior discutat. Subiectivitatea apare pentru reprezentanții acestui curent drept expresia ultimului triumf, dar și a ultimei iluzii a metafizicii. Prin critica subiectivității, pare apropiat de primul curent de gândire din alternativă, ca și prin simțul viguros al realității cosmice în care omul este înglobat. Pe de altă parte însă, pare să se apropie de cel de-al doilea curent de gândire prin exaltarea limbajului.

Totuși, realitatea dezvăluită din această perspectivă nu este nici aceea specifică materialismului dialectic, nici aceea a ontologiilor realiste, iar limbajul care este celebrat aici nu mai rămâne acela pe care îl disecă analiștii. Realitate și limbaj se dovedesc și una și celălalt mai arhaice, mai poetice și, totodată, mai fragmentare decât sînt considerate în viziunea celor două curente de gândire evocate inițial.

Chiar din această sumară perspectivă de ansamblu, rezultă că filosofia contemporană oferă o imagine despre propria sa misiune. Nu este deci posibil să prezentăm o sinteză în care ar fi disimulată divergența fundamentală care domnește în filosofie. Totodată, trebuie să recunoaștem de la bun început că nu există nici un plan neutru al cercetării. Însăși ordinea problemelor tratate de diferitele concepții exprimă un **stil filosofic** determinat.

Tot ceea ce se poate încerca este să delimităm „domeniile” în care se încrucișează schimburile de probleme. (P. Ricoeur — Stilul în filosofie: între analitic și sintetic, din capitolul „Filosofie” al raportului general UNESCO, publicat în 1978, reprodus în „Viața românească” nr. 10/1978, p. 26—29.)

II

ISTORIA FILOSOFIEI

1. Filosofia antică

În mare, cu situații mai către început sau mai către sfârșit, în Orient (China, India) ca și în Europa (Grecia), filosofia apare în limitele cuprinzătoare ale aceluiași interval istoric: secolele VII-VI î.e.n. Cu deosebiri care țin de tradiția culturală (în particular de caracteristicile gândirii mitice), de îndeletniciri, de mediul natural, de trăsăturile etno-psi-hice, filosofia (orientală sau greacă) intra în istorie și își decupa profilul inconfundabil, perfect individualizat, esențialmente, în mod similar.

Astfel, mai înainte de toate, ea se va fi delimitat, chiar de la început de celelalte tipuri de reconstrucție a lumii: mitic, religios, științific, artistic și aceasta într-o ordine epistemologică. Pentru a face demonstrația numai cu Grecia, după tradiție, primul care își va fi zis filosof (philosophos) ar fi fost *Pythagoras* (580—500 î.e.n.), el „spunând că nici un om nu este înțelept (sophos), ci doar zeul”¹. Herodot, „părintele istoriei”, însă, împingând ceva mai înapoi istoria cuvîntului, îl pune pe Cresus, regele Lydiei să-l întîmpine pe Solon cu aceste vorbe: „oaspete atenian, faima înțelepciunii tale și vești despre călătoriile ce le-ai făcut au ajuns pînă la noi; mi s-a spus că mereu dornic de a învăța (hos philosophon) ai străbătut ținuturi întinse numai pentru a le cunoaște”².

Mai sigur însă, *Heraclit din Efes* (aprox. 540—470 î.e.n.) folosește termenul și-i dă sensul propriu.

Patru-cinci ar fi fragmentele heraclitice cu semnificație directă în această ordine: (35) „bărbații iubitori-de-înțelepciune (philosophon andres) trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri”; (40) „Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte”. (112) „înțelepciune înseamnă... să te conformezi adevărului, dînd ascultare naturii (p hysis) lucrurilor”; (41) „înțelepciunea este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaște ceea ce cîrmuiește toate lucrurile prin mijlocirea tuturor lucrurilor”; (123) „naturii lucrurilor îi place să rămînă ascunsă”.

Citindu-le în această dispunere putem spune că, întrucît mulțimea cunoștințelor nu înseamnă și aflarea naturii tainice a lucrurilor, comună tuturor, de nenumit și de negîndit de un aritmetician, de un poet, de un geograf (nu de ei ca oameni determinați, ci de ei în tipul de cunoaștere specifică), naturii plăcîndu-i să se ascundă, caracteristica iubitorului-de-înțelepciune stă în dezvăluirea și deci în conceptualizarea a ceea ce întemeiază universul.

¹ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, I, 12.

² *Istorie*, I, 30.

Cu toate că imperfectă, dacă o citim prin definiția aristotelică, de mai târziu, filosofia este „știința teoretică a principiilor și cauzelor prime“, înțelegerea heraclitică pare perfect posibilă ca adevăr.

Cu aceasta, putem trece la cercetarea modalităților de explicație filosofică a lumii ca lume, a omului ca om.

Este un fapt lesne de constatat, în toate filosofiile antice, că reflecția filosofică s-a aplicat mai întâi universului („lumii acesteia“, cum zicea Heraclit), dar nu ca scop, ci ca mijloc sau cale pentru a afla, cum va spune Aristotel, principiul sau începutul (archê) în sens de temei, adică „primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere și poate fi cunoscut“¹.

Astfel, **Thales** (aprox. 624—546 î.e.n.) primul filosof al grecilor și, după tradiție, întemeietorul școlii din Milet, identifica principiul lumii în apă, iar **Anaximandros** (?610—546) și **Anaximenes** (?585—525), continuatorii săi, credeau a-l afla, respectiv, în foc, aer, apă și pământ, acestea puse să alcătuiască așa-numitul *apeiron* (in-definitul, infinitul) și în aer. Heraclit din Efes, la rîndul lui, opta pentru foc, ca nume al principiului, Pythagora și pythagoricii pentru număr (nu însă pentru acesta în accepția aritmetică modernă, ci pentru el ca structură constitutivă și modelatoare, în ordinea lucrurilor), **Empedocles din Agrigent** (484—424) apoi, găsea că „rădăcinile“ lumii sînt în număr de patru, aceleași elemente cosmologice, deja întîlnite, laolaltă, la **Anaximandros**, iar **Anaxagoras din Klazomenai** (?500—?428) admitea niște „semințe ale lucrurilor“, particule asemănătoare (homoiomerii) în lăuntrul fiecărui gen (corpusculi de foc, de pământ, de aer, de carne, de singe etc.). Viziunea aceasta „atomistă“ avea să fie dezvoltată de **Democrit din Abdera** (460—370), pentru care tot ceea ce este în lume, de la firul de iarbă la astre, de la stîncă la suflet, ar fi fost alcătuit din elemente ireductibile, necompuse și deci de nedescompus, atomii. Prin toate acestea atomii democritieni aduc cu homoiomeriile anaxagoriene; în plus însă, și faptul este de importanță considerabilă, ei nu mai au determinării fizice. Altfel spus, atomii nu mai sînt de pământ sau foc, de aer sau de apă, deosebindu-se între ei numai prin formă. Peste cam un secol, un alt filosof-atomist, **Epicur** (341—270), va mai adăuga și greutatea, ca trăsătură deosebitoare.

Focul, aerul, apa, pămîntul, homoiomeriile, atomii nu sînt însă, nu erau, nici nu aveau să devină concepte ale explicației de tip filosofic. Aceasta pe de o parte. Pe de altă, orice s-ar spunea, lumea, o știm astăzi, nu este reductibilă la un element sau altul din cele patru, nici chiar la toate laolaltă, ori la atomii în descriere democritiană.

Ce trebuie să înțelegem de aici? Că filosofia a început, cu Thales, printr-o eroare și a perseverat în aceasta secole de-a rîndul?

Aplicată universului, reflecția filosofică recurge la forma cosmologică pentru a-și construi propriul orizont, cel al ontologiei. De aceea, în apa thalesiană din care se nasc toate și în care se întorc toate, în focul heraclitic „etern“ care „se stinge și se aprinde după măsuri“ etc. trebuie să identificăm doar nume pentru ființa în sine (ființa ca ființă), concept al ontologiei. Adică, pentru ceea ce, așa cum spunea încă în epocă **Parmenides** (n. ? 540), întemeietorul școlii din Elea (colonie greacă în sudul Italiei), este și nu poate decît să fie, pentru ceea ce nu se

¹ *Metafizica*, V, 1, 1013, a.

naște și nu piere și, numeric, una, este, ca atare, mereu la identitate cu sine. De altfel, cu Parmenides se și capătă deplina conștiință a explicației de tip ontologic, ca și logica și limbajul proprii, legitimitatea sa în câmpul conștiinței înțelegătoare. Ceea ce avea să fie împlinit în marile construcții: platonice și aristotelice, încă impresionante prin puterea lor de adevăr și mereu fascinante prin deschidere, prin capacitatea de a fi mereu contemporane.

Este însă un fapt și nu minor, dimpotrivă, că între etapa „cosmologică” (etapa preclasică — sfârșitul sec. VII — secolul VI) și Platon, Aristotel se interpune Socrate (469—399), ca un moment de răscruce în gândirea greacă și, în „durata lungă”, în gândirea europeană în genere.

Aceasta în mod definitoriu pentru sporirea câmpului de reflecție filosofică, prin includerea omului. De bună seamă că și mai înainte s-au încercat explicații ale ființei noastre, dar sporadice și întrucitva reduccioniste, de îndată ce omul era socotit, în primul rînd și aproape numai ca parte a naturii, ca formă în lume asemenea tuturor lucrurilor.

N-au lipsit nici încercările de a-l distruge ca gen. Un fragment heraclitic: „logos-ul propriu sufletului: el se sporește pe sine însuși” este probant. Totodată, nu trebuie ignorată nici contribuția unui contemporan al lui Socrate, sofistul *Protagoras* (481—411), a cărui celebră teză: „omul este măsura tuturor lucrurilor”, avea să intre în constituția umanismului, ca explicație a ființei noastre. Căci, omul ca măsură voia să însemne omul care ia în stăpînire lucrurile prin umanizare, numindu-le, gîndindu-le sau făcîndu-și-le date ale existenței sale materiale.

Dar întemeietorul ontologiei umanului, cum se zice astăzi, este Socrate. Nescriind nimic, învățămîntul său oral a fost păstrat în cîteva scrieri ale lui Xenofon (îndeosebi în *Amintiri despre Socrate*), ca și în dialogurile de tinerete ale marelui său elev și continuator, Platon.

În aparență reduccionist, Socrate presupunea că natura noastră definitorie este sufletul, socotit ca o entitate care nu se naște și nu piere, care este simplu și nu compus.

„Omul nu este nici numai corp și nici întrunire laolaltă” a sufletului și corpului; el „nu e altceva decît suflet. E nevoie oare, întreba Socrate, să ți se dovedească mai limpede că omul este numai suflet?”¹

Nu intră în discuție faptul că Socrate nu va fi nesocotit, totuși, într-atita corpul încît să nu-l ia în seamă ca pe o componentă de tot necesară a ființei noastre. „Dintre toate viețuitoarele (zeii), va fi spus el, au dat numai omului puțința de a se ține pe picioare, ceea ce-i îngăduie să-și îndrepte privirile mai departe, să se uite bine la locurile ce-i sînt deasupra capului și de a suferi mai puțin. În vreme ce dădeau celorlalte lighioane picioare numai ca să se poată mișca din loc, ei hărăzeau omului mîini care ne ajută să găsim ceea ce ne face mai fericiți decît dobitoacele. Toate animalele au limbă, dar numai pe a noastră au făcut-o în stare ca, după ce a atins diferitele părți ale gurii, să închege sunete, cu ajutorul cărora ne împărtășim unul altuia ce vrem să spunem”².

Se înțelege că Socrate n-a redus unitatea noastră la suflet. Sînt însă aici două probleme care nu trebuie confundate: una este aceea a constituției individuale și alta a naturii noastre generice.

¹ Platon, *Alkibiade*, I, 130, c.

² Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, I, 4, 11—12.

Socrate (ca și Platon, la rîndul său) nu ignora faptul că omul este ceea ce este ca alcătuire din suflet și corp; altminteri ar fi suflet neinstare să se manifeste, așa cum, totuși se manifestă, prin simțuri, prin miini, prin limbă (în vorbire).

În ordinea existenței sintem, așadar, o „întrunire laolaltă“ a sufletului și corpului. Dar ce dă unitate acestei „întruniri“ și ce-i asigură universalitatea?

Trupul? El este o alcătuire de elemente care aparțin lumii fizice. Sufletul și corpul, laolaltă? În acest caz, două ar fi naturile care ne-ar întemeia. Și pentru că ar fi două, întemeierea ar cădea în precaritate. Rămâne doar sufletul, căci numai el îndeplinește toate condițiile de legitimitate ale principiului, fără a sta ca al doilea principiu.

De la Parmenides încă, știm că începutul (temeiul) trebuie să fie unul, nenăscut și nepieritor, ne-limitat și ne-limitativ. Or, dacă acestea sînt condițiile prime, în absența cărora ceea ce este luat ca principiu n-ar putea să stea ca principiu, lor trebuie să li se supună nu numai ființa în sine a metafizicii (ca explicație a lumii în sine), dar și ființa umanului, centrată în alt orizont ontologic. Prin urmare, natura noastră generică, pentru a fi generică și pentru a întemeia, cu necesitate, avea a îndeplini aceste condiții sau risca să cadă din rostul ei ontologic. Sufletul, ca nume al ei trebuie să fie nenăscut și nepieritor, simplu și necompus, mereu identic cu sine, așa zicînd după Platon, prin unicitatea formei.

Argumentele platonice din dialogurile *Phaidon* și din *Phaidros*, în perfectă sugestie socratică, sînt tot atîtea reguli ale instituirii ontologice a sufletului.

Cum tot ce este compus înseamnă că a rezultat dintr-o compunere și că va pieri prin descompunere, ființa noastră în temeiul ei n-ar putea fi decît suflet, care este *simplu*. Sau trebuie să fie simplu, pentru că altfel n-ar mai fi începutul și deci „nenăscutul“, căci numai „ceea ce e un început e nenăscut... Dacă începutul s-ar naște din ceva, ar însemna că există o naștere nu dintr-un început. Deoarece acestea e nenăscut, trebuie să fie în chip necesar și nepieritor. Fiindcă pierind începutul, atunci nu se va mai naște nici el vreodată din altceva, nici altceva nu se va naște din el“¹.

El, prin urmare, este, asemenea ființei în sine, începutul (sau principiul), dar în ordine umană. Și, tot asemenea aceluia, este unul necondiționat și ne-limitativ chiar dacă are el însuși regim metafizic. Un alt argument, numit „al potrivnicilor“, este lămuritor în acest sens: pentru că „cei vii întru nimic mai puțin nu provin din cei morți, pe cît cei morți din cei vii“, „ne este îndeajuns dovedit că sufletele celor morți neapărat există într-un loc de unde iarăși să se poată ivi“². Dar dacă aparține metafizicului, nu este ca o parte a lui. Parte, n-ar mai putea fi întreg, un întreg în determinație ontologică. Întreg, în termen metafizic, ar urma să fie ca un al doilea principiu metafizic.

Problema este dintre cele mai complicate și ea pare însă mai greu de rezolvat, încît, adesea, descrierea psihologică se suprapune celei ontologice, dacă nu chiar i se substituie. Dificultățile devin însă și mai mari, pe măsură ce „psihologia“ socratică-platonică pare a se construi într-un concept al unui „spiritualism“ „lipsit de fundament“, cum avea să spună mai tîrziu Kant.

În limitele unei „psihologii raționale“, ca parte a metafizicii, cum va fi socotită tîrziu, în epoca modernă, dar în sugestie antică sufletul nu mai putea sta ca

¹ *Phaidros*, 245, d-e.

² *Phaidon*, 72, a.

principiu ontologic sau, oricum, nu fără a stînjeni. Și nu numai atît, pentru că nici măcar ca psihologie ea nu avea șanse de legitimitate, de vreme ce sufletul era considerat „drept lucru“. Ceea ce însă, va zice Hegel, „este o expresie foarte echivocă“.

Numind „ceea ce există în mod nemijlocit, ceea ce ne reprezentăm în mod sensibil“, lucrul nu poate să-și extindă sensul asupra sufletului fără ca acesta să nu-și piardă individualitatea. Dovadă, cît a fost considerat ca lucru, i s-a dorit să „mediu“, ceea ce, spațializîndu-l, îl cobora și mai mult în sensibil. La fel și cînd s-a ivit întrebarea privitoare la simplitatea ori complexitatea lui: „această întrebare prezintă interes îndeosebi numai în legătură cu nemurirea sufletului“.

Dar toate acestea țin de un mod încă „abstract“ de a privi sufletul, prea puțin legat de „esența“ sa¹.

Sufletul ca „lucru“, substanțial deci, este termen prea puțin operațional, la rigoare inoperant, indiferent de natura lui. Totuși, în modelul socratic-platonic el pare și este chiar profitabil pentru o explicație a umanului tocmai întrucît este substanțial. Dar nu în măsura în care stă ca o substanță anume, ci prin ceea ce substituie sau, mai curînd, prin poziția sa într-o analogie.

Ca alți termeni, ca apa thalesiană, ca focul heraclitic, sufletul socratic — platonic are valoare explicativă numai prin ceea ce semnifică în plan *ontologic*. Apa și focul, deci, întrucît stau ca nume pentru principiul lumii, iar sufletul nemuritor prin aceea că semnifică natura umană însăși.

Revenind, ca ființei noastre să i se poată legitima centralitatea ontologică, era nevoie de aplicarea acelorași reguli ca în reconstrucția ființei în sine. Adică să fie una, nenăscută și nepieritoare, ca aceasta din urmă, dar în genul său. Prin analogie cu ființa în sine, sufletul părea a fi numele cel mai potrivit pentru această natură, în același timp, integratoare și definitorie. Prin analogie numai, pentru că în semnificație proprie sufletul substanțial nu are valoare explicativă, nici în psihologie, nici în ontologie.

Stînd însă pentru principiu în ontologia umanului, el făcea posibilă construcția acesteia, deocamdată, formală. Căci prin suflet ca principiu (sau pentru aceasta) se putea obține modelul formal al ființei umanului, după regulile sau condițiile fundamentale de construcție în *ontologie*. **Platon** (427—347), discipol, pentru puțină vreme, al unui filosof în succesiune heraclitică (este vorba de Cratylos), se pare că auditor și al altuia, obscur, de orientare parmenidiană, cunoscător aplicat al pythagorismului, dar mai cu seamă, un socratic superior, biografic deocamdată, pare să fie la confluența marilor direcții ale filosofiei grecești. De altfel, încă din antichitate s-a spus că „el a îmbinat doctrinele lui Heraclit, ale pythagoricilor și ale lui Socrate. Cu privire la lucrurile sensibile, el este de acord cu Heraclit; în doctrina realităților inteligibile cu Pythagoras, iar în filosofia politică cu Socrate“².

Ceea ce este adevărat, fără să fie însă *adevărul* despre Platon, totuși mult mai mult, infinit mai mult decît sumă, sau chiar decît sinteză, fie ea și superioară a heraclitismului, a eleatismului, a pythagorismului și a socratismului.

Încontestabil că plasîndu-se în istorie sau, mai degrabă plasat în *istorie*, el nu avea cum s-o ignore. Dar, deschis tuturor marilor direcții, Platon n-a fost un epigon, nici platonismul fenomen aluvionar.

¹ G.W.F. Hegel, *Logica*, Editura Academiei, 1962, p. 94.

² *Diogenes Laertios*, III, 8.

În prelungirea firească a întregii istorii anterioare, platonismul este el însuși o istorie, ca o creație neîntreruptă și dramatică, de la primele dialoguri de tinerețe (*Hippias minor, Alkibiade, Apologia lui Socrate, Euthyphron, Lysis, Menon*) și trecând prin cele de maturitate (*Symposion, Phaidon, Phaidros, Republica*), pînă la cele de bătrînețe (*Parmenide, Sofistul, Timaios, Legile*).

Începînd prin a fi socratic, el trece repede la o construcție proprie căreia nu numai că îi adaugă de la un dialog la altul noi valori, dar pe care, parcă mereu nemulțumit, avea să încerce s-o schimbe fără întrerupere. De fapt, cu fiecare dialog în parte, chiar și cu cele din perioada de maturitate, mai de construcție, Platon se exercită critic. Evoluția platonismului de aceea nu este o mișcare către sistem, sau nu către sistem ca scop. De altfel, este și greu de reconstituit *sistemul platonician*: este greu pentru că prima întrebare la care trebuie să se răspundă este aceasta: există, totuși, un sistem platonician?

Dar în fiecare dialog se dezvoltă altă latură și ceea ce, cu *Phaidon*, cu *Phaidros*, cu *Republica*, VI, părea să facă posibil sistemul, avea, deodată, să fie supus unei analize critice extrem de severe, mai severă decît cea pe care urma s-o facă Aristotel, mai severă și, în același timp, cu o valoare *filosofică* superioară.

De aici nu rezultă, sau nu trebuie să se presupună, că platonismul este lipsit de unitate și că nu există o filosofie a lui Platon „ci mai degrabă a dialogurilor“, mereu alta în fiecare din cele 28 cîte a scris.

Există o unitate a platonismului, dar una care se constituie. Deci o unitate dinamică. Așa stînd lucrurile, înțelegerea filosofiei platoniciene nu e posibilă, cum se admite azi tot mai mult, decît prin urmărirea „ritmului“ ei lăuntric.

Platon începe prin a fi socratic, dar păstrînd tot timpul de aici încolo constantele învățaturii dascălului, avea să evolueze distinct și original. El va fi preluat tehnica dialogului socratic (a compoziției socratice — *logos socraticos*) ducînd-o la strălucirea unei arte fără de seamăn și va fi păstrat de la maestrul său, în tinerețe, cel puțin, predilecția pentru morală. Primele sale dialoguri se mai și numesc, de altfel, *Hippias minor* — Despre minciună, *Alkibiade* — Despre natura omului, *Euthyphron* — Despre evlavie, *Criton* — Despre datorie, *Lahes* — Despre curaj, *Lysis* — Despre prietenie, *Menon* — Despre virtute.

Dar încă de la primele dialoguri apar semnele independenței sau, oricum, ale evoluției în continuarea socratismului, dar nu în același orizont.

Lui Socrate, avea să spună Aristotel¹, îi putem „atribui.. două descoperiri: raționamentele inductive și definițiile universale... Totuși, pentru Socrate *universaliile și definițiile nu aveau o existență de sine stătătoare, ci filosofii care ne preocupă acum (Platon și platonicienii n.n.) le-au despărțit dîndu-le acestor existențe numele de Idei*“ (subl. ns.).

Platon însă cu dialogul *Euthyphron* începe să se despartă de Socrate și să construiască un univers propriu, căci deja de acum, pentru el, esențele încep să fie socotite ca existențe în sine.

„Oare pietatea nu e în orice împrejurare asemenea sieși, și, la fel, tot ce poate fi nelegiuit nu e oare asemenea sieși, avînd mereu același unic chip, și conform cu impietatea?“ se întreabă, prin Socrate, ca personaj al dialogului, Platon. Și mai departe, tot interogativ, dar cu răspunsul lesne de presupus: „doar ai spus că datorită unui caracter unic faptele nelegiuite sînt nelegiuite, iar cele pioase, pioase; sau nu-ți aduci aminte?“²

¹ *Metafizica*, XII, 4, 1048, B.

² *Euthyphron*, 5 d, 6 e.

Se admite îndeobște aici, în cele două pasaje din dialogul *Despre evlavie*, prima expresie a viitoarei doctrine platoniciene a Formei sau Ideii (*eidōs, idéa*).

Într-adevăr, Platon prefigurează aici într-un context determinat încă moral marile liniamente ale doctrinei, de îndată ce faptele pioase, ca și cele nelegiuite la rîndul lor, sînt unele pioase, altele nu, „datorită unui caracter unic“. În alte cuvinte, în limbajul platonismului de mai târziu, faptele pioase sînt toate asemenea întrucît participă la evlavie în sine. Și la fel cele nelegiuite, care participă la nelegiuirea ca nelegiuire, deci la esența în sine distinctă de faptele care o „copiază“.

În *Menon*, presupunerile încep să devină certitudine, căci afirmarea a două planuri de existență și, în urmare, a unui raport anume dintre ele, cel de participare, este în afară de orice îndoială: „tocmai așa-i și cu virtuțile: cît de multe ar fi, și cît de felurite, toate cu o însușire, una și aceeași: numai printr-însa virtuțile sînt virtuți“ (72 C). Deci numai printr-o *virtute în genere* din care se trag toate virtuțile fără să ia ceva din „substanță“: „Vorbește de virtute în genere, spune ce este, fără a face dintr-un lucru mai multe cum se zice în glumă pe socoteala celor care sparg cîte ceva: tu lăsînd-o întreagă și teafără, spune ce-i virtutea“ (77 a).

Ce-i drept, încă se particularizează moral. Dar trecerea de la virtutea în genere la universul nedeterminat este pe cale de a se face. Căci vorbind de *virtutea în genere* ca de o *totalitate*, Platon face posibil conceptul universalului ca atare. Așa încît, cu *Menon* chiar, universalul (esența) începe să numească Forma în sine, ca model, cu valoare ontologică.

Dar ceea ce, deocamdată, este totuși numai o schiță, capătă contur și începe să se ordoneze într-un sistem în dialogurile de maturitate, de la *Symposion* la *Republica în cartea a VI-a*.

Deși termen central, Forma încă nu avea să fie supusă unei analize sistematice nici în *Symposion*, nici în *Phaidon*, nici în *Phaidros*. Numai în *Republica*, VI, Platon zăbovește analitic asupra-i și trece dincolo de exemple, deci de punerea Formelor în situații determinate.

Explicația faptului nu este greu de găsit, filosoful preferînd să construiască sistemul într-o primă aproximativă, ipotetică, pentru ca apoi să-i încerce valabilitatea și adevărul. Preocupat de construcția sistemului, cu scop ipotetic, preocupat parcă să-și instituie doctrina în obiect de aplicație, procedează în continuare inductiv. Dar încă de acum caută tot mai mult să treacă de la *Forme* la *Formă*, deci de la cutare sau cutare determinate (evlavie, prietenie, virtute etc.) la *Forma* ca *Formă*, de la principii la *Principiu*.

Astfel în *Symposion*, 211, a-c, mai întîi, dăm de prima mare definiție a Formei, adevărat că nu a *Formei* ca *formă*, ci a *Formei* ca frumos, deci încă într-o determinare anume: „E vorba de acel frumos către care se îndreptau mai înainte toate străduințele noastre: un frumos ce trăiește de-a pururea, ce nu se naște și nu pierce, ce nu crește și nu scade; ce nu-i, în sfîrșit, într-o privință frumos, într-alta urît; cîteodată, da, alteori, nu; față de unul da, față de altul nu; aici da, dincolo nu; pentru unii da, pentru alții nu. Frumos ce nu se înfățișează cu față, cu brațe sau cu alte întrucipări trupești, frumos ce nu-i cutare gînd, cutare știință; ce nu

sălășluiește în altă ființă decît în sine, nu rezidă într-un viețuitor, în pămînt, în cer, sau oriunde aiurea; frumos ce rămîne el însuși întru sine, pururea identic sieși ca fiind de un singur chip; frumos din care se împărtășește tot ce-i pe lume frumos, fără ca prin apariția și dispariția obiectelor frumoase el să sporească, să se micșoreze ori să îndure o cît de mică știrbire“.

Dacă am înlocui peste tot *frumosul* prin *formă*, am dobîndi o definiție sau mai degrabă o descriere exactă a acestuia din urmă. Căci Forma (universalul în sine, altfel spus) nu se naște și nu pier, nu se micșorează și nu sporește, nu provine din altceva și nu trece în altceva și, mereu în identitate cu sine, constituie modelul ontologic al tuturor lucrurilor sensibile, al celor care apar și dispar, care au existență determinată și care își capătă ființa prin *participare*.

Privitor la conceptul din urmă, mai mult decît că frumosul în sine este cel „din care se împărtășește tot ce-i pe lume frumos“, nu aflăm. Dar prin extindere, putem admite că toate lucrurile în ordinea fizică a existenței sînt întrucît reproduc formele în sine corespunzătoare: oamenii, forma om, cele egale, egalul, cele frumoase, frumosul ș.a.m.d.

Concept extrem de important în platonism, dar încă mai greu de determinat ca Forma, participarea este inclusă de către Platon în ontologia în curs de construcție, am văzut, de la început, dar cînd se apleacă asupra-i mai insistent, în dialogul *Phaidon* o face cu prudență, cu detașare, chiar cu îndoială, dar cu îndoială metodică.

Astfel încît, critica de mai tîrziu, din dialogul *Parmenide*, a *participării* este anunțată și pregătită de *Phaidon*, în care, paradoxal, se îmbină prima construcție a conceptului ei cu cea dintîi exercitare a îndoielii. Dar, încă o dată, a unei îndoieli metodice, deci a uneia menită să dea adevăr, sau mai mult adevăr conceptului. Căci înainte ca dificultățile construcției să fie observate din afară, mai înaintea criticii pe care avea s-o facă, în mod deosebit Aristotel, Platon însuși a făcut-o cu o detașare uluitoare și cu o putere de a se desprinde de propria creație pe care numai pasiunea adevărului i le-au putut întreține. De aceea, parafrazînd un celebru principiu aristotelic, am putea spune, privitor la Platon, că deși își iubea doctrina și adevărul, a socotit ca pe o datorie sfîntă să-l prețuiască mai mult pe cel din urmă.

Dialogurile *Phaidon* și *Phaidros* sînt de tot edificatoare pentru destinația și stilul platonismului în momentul construcției ipotetice. Aflăm, ce-i drept, mult dogmatism (ca atașare la o opinie, dogma) însă un dogmatism din nevoia stabilirii ipotezei și, totodată, o atență supraveghere a elaborării. Platon este un creator frenetic, lasă mai liberă ca oriunde imaginația, recurge la mit și-l prinde în țesătura filosofică dar toată această extraordinară desfășurare poetică este condusă de *filosof*, pentru filosofie.

Dialog *Despre suflet* (acesta îi este și cel de-al doilea — titlu), *Phaidon* este, la limită, și primul cu sens *metafizic*, aproape sistematic.

La prima vedere nimic altceva decît un dialog despre nemurirea sufletului. Dar argumentele aduse în demonstrație, numai la un prim nivel, au în vedere sufletul. La un al doilea, ele au valoare ontologică, trebuind să legitimeze existența Inteligibilului (lumea Formelor), regimul de a fi al Sensibilului (lucrurile) și sensul participării.

De altminteri, se și spune la un moment dat că dacă frumosul, binele și „în genere orice esență de acest fel“ n-ar exista, „în zadar am desfășurat acest

raționament“ privitor la nemurirea sufletului.¹ În consecință, dincolo de acest raționament putem desluși altul, nerostit, altfel însă dominant.

Ca deschidere metafizică mărturisită, raționamentul (argumentul) potrivnicilor, căci despre el este vorba, constă, în cea dintii întrebuintare a sa, în demonstrarea nemuririi sufletului în temeiul recunoașterii acestui „lucru, că cei vii intru nimic mai puțin nu provin din cei morți, pe cât cei morți din cei vii. Acesta fiind faptul, ne este îndeajuns dovedit că sufletele celor morți neapărat există într-un loc de unde iarăși să se poată ivi“.²

Or, dacă sufletele vin dintr-o lume distinctă de cea a corpurilor, dacă trebuie să vină dintr-o altă lume și să se întoarcă acolo („căci dacă n-am încuviința treceri reciproce și neîntrerupte ale contrariilor, mergînd ca într-un cerc; dacă am zice că este numai o trecere simplă, de la un contrariu spre celălalt și nu am admite întoarcerea către cel dintii, nici calea întoarsă... odată cu moartea tuturor, toate ar primi o aceeași înfățișare; ar ajunge în aceeași stare și toate ar înceta să se mai ivească“³; atunci cu necesitate există o lume în sine. Și încă, această lume, este una a esențelor pure, dovada făcînd-o, din nou, sufletul prin *reamintire*.

„După acest principiu, în chip necesar am mai învățat cîndva, în alte vremi, cele ce ne amintim acum. Așa ceva ar fi însă cu neputință dacă sufletul nostru n-ar fi existat într-un fel, înainte de a fi apărut într-o întruchipare omenească“.⁴

Proba ar fi dintre cele mai tari pentru că ar avea confirmarea în faptul cunoașterii și, în consecință, fiecare, chiar dacă neprevenit, ar putea-o verifica pînă și în împrejurări obișnuite, pentru a nu mai vorbi de cele provocate cu metodă și scop teoretic.

Fiindcă, bunăoară, „văzînd lemne, pietre și alte lucruri egale“, și răsărînd „în suflet ideea egalului, care este cu totul altceva decît însuși lemnul, piatra și celelalte“ înseamnă că sufletul nostru își amintește de cele ce „a văzut“ într-o altă lume. Cum însă ne apar în minte „egalul în sine“ sau „armonia în sine“, iar nu lucruri egale sau armonioase, rezultă că ne amintim de esențele pure, care, așa fiind, „nu au nici culoare, nici formă, și indivizibile, nu pot fi contemplate decît de inteligență, cîrmuitoarea sufletului...“⁵

În consecință, proba reamintirii, completînd-o pe cealaltă, a potrivnicilor, ar aduce încă mai multă evidență rațională existenței unei lumi în sine, a Formelor pure.

Argumentul unității și simplității sufletului, apoi, ca mai înainte cel al potrivnicilor are și finalitate psihologică dar și una metafizică, neîndoielnic cea dominantă. Căci urmările argumentului au mult mai multe și mai puternice semnificații în ordinea ontologicului, vorbind, de fapt, de una dintre condițiile de inteligibilitate a principiului.

Cum tot ce este compus înseamnă că a rezultat dintr-o compunere și că piere prin descompunere (ființa noastră, de pildă, care este alcătuită din corp și suflet), unitatea și simplitatea ar fi condiții fără de care nu se poate ale esențelor. Altfel și sufletul, iar dincolo de el Formele, ar trebui să apară din ceva și să dispară în ceva.

¹ *Phaidon*, 76, a.

² *Ibidem*, 72, a.

³ *Ibidem*, 72, a, b.

⁴ *Ibidem*, 72, a.

⁵ *Phaidros*, 247, c-d.

Ce ar mai rămâne însă din formele în sine dacă ar fi puse în dependență și de ceea ce le produce, dar, într-un fel, și de ceea ce le urmează, din ipostaza următoare?

Or, „ceea ce e un început, e nenăscut. Căci în chip necesar din el trebuie să se nască tot ce s-a născut, iar nu el din altceva. Dacă începutul s-ar naște din ceva, ar însemna că există o naștere nu dintr-un început. Deoarece acesta e nenăscut, trebuie să fie în chip necesar nici el vreodată din altceva, nici altceva nu se va mai naște din el”¹.

Platon, în fond, justifică în acest fel câteva din condițiile de inteligibilitate a principiului: unitatea, intransformabilitatea, originalitatea ontologică. Nenăscut și nepieritor, intransformabil și mereu identic cu sine, principiul (Formele) întemeiază fără a cere el însuși un temei, generează fără ca la rîndul său să fie generat, este inteligibil prin sine și nu prin altceva.

Dar *sufletul nemuritor* platonician este trecut și în plan metafizic, dîndu-i-se un loc și un rol nu dintre cele secundare.

Așa stau lucrurile, dar mai înainte, ca importanță, sufletul nemuritor servește ca mijloc construcției metafizice, adică teoriei principiului.

Și din acest punct de vedere, dar numai din acesta, altfel ținînd de o viziune care, la rigoare, este a religiei și nu a filosofiei, din perspectiva unei teorii a principiului, prin urmare, doctrina platoniciană a sufletului prezintă interes incontestabil.

Este, de altminteri, demn de luat în seamă faptul că un dialog *despre suflet*, cum este *Phaidon* și altul *despre dragoste*, ca *Phaidros* sînt, în semnificația lor cea mai profundă, o viziune asupra lumii, o metafizică sau, mai degrabă, *metafizica platoniciană* din acest moment al procesului ei de constituire.

Numai argumentul din urmă, de pildă, acela al unității și simplității sufletului și ar fi de ajuns pentru legitimarea dialogului *despre suflet* ca exercițiu metafizic, în jocul său secund. Fiindcă argumentul acesta, ca de altfel și cel al potrivnicilor și reamintirea, o dată cu legitimarea principiului ca principiu, mai încearcă o punere în termeni de inteligibilitate a lucrurilor prin participare.

Cu puține excepții (pythagoricii, Heraclit, în parte), „experimentînd” alte ipoteze privitoare la explicarea mecanismului generării, filosofii preplatonicieni rămîn încă în fața uneia dintre cele mai importante probleme: principiul este cauza materială, este și cea formală a lucrurilor, deci este, cum aveau să zică medievalii, determinant în ordinea individuației, dar cum se pot explica specia, genul, clasa, pe scurt formele universale? Cum se face că dincolo de ceea ce îi particularizează, toți oamenii sînt identici? Înțelegem individualitatea, dar nu și universalitatea.

Cînd deosebea atomi mai mici și sferici care trebuiau să alcătuiască sufletul, Democrit mai mult sublinia gravitatea și dificultatea problemei, decît indica o soluție.

Care este, care era ieșirea?

Deocamdată, numai cea platoniciană. Adică numai una prin care, din nou și mai accentuat, principiile trebuiau să fie separate și circumscrise în planul lor de exigență, cel metafizic, pentru a putea să funcționeze ca *modele*.

¹ *Ibidem*, 245, d-c.

Platonismul nu apare, aşadar, simplu, accidental. De această filosofie, istoriceşte, era nevoie, Platon răspunzînd unor interogaţii ale istoriei gândirii.

Ca pythagoricii, ca Parmenide, ca Empedocle, ca Anaxagoras, ca Democrit, pe scurt, ca o tradiţie întreagă, Platon avea să socotească principiul intransformabil şi în sine, deci, ca atare, în incōmunicabilitate cu lucrurile generate. Din acest punct de vedere, oricît ar părea de opuşi (de altfel, încă din vechime li s-a supralicitat adversitatea) mai înainte de a se deosebi (de a se opune), Platon şi Democrit sînt, în cîteva liniamente, solidari.

Altfel, formal, şi unul şi altul admit intransformabilitatea, existenţa în sine şi multiplă (primul cu atomii, al doilea cu Formele) a principiului. Din această perspectivă, formală, avem de a face mai curînd cu asemănări decît cu deosebiri, sau cînd şi cu deosebiri, acestea nu trec mai înainte de determinaţiilor unificatoare.

Dar, convergenţa nu vine dintr-o identitate abstractă, ci dintr-un fel de complementaritate, care nu exclude deosebirile, chiar opoziţia. Căci, deşi amîndoi se unesc în admiterea principiului în sine şi multiplu: Democrit avînd a socoti atomii şi vidul în regim imanent faţă cu lucrurile, în timp ce Platon, Formele transcendente: primul apasă pe condiţia (funcţia) substanţială a principiului şi astfel justifică prezenţa metafizicului în fizic, cu eludarea însă a determinaţiei formale (modelatoare), iar celălalt, dimpotrivă, o valorizează pe aceasta din urmă. Condiţia materială, în schimb, cel puţin pînă în momentul reprezentat de dialogul *Timaios*, de bătrîneţe, Platon nu are cum s-o explice şi de fapt nici nu explică substanţa lucrurilor, fiindcă Formele n-o alcătuiesc. Ar trebui pentru aceasta să fie imanente, dar nu sînt. Formele, avea să observe Aristotel, „nu alcătuiesc nici substanţa lucrurilor, căci în acest caz ar trebui să fie imanente, şi nici nu contribuie la existenţa lor, căci nu sînt prezente în lucrurile care participă la ele“.¹

Separarea Formelor într-un orizont distinct de existenţă îl ajută însă pe Platon, deocamdată, să explice atît individualitatea lucrurilor, cît şi „universalitatea“ lor. *Individualitatea*, întrucît fiecare lucru în parte era făcut să participe la mai multe Forme, deci nu reproducea una anume şi în acest fel nu avea nici unicitatea, nici simplitatea modelelor. Lucrul — copie este un compus şi în urmarea acestui fapt se naşte şi pier. Iar *universalitatea*, în sensul că deşi un lucru participă la mai multe Forme, „omul Socrate“, bunăoară, la cea a fiinţei vii, la cea a egalului, la cea a dreptăţii etc. este „Om“ în virtutea „coborîrii“ sale dintr-o Formă dominantă şi unificatoare. „Socrate“, de bună seamă, este şi *fiinţă vie*, asemenea oricăreia, participă şi la ideea de egal şi la aceea de armonie, dar toate acestea se „supun“ Formei om care asigură deopotrivă identitatea individuală şi pe cea generică. Fîndcă omul Socrate este acest om şi nu suma unor determinări, pur şi simplu suma, el este un sistem. Deşi *compus* este o unitate, *această* unitate, dar această unitate care mai mult se aseamănă cu alta, cu omul Callias, cu omul Calicles, decît se deosebeşte.

Deocamdată, adică în acest moment al constituirii platonismului, separarea Formelor ajută explicaţia lucrurilor. Dar de îndată ce ipoteza s-a „rotunjit“ n-au întîrziat să apară îndoielile şi întrebările. „Criza“ declanşată cu dialogul *Parmenide* este exemplară din acest punct de vedere, dar ea este pregătită pe dialogurile de mai înainte, de *Phaidon* şi de *Republica*, VI, cu deosebire în onotologie.

Întrebările şi îndoielile de dinaintea declanşării crizei nu au, ce-i drept,

¹ *Metafizica*, I, 9, 990, a 10.

generalitatea și acuitatea marilor probleme pe care Platon le ridică în fața filosofiei sale, a filosofiei în genere, în dialogul *Parmenide*. Nu se întreabă încă (dar duce argumentația pînă în pragul tuturor interogațiilor tîrzii), așa cum va face în *Parmenide*, dacă ideile sînt fără de număr, dacă sînt localizabile? Dacă sînt în sine, ca modele, cum participă lucrurile? Și, participînd, lucrul „copiază” totalitatea unei Forme sau „ia” doar o parte a ei? Se participă prin asemănare? Adică, Formele sînt „ca un fel de modele imuabile”, în timp ce lucrurile seamănă cu ele, fiind imaginea lor? Și, în consecință, participarea nu constă decît în faptul că „lucrurile reproduc Formele”?¹ Dar, admișînd că lucrurile participă la Forme prin asemănare, nu se ajunge la ruinătoarea regresie la nesfîrșit? Căci de îndată ce „omul Socrate” și „omul Callias” sînt oameni pentru că participă la aceeași Idee, dacă sînt asemenea amîndoi întrucît sînt mai înainte asemenea Formei „Om”, nu cumva, pentru a ne întări afirmația, avem nevoie să implicăm și existența, în exemplul dat, al încă unui om care să ne ateste că toți oamenii și Ideea de Om seamănă în măsura în care reproduc o altă Idee sau Formă?

Altminteri, ce ne va putea face să avem certitudinea că oamenii sînt asemenea formei Om? Cum, pentru a justifica identitatea a două sensibile, avem nevoie de un alt termen la care ambele să se raporteze, nu la fel se poate spune despre lumea lucrurilor și despre cea a Formelor, în totalitate? Pentru a nu întîmpina nici o dificultate am fi nevoiți, prin urmare, să includem un al treilea plan de existență (sau altfel spus, pornind de la exemplul „al treilea om”).

Dar de îndată ce recurge la „al treilea om” (la „al treilea plan de existență”), totul se năruie, fiindcă de la „al treilea” am fi nevoiți să trecem la al patrulea, de aici la al cincilea și așa mereu la nesfîrșit. Astfel încît, gravul avertisment platonician, rostit de Parmenide (ca personaj): „Vezi, Socrate, imensa aporie în care să ne încurcăm dacă înțelegem formele ca realități în și prin sine” (ibidem) devine perfect inteligibil.

Platon, așadar, mai mult ca oricine în timpul său, are conștiința gravelor dificultăți ale ipotezei principiului ca structuri universale în sine, ca model al lumii. Dialogul *Parmenide* este, și din acest punct de vedere, exemplar. Negativ în forma generală, în temeiul său el este pozitiv, poate cel mai pozitiv dintre toate dialogurile platoniciene, fiind un program de lucru pentru o școală întreagă, pentru o filosofie întreagă. Fiindcă întemeietorul Academiei transcende stării de fapt a doctrinei sale și pune în discuție probleme de bază ale *ontologiei în condiția ei formală* (logică).

De bună seamă că Platon nu-și pierde nicicînd din vedere scopul care este reconstrucția sistemului, dar dialogul *Parmenide*, cel puțin, dă impresia că se folosește de *Idei*, de *lucruri* și de *participare* numai ca de mijloace pentru expunerea sau numai fixarea unui program al unei teorii a existenței cu valabilitate universală, ca logica. Din întrebări, ele însele, pe jumătate răspunsuri și din răspunsuri, la rîndul lor, și interogații se desprinde o știință adîncă, dar nu ostoită ci în frămîntare continuă, a condițiilor de inteligibilitate a principiului și, în urmare firească, și a celor care privesc generarea. Sînt principiile (Ideile) în sine? Se înțelege că da, întrucît principiile ca principii nu pot să existe în și prin altceva. Ele trebuie să fie în identitate de sine, deci nenăscute și nepieritoare,

¹ *Parmenide*, 133, d.

intransformabile, simple. Dar atunci cum de va mai fi inteligibilă generarea (întemeierea)? Căci principiul este principiu a ceva și este temei pentru că în-temeiază. Cum însă, așa stînd lucrurile, actul generării (sau întemeierii) mai poate fi legitimat? Dacă lumea vizibilă este, totuși, reală trebuie să fie inteligibilă, ceea ce ne obligă să ținem seama mai întii de procesul generării. Ne lovim însă de grava aporie: principiul este unic și unitar, simplu, nenăscut și nepieritor; or, lucrurile sînt multiple, compuse, pasagere. Deci lucrurile sînt exact cum nu sînt Ideile (Formele). Atunci ar urma să admitem inadmisibilul, anume că „lucrurile nu participă la Idei prin asemănare”¹.

Marea dezbatere are, evident, cu mult mai multe fațete și etape, atît în dialogul *Parmenide* cît și în *Sofistul*, în *Timaios*.

Ceea ce însă, din acest punct de vedere, cel puțin, se cuvine reținut este faptul că platonismul ni se dezvăluie ca o filosofie deschisă, și, de aceea, mereu contemporană. Nu este, prin urmare, un simplu moment istoric de care ne amintim doar într-o analiză istorică. Filosofie mereu actuală, prin marile ei deschideri, platonismul este o garanție de autenticitate și de adevăr. Prezența sa atît în filosofia aristotelică, imediat următoare, ca în întreaga istorie și în conștiința contemporană, o certifică.

Aristotel (384—322). În urmă cu peste 2 300 de ani, la Chalcis, în Eubeea, se petrecea din viață acela care avea să fie numit în evul mediu Filosoful. Doar atît. Aristotel, așadar, devenise în cîteva veacuri iubitorul de înțelepciune în condiție absolută.

Trecuse, la anul morții, cu puțin de șase decenii de viață și lăsa o operă mereu admirată de atunci. A scris mult, cu mult mai mult decît ni s-a păstrat. Soarta a făcut, totuși, ca în special lucrările de școală (cursuri ținute în celebrul său Liceu — Lykeion) să fie păstrate după cîte se pare aproape în întregime. Astfel că avem la îndemînă: *Metafizica*, *Fizica*, *Organon-ul* (cu cele 6 mari cărți ale sale: *Categoriile*, *Despre interpretare*, *Analiticele prime*, *Analiticele secunde*, *Topica*, *Respingerile sofistice*), *Despre suflet*, *Despre naștere și distrugere*, *Istoria animalelor*, *Despre cer*, *Politica*, *Poetica*, *Retorica*, *Etica eudemică*, *Etica nicomahică*, și încă multe altele, toate cărți de căpătii în știința noastră. Fiindcă Aristotel este un întemeietor aproape universal, stînd la începutul mai tuturor științelor, la începuturile lor nu atît în sens istoric, ci sistematic: este teoretician al retoricii, al poeziei, al moralei, al economiei, al politicii, este un mare cercetător al naturii, este psiholog, este filosof, întemeiază logica.

Adevărat că, nici logica, nici filosofia, nici biologia, nici astronomia, nici mecanica, nici politica, nici retorica n-au rămas în forma lor aristotelică. Dar ele sînt astăzi ceea ce sînt cu deosebire datorită genialului grec născut în Stagira din Peninsula Chalcidică. Coborînd din Nordul aspru la Atena, începe învățămîntul în Academia platoniciană unde stă 18 sau 20 de ani, pînă la moartea marelui filosof.

Cei aproape 20 de ani pe care i-a petrecut în Academie au constituit un timp de studiu temeinic și de reflecție profundă. Încît, în momentul despărțirii de Academie este pe deplin format. Dar aceasta nu înseamnă că devenirea sa filozofică și științifică încetase.

Continuîndu-l pe Platon, Aristotel preia în mod firesc din platonism teme de

¹ *Parmenide*, 132, d.

bază pe care le dezvoltă, întrupându-le într-o nouă construcție filosofică, în aceasta, deopotrivă, ca ontologie și teorie a cunoașterii.

Socotită a fi o știință a principiilor și cauzelor prime, ontologia (sau metafizica) aristotelică este și centrată în acestea.

Principiul, zice filosoful, se enunță în cinci accepții (aici două: este „punctul de pornire al mișcării lucrului“, ca și „elementul prim al generării a tot ce există“), dar dincolo de toate acestea el se poate defini că acel ceva „care constituie punctul de plecare datorită căruia lucrul este, ia naștere și poate fi cunoscut“¹.

Prin urmare, principiul, în universalitatea lui, este deopotrivă întemeietor în ordinea existenței lucrurilor și a cunoașterii de către om a acestora.

Așa fiind, în determinație strict ontologică el apare (sau este numit) ca *ființă întrucât este ființă* sau, mai pe scurt, *ființa ca ființă*. Definirea, după cum se observă, este tautologică, pentru că ființa în sine ca gen suprem nu mai poate fi raportată la altceva, ca formele de existență, individualizate. De pildă, în judecata „Socrate este om“, subiectul (Socrate) este raportat la genul său. Asemenea, se înțelege, orice altă ființă omenească și orice individual.

Analitica aristotelică a ființei în sine este una dintre cele mai greu de făcut datorită multelor, foarte multelor sensuri care îi sint conferite. Însă mai înainte de a cerceta unul singur, poate cel mai instructiv și constructiv, un fapt neîndoielnic: ontologia (metafizica), spunea Aristotel, este posibilă numai prin centrarea în acest concept: „există o știință care studiază ființa ca ființă și atributele ei esențiale. Ea nu se confundă cu nici o știință particulară, căci nici una dintre acestea nu consideră în general ființa ca atare, ci fiecare decupează o anumită parte pe care o examinează, cum fac, de exemplu, științele matematice“²

Luată în mai multe accepții, în cea mai mare măsură de conceptul ei ne apropie considerarea sa în sistemul categoriilor. În număr de zece: substanța, calitatea, cantitatea, locul, timpul, relația ș.a., cea determinantă în sistem este prima, căci numai ea, după Aristotel, stă doar ca subiect și nu într-un subiect. Substanța deci este subiectul (prin analogie cu subiectul gramatical și logic) în timp ce calitatea, cantitatea etc. stau în ea și prin ea, ca determinații ale ei. Ca subiect (deci ca suport a numeroase determinații) substanța este un individual (*acest om, această statuie, acest lucru*). Dar întrucât fiecare este într-o specie, într-un gen (de unde și posibilitatea atribuirii unor determinații esențiale, ca în propoziția „Socrate este om“, în care „om“ stă ca predicat), substanța este, în termenii aristotelici, un compus sau o sinteză a două principii de constituire. Două, întrucât orice lucru, în existența sa determinată, presupune o materie (ca substrat) și o formă (ca o configurație). Distincția este lămurită printr-o analogie: „este evident că tot ceea ce devine este compus: există pe de o parte lucrul care este generat, iar pe de altă parte cel care devine prin generare“; ca, de pildă, „statuia lui Hermes, din piatră“³. Piatra însăși este o materie și o formă, fiind individualizată în raport cu toate speciile de existență. Dar față cu statuia ea este materia acesteia, după cum statuia este forma.

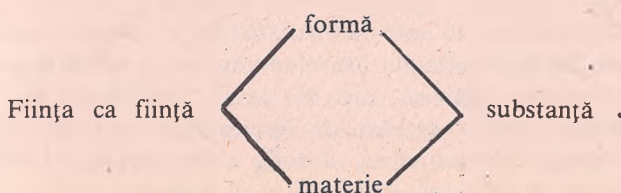
¹ *Metafizica*, V, 1, 1013, a.

² *Metafizica*, IV, 1, 1003, a.

³ *Fizica*, I, 7, 190, b.

Așadar, dacă în acest plan ne putem explica trecerea de la ceva la altceva înseamnă că fiecare individual este materie și formă. Altminteri, n-ar avea cum să fie când ca materie, când ca formă (căci piatra însăși este o formă, prin raportare la „materia“ din care este produsă).

Aristotel nu rămîne doar la această justificare. Urmînd tradiția, el prevenea că principiul este deopotrivă formă (formal) și materie (material, ca substrat). Aceasta înseamnă că principiul (ființa ca ființă), după o formulare devenită aproape clasică, numeric este unul și numai ca specificație, în dublă condiție. Schematizînd într-o anumită măsură, principiul, care trebuie să fie unul și ca atare intransformabil, întemeiază (produce) lucrurile (substanțele) numai întrucît este ca formă și este ca materie. Doar astfel putem înțelege (în orizont aristotelic) acest mecanism complex al generării individualelor de către principiul care este universal și intransformabil, ca principiu. Și încă, doar în acest fel, devine inteligibilă și condiția substanței ca un „întreg“, ca subiect care, întrucîtva ca în platonism, „participă“ la principiu ori stă ca o „copie“ a acestuia. Într-o schemă, raportările ar fi în următorul fel:



De aici se poate observa că substanța, deși spre deosebire de ființa în sine, este compusă, o „reproduce“ pe aceasta ca întreg. Dar ca un întreg, care, analogic întregului, principiului, ca formă și ca materie funcționează și cauzal. El este, deci, principiu — cauza în ordine formală ca și în ordine materială.

După moartea lui Aristotel, filosofia greacă, mereu căutătoare și deschizătoare, se va împlini în noi ipostaze, în așa-numita etapă elenistică, secolele IV—I î.e.n. când în condiție dominantă se va trece problematica omului și a libertății sale (despre care se va vorbi în lecția privitoare la libertate). Cu deosebire aceasta apare în filosofia școlii epicuriene (Epicur) și în aceea a stoicilor (cu Zenon din Cittium, cu Hrysippos). Aristotelismul intră, deocamdată, într-un „orizont de așteptare“, pentru a zice astfel, după un estetician contemporan. Ca și platonismul (acesta, în formă neoplatonică — sec. III e.n. și următoarele), aristotelismul va fi reluat în filosofia romană, dar mai cu seamă în gîndirea evului mediu: bizantină, latină-occidentală, islamică, ebraică.

2. Filosofia medievală

Se admite în mod convențional că evul mediu filosofic începe cu secolul al V-lea și că durează o mie de ani. Dar, ca și istoria socială, istoria filosofică a evului mediu se deschide mult mai devreme și se încheie mult mai tîrziu decît ne-o spun datele admise prin convenție.

Istoria în genere nu este prinsă într-un evoluționism linear. Astfel încît, este greu de admis, imposibil chiar, că evul mediu începe de acolo, de unde și de cînd

se încheie antichitatea și că faptul se întâmplă în toate spațiile de civilizație aproape concomitent. Or, temporal vorbind, există mari decalaje între evul mediu european și cel oriental, ca și în lăuntrul fiecăruia: bunăoară, între cel bizantin „răsăritean“ și cel „occidental“ latin, între cel chinez, indian, islamic etc. De altfel, istoricii sînt extrem de prudenți pînă și în folosirea termenului de „ev mediu“ într-un orizont sau altul de civilizație, orientală, și nu numai.

Evul mediu începe, cel puțin în Europa, abia în secolul al V-lea. Convențional, da; în realitate însă, structuri, care numai cu anii 400 își capătă individualitatea, sînt pregătite de mișcări anterioare. Și tot astfel, filosofia evului mediu se prelungește și dincolo de secolul al XV-lea, în Spania, ca și în Franța și chiar în Italia renascentistă. Mai mult, filosofia veche greacă, deși, asemenea întregii culturi antice, n-a dispărut în cursul evului mediu, în forma sa „instituțională“ și-a continuat existența pînă în anul 529, cînd ultima școală de filosofie din Atena este desființată.

Iar la rîndul ei, filosofia modernă cu prima ei ipostază, Renașterea, este pregătită de ultimii medievali, de Occam și de occamiști, de Siger din Brabant, de Nicolaus Cusanus.

Cu toate acestea, convenția nu este inoperantă. Căci mileniul cuprins între secolele V—XV își are personalitatea lui inconfundabilă dată de mari gînditori și de școli care nu fac operă epigonă, nici de simplu comentariu în marginea textelor de filosofie veche ori a cărților de înțelepciune religioasă.

Filosofia evului mediu de pretutindenți, filosofia evului mediu în conceptul ei, așadar, numește o realitate culturală extrem de complexă, care nu și-a pierdut sensul, nici conștiința propriilor valori.

Numai printr-o simplificare totală și dintr-o adversitate dogmatică supranumită „o noapte de o mie de ani“, evul mediu se dovedește a fi în realitate și prin filosofia lui o epocă peste care nu se trece; nu doar pentru că a existat, ci întrucît a existat *valoric*. De aici și contemporaneitatea sa eternă.

Începînd, propriu-zis, în spațiul european, cu secolul al V-lea, filosofia medievală este pregătită, chiar dacă nu în întregul ei, de două mari momente care nu aparțin doar istoriei teologiei. Este vorba de *apologetică* și de *patristică*.

„Apologeți-apologetică“, „sfinți părinți — patristică“ presupun o „lectură“ (o înțelegere) teologică, dar și filosofică și literară. În linii mari, „apologeții“ sînt primii apărători ai creștinismului, iar „apologiile“, cele dintîi expuneri ale gîndirii și credinței creștine.

„Patristica“, la rîndul ei, cu nume mari în istoria umanității, întreprinde o operă de întemeiere a filosofiei creștine.

Între apologeți, primii sînt Quadratus și Aristide, iar cei mai importanți: *Justin*, *Athenagoras*, *Minucius Felix*, *Tertulian*, *Arnobius* și *Cyprianus* (în secolele II—III). Părinții bisericii, apoi, sînt, în ramura greacă: *Grigore din Nazianz* (329—389), *Vasile cel Mare* (330—379), *Grigore din Nyssa* (?335—?394), *Pseudo-Dionisie Areopagitul* (sec. V), *Ioan Damaschinul* (m. 749) și în aripa latină, *Aureliu Augustin* (354—430), *Grigore cel Mare* (m. 604), *Isidor din Sevilla* (m. 636) etc.

Atît unii, cît și alții fac operă de apărare (legitimare) și de sistematizare doctrinară a creștinismului. Ei vor să-l impună nu numai religiilor „păgîne“, dar și filosofiei grecilor, și nu doar să-i confere superioritate deplină, ci să-l așeze ca religie, ca filosofie, ca morală.

Pentru aceasta, ei încep cu o delimitare necesară de filosofia veche și de credințele tradiționale.

Grecii și romanii, scria Minucius Felix, se închinau la zei „de lemn“, ciopliți, poate, din rămășițele „unui rug“ sau dintr-o bucată de „blestemată spinzurătoare“, la zei „de bronz“ sau „de argint“, ori sculptați din piatră și șlefuiți de „un meseriaș murdar“. Și aceștia, se întreba el, să fie stăpînii universului și ai oamenilor, cînd mult mai bine știu ce să creadă despre „zeii voștri șoarecii, rîndunelele și ereții“, care „îi rod, umblă și se așază pe ei, își fac cuib în gura (lor): păianjenii/care/își tes plasa pe obrazul lor, își prind firele de capul lor“? „Voi îi faceți, voi îi spălați, îi raziți, voi vi-i ocrotiți pe aceia pe care singuri vi i-ați făurit, și, apoi, vă temeți de ei“¹.

Justin Martirul și Filosoful începe o recuperare pentru noua gîndire a tradiției: „Cei care au trăit potrivit cu *logosul*, scria el, sînt creștini chiar dacă au trecut drept păgîni; așa, la greci, Socrate, Heraclit și alții asemenea lor, iar la ceilalți, Abraham, Ananias, Azarias, Misael și mulți alții, cărora noi le cunoaștem acțiunile și al căror nume va fi mult timp reamintit de aici încolo“².

Justin deschide astfel calea pe care vor merge Augustin, mai întii, și apoi toți gînditorii evului mediu angajați într-o acțiune de construcție perpetuă.

În acest spirit avea să lucreze, mai întii, **Aureliu Augustin**, cel care va exercita o influență considerabilă în tot cursul evului mediu, influență care nu va înceta nici în vremea noastră. Creștin neoplatonizant, Aureliu Augustin exemplifică efortul de absorbție creștină a gîndirii antice mai cu seamă în ordinea unei filosofii a conștiinței, centrată în *cogito* ca strîngere (de la *cogo*) și reconstrucție ideală a ceea ce sufletul nostru, prin interiorizare, ia din afară de sine. Împingînd mereu în memorie cele percepute, sufletul se organizează în adîncime, fapt care presupune strîngerea, concentrarea, unificarea datelor de sursă exterioară. Și astfel, prin operațiunea aceasta de unificare, devine posibilă trecerea la gîndirea Divinității ca Unul absolut și a Unului ca Dumnezeu.

Inteuicîta la fel, adică platonician-creștin, va proceda și un alte părinte al bisericii, **Pseudo Dionisie Areopagitul**, autor (prezumat) al unor celebre scrieri: *Despre ierarhia cerească*, *Despre numele divine*, *Teologia mistică*.

Dumnezeu, se spune în acest mare moment al spiritualității creștine, reprezentat de scrierile areopagite, este unitatea pură și din prima ei mișcare se naște Diada (cu Verbul, adică fiul sau logosul), și din Diadă, Triada (cu Sfîntul Duh). În același timp, prima mișcare a unității (Monadei) îl manifestă pe Dumnezeu și „în afară“, în lucruri, care, deși se depărtează de actul pur, nu s-ar înstrăina complet, acesta iradiînd fără incetare în lume, iar lumea participînd prin întruși faptul creației la creator. Transcendent, Dumnezeu este în același timp și imanent fiecărei ființe în parte: „Orice ființă participă la el și el nu abandonează nici o ființă. El precede totul și totul preexistă în el“³.

În fine, cam în același spațiu istoric al începuturilor, mai lucrează și **Boethius** (470—525), socotit a fi „primul filosof medieval“ propriu-zis. Un gînditor original n-a fost, dar opera sa a avut o considerabilă influență în tot timpul evului mediu. *Mîngîierile filosofiei*, poate cartea sa mare, a fost una dintre cele mai citite

¹ Octavius, 22, 3—7.

² Apologii, I, 46, 3.

³ Despre numele divine, V, 5, 820, a.

în epocă: în 1600 avea să ajungă la cea de a 60-a ediție, cifră greu de atins și în vremea noastră.

Dar Boethius mai este important și prin aceea că traduce în latină câteva opere aristotelice și o *Introducere* la tratatul aristotelic *Despre categorii*, scrisă de un filosof neoplatonic din secolul III, Porfir. Faptul acesta este decisiv pentru ceea ce se va numi mai târziu, cam după secolul al X-lea, „cearta“, „disputa“ sau „problema“ universaliiilor, care, fără să dea în exclusivitate conținutul scolasticii, îi este totuși caracteristică.

Intrată în istorie în urma reformei școlare întreprinsă de Carol cel Mare (sec. VIII), *scolastica* în filosofia evului mediu latin semnifică într-o accepție largă întregul învățămînt (mai cu seamă în latura sa doctrinară) cuprins între secolele VIII—IX și XV, iar în alta, mai restrînsă, învățămîntul filosofic, deci „filosofia de școală“ sau „a școlii“, cum i se mai spune. De altfel, „scolastică“ și vine de la *schola*-școală și de la *scholasticus*-învățătorul, cunoscător al așa-numitelor șapte arte liberale (gramatica, logica, retorica, muzica, aritmetica, geometria, astronomia) și, pe deasupra, se înțelege că și al teologiei și filosofiei.

Propriu-zis, primul scolastic este **Alcuin** (735—804), chemat de Carol cel Mare la curtea sa pentru înfăptuirea acelei reforme școlare de care s-a vorbit. Primii mari filosofi ai scolasticii se individualizează însă ceva mai târziu, începînd cu secolul XI. Cei mai de seamă, în acest timp, sînt **Anselm** (1033—1109), de care se leagă începuturile așa-numitului „realism“ medieval și **Roscelin** (1050—1120), precursorul „nominalismului“.

„Realismul“ și „nominalismul“ sînt pozițiile dominante în contextul mai multora, ale lungii și extrem de constructivei dispute în jurul problemei universaliiilor.

Pe scurt, realismul impune un model de interpretare a universaliiilor (specii, genuri, clase) ca entități în sine, întrucîtva cam asemenea Ideilor platonice. Nominalismul la rîndul său, dimpotrivă, le contesta existența ca atare; ba, la început cu Roscelin, li se ia cu totul realitatea.

Cu timpul, opoziția originară se va atenua, căci un nominalist ca **Abélard** (1079—1142) și un realist ca **Thoma d'Aquino** (1225—1274) aveau să încerce, fiecare din orizontul său, o sinteză.

Dincolo însă de destinul istoric al celor două poziții (cu Abélard, cu Thoma), în modelele inițiale nu trebuie să vedem pur și simplu niște erori. La început, era nevoie de o delimitare exactă a unor ipoteze contrarii, tocmai în vederea sintezei. Pentru a uni, era, deci, mai înainte nevoie de a distinge.

Interpretările pe care le-am putea socoti unilaterale vin, cel mai adesea, din necesități de analiză.

În consecință, Abélard și Thoma, poate marii filosofi ai evului de mijloc și doi dintre cei mai de seamă din istoria gîndirii, luată în întregul ei, ca filosofi constructori de filosofie se apopie, cel puțin din acest punct de vedere, al problemei universaliiilor. Astfel, că, și unul (Abélard) va admite realitatea universaliiilor, dar nu ca atare, ci în regim de însușiri comune ale individualelor și celălalt (Thoma), deși avea să spună că speciile, genurile, clasele sînt ca atare, ele fac parte din constituția lucrurilor, coparticipă la existența lor. Așa cum formele din filosofia aristotelică erau constitutive lucrurilor. Căci Thoma este unul dintre cei mai de seamă aristotelicieni de după Aristotel, fără să fie un epigon. Dezvoltînd aristotelismul, în alt timp al gîndirii filosofice, el s-a afirmat ca un gînditor

profund original. Prezența lui în secolele următoare, pînă astăzi, în filosofia neotomistă, o dovedește îndeajuns.

Filosofie extrem de complexă, de bogăție impresionantă, a cărei descoperire, pentru noi, rămîne o sarcină de viitor, perfect posibilă și necesară (elevii interesați să vadă aici o nevoie și o șansă), gîndirea evului mediu, istoric, avea să stea, în contra aparențelor, la începuturile gîndirii moderne, ca fundament al ei. Aceasta, chiar dacă în măsuri diferite, nu numai cu Abélard sau cu Thoma, ci și cu Bonaventura (221—1274), cu Duns Scotus (?1265—1308), cu William Occam (?1300—?1349).

3. Filosofia modernă

Fixarea limitelor Renașterii prezintă cam aceleași dificultăți ca operațiunea similară, în cazul evului mediu.

De aceea, tot convențional, se admite că intră în durata secolelor XV—XVI. În același timp, dincolo de controversele îndelungate privitoare la interval, la particularități, se consideră în mod aproape unanim că există nu numai o Renaștere italiană, ci și franceză, engleză, germană, poloneză sau românească (în al cărei orizont se înscriu nume memorabile: *Nicolaus Olahus*, *Ioannes Sommerus*, *Constantin Cantacuzino* și, mai cu seamă, *Dimitrie Cantemir*). Iar în privința conținutului, a trăsăturilor esențiale, se admite în renaștere începutul epocii moderne, deopotrivă, ca viață politică și morală, religioasă și filosofică, științifică și artistică.

În determinație filosofică, extrem de polimorfă, ea înseamnă reevaluarea poziției omului în lume cu insistență asupra ideii de centralitate ontologică (antropocentrismul) ca urmare a faptului de a fi o existență în stare să aleagă și să se autoconstruiască.

Din acest punct de vedere, este aproape exemplară o celebră spusă care aparține lui **Giovanni Pico della Mirandola** (sec. XV); după creație, Dumnezeu ar fi vorbit astfel omului: «O, Adame, nu ți-am dat nici un loc sigur, nici vreo favoare deosebită pentru că acel loc și acele îngăduințe pe care tu însuși le vei dori, tocmai pe acelea să le dobîndești și să le stăpînești după voința și hotărîrea ta»¹.

În timp ce „natura configurată în celelalte ființe este silită să existe în limitele legilor prestabilite“, „tu, neîngrădit de nici un fel de opreliști, îți vei hotărî natura prin proprie voință...“ „Nu te-am făcut nici ceresc, nici pămîntesc, nici nemuritor, pentru că singur să te înfățișezi în forma pe care o preferi, ca și cum prin voința ta ai fi propriu-ți plămuitor. Vei putea să cazi la cele de jos ce sînt lipsite de inteligență, dar vei fi în măsură, prin hotărîrea și spiritul tău, să servești în cele de sus, ce sînt divine“¹.

Nedesăvîrșirea, prin urmare, este o virtute, marea noastră virtute, pentru că, nici îngeri nici demoni, putem să ne înălțăm, ori să cădem, după cum ne înțelegem existența și rostul. Animalele, desăvîrșite în limitele naturii lor, sînt mereu ele însele. Pot să crească, dar nu să devină. Omul însă, cu umanitate, sporește neîncetat în genul său. Nedesăvîrșirea, deci, nu înseamnă lipsă, ci posibilitatea devenirii.

¹ Despre demnitatea omului.

În acest sens, registrul cu o cuprindere extraordinară în ordine politică, morală, religioasă, filosofică, artistică, științifică, deschiderea către toate acestea însemnau identificarea lor cu tot atâtea mijloace ale sporirii de sine a ființei noastre.

Deschizătoare în gândirea modernă, în sens mai restrâns, deci în gândirea filosofică, Renașterea pregătește marile ei întrupări, de la întemeietori: *Francis Bacon* (1561—1616) și *René Descartes* (1596—1650) la Kant și Hegel.

Fără îndoială că întemeietorii, Bacon și Descartes, sînt conștiințe filosofice cu o cuprindere aproape universală. Filosofia sau mai degrabă filosofii care pornesc de la ei presupun și o ontologie și o gnoseologie și o metodologie (și Bacon și Descartes se preocupă de o metodă pentru a ne conduce bine mintea, formula aparține celui de-al doilea) și o filosofie a omului.

În complementaritate, pentru că deși înaintează distinct se presupun (se completează), filosofia de tip baconian și filosofia de tip cartezian (de la Cartesius, latinizarea numelui francez al gânditorului), și de data aceasta schematizînd în oarecare măsură, au ca dominante, respectiv, *empirismul și raționalismul*, în accepție gnoseologică.

Totuși, nici empirismul, nici raționalismul, cu deosebire acesta din urmă, nu sînt reductibile la atît. Bacon, ca și continuatorul său, *Thomas Hobbes* (1588—1678), propunea o filosofie a naturii în deplină concordanță cu viziunea sa empiristă și, metodologic, inductivistă: „omul, servitor și interpret al naturii, poate să înfăptuiască și să cunoască atît cît a observat din ordinea naturii prin lucrul însuși...”¹.

Descartes, la rîndul său (și, în succesiune, *Spinoza*: (1632—1677), își centrează filosofia în ideea de raționalitate integrală. Lumea, prin urmare, este un sistem perfect coerent (ca o geometrie, avea să zică Spinoza) care, așa fiind, își este suficientă sieși. În aparență lucrurile stau altfel, cel puțin la Descartes, de îndată ce ar exista două substanțe (substanța-corp și substanța-spirit) care nu comunică, stînd în planuri diferite, avînd naturi diferite (de aici și așa-numitul dualism cartezian). Dar dincolo de cele două substanțe, Descartes așază ființa în sine, unică, primă și întemeietoare universal.

Cu toate acestea, din nou, empirismul și raționalismul au ca sens „tare” gnoseologicul (să se vadă, de aceea, lecția despre cunoaștere). Din această perspectivă poate deveni mai inteligibilă filosofia kantiană ca reacție față de caracterul unilateral al celor două poziții (unilateralitate necesară, la fel ca a realismului și nominalismului în contextul lor medieval). *Immanuel Kant* (1724—1804) este, cu siguranță, momentul de răscruce în gândirea modernă. Aceasta, mai cu seamă, prin ideea unei *critici* (pentru întemeiere) a conștiinței cunoscătoare în genere. Se și pune, de aceea, aproape în sinonimie *kantianismul și criticismul* (de altfel, marile sale scrieri se și cheamă: *Critica rațiunii pure, Critica rațiunii practice, Critica puterii de judecată*).

Mai înainte de toate trebuie spus că, în sens kantian, critica nu este reductibilă la o critică a cunoștințelor. Întreprinderea ar fi fost și imposibilă, și inutilă. Imposibilă fiind peste puterile unui singur om și inutilă pentru că, la urma urmelor, în timp ce se despărțea adevărul de fals în cunoștințele deja dobîndite, se puteau adăuga alte erori.

¹ *Noul organon*, 1, 1.

Problema, deci, trebuia să fie alta, anume aceea de cercetare a conștiinței însăși pentru a-i putea desluși șansele de explicație a lumii. Prin urmare, în discuție trebuia să intre conștiința și cunoștința luate ca atare, punctul de plecare, zicea Kant, stînd în critica „principiilor, a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile” și nu „a cărților și sistemelor”¹.

Pentru aceasta era nevoie de o definiție preliminară a cunoștinței însăși. Așadar, „ce este cunoștința” trebuie să fie și prima întrebare.

La prima vedere, pare a fi simplă, dar simplitatea ei ține de faptul că este *elementară*. La rîndul său, răspunsul este în totul similar, constînd în: orice cunoștință este o judecată.

De aici însă încep dificultățile în marea dezbatere kantiană.

Pornind de la tradiția filosofică modernă, deopotrivă raționalistă și empiristă, Kant socotește necesară introducerea unei distincții (curentă în logică) între judecata de tip analitic și judecata de tip sintetic. Cea dintîi, fiind pur „explicativă” nu adaugă nimic la „conținutul” cunoștinței, dezvăluind doar ceea ce era „mai dinainte cugetat” în acțiunea subiectului, ca în exemplul „toate corpurile sînt întinse”².

Se știe că orice judecată are un subiect (s) și un predicat (p). În exemplul kantian, este lesne de identificat în „toate corpurile” subiectul și în „sînt întinse”, predicatul.

Judecata analitică este pur „explicativă” în sensul că predicatul aparține cu necesitate subiectului, un corp neputînd fi fără să aibă această determinație. Deci, o judecată analitică nu sporește cu nimic cunoștința. Dar o condiție a acesteia este tocmai adăugirea a ceva.

Ea îndeplinește, totuși, o altă condiție: necesitatea, căci în „toate corpurile sînt întinse” este evident că întinderea aparține cu necesitate corpului.

O singură condiție nu este însă suficientă. Pe scurt, cunoștința de tip analitic, pentru că nu îndeplinește decît o condiție, nu poate fi validată.

Să trecem la celălalt tip, al judecării (cunoștinței) sintetice. Atunci cînd spunem: „unele corpuri sînt grele”, la conceptul subiectului se adaugă ceva, care sporește, deci, cunoștința noastră privitoare la el. Așa fiind, judecata (cunoștința) sintetică este o judecată (cunoștință) de experiență.

Nu încapе îndoială că cele două concepte, acela al subiectului și acela al predicatului, își aparțin, însă întîmplător. Dar dacă așa stau lucrurile, ce ne poate da garanția legitimității sintezei? Pe ce se sprijină mintea noastră „cînd crede a găsi în sfera conceptului A (a subiectului adică) un predicat B care îi este străin și pe care îl consideră unit cu el?”³

Rezumînd, judecata (cunoștința) de tip sintetic îndeplinește condiția adăugirii, nu însă și pe aceea a necesității.

Situația este problematică, de îndată ce nici un tip de judecată (cunoștință) nu îndeplinește ambele condiții. De aceea, dacă orice cunoștință este o judecată, nu orice judecată este cunoștință.

Aici se poate recunoaște atît o intenție polemică (în raport cu raționalismul și empirismul) cît și alta de construcție, prin depășire.

¹ *Critica rațiunii pure*, p. 13.

² *Prolegomene*, p. 59.

³ *Critica rațiunii pure*, p. 48.

Kant nu contestă în absolut pozițiile tradiționale; doar le semnalează caracterul unilateral. Raționalismul de tip cartezian presupunea o justificare a cunoștinței numai în condiția necesității (exemplul însuși, „toate corpurile sînt întinse“ este luat din Descartes), în timp ce empirismul doar în condiția adăugirii.

Concluzia: poziții preliminare, raționalismul și empirismul trebuiau depășite. Cum însă?

Răspunsul kantian, crucial în istoria gândirii moderne, este: admitînd un alt tip de judecată în care necesitatea și adăugirea să fie, deopotrivă, admise. Acest alt tip, inclus de Kant, este al judecării sintetice a priori.

Mai înainte de a spune ce anume este acest tip de judecată este nevoie de a descrie fie și aproximativ (termenul este greu de definit, avînd o mulțime de sensuri) însuși termenul *a priori*. Deși cuvîntul, ca atare, nu este de invenție kantiană, totuși, în gîndirea modernă și contemporană Kant l-a impus. Într-atîta, chiar, încît, kantianismul se mai numește și apriorism.

Ca atare, „a priori“ îi premerge lui Kant, fiind întrebuițat de filosofii medievali (din epoca scolastică; de Thoma, cu deosebire) pentru a numi raționamentul „prin cauză“, adică de la ceea ce este mai înainte (prior). De aceea, *a priori* scolastic se definește și prin corelativul său: *a posteriori*, de la ceea ce este ca efect, posterior în raport cu cauzele sau principiile.

Accepția avea să se mențină pînă în preajma lui Kant. Leibniz, de pildă, spunea că Dumnezeu poate fi cunoscut atît *a priori*, pornindu-se de la principiul că nimic logic nu împiedică admiterea existenței a ceea ce nu este mărginit, cît și *a posteriori*, dacă sînt în lume fapte care nu își au temeiul în ele însele, ci în altceva.

În sens kantian însă, a priori numește ceea ce este dincolo de orice experiență și cunoaștere, adică structurile conștiinței.

Empirismul modern presupunea conștiința ca pe o „foaie albă“, pe care se pot „scrie“ impulsurile exterioare.

Firește că, deschisă către lume, ea îi receptează semnalele. Dar ea este și structurată. Deci primește, însă în structurile ei. Altminteri, nu ar mai avea cum să fie o reconstrucție ideală a lumii reale.

Dincolo de ea, există, ca atare, numai lucruri individuale. Totuși, deși pornește de la ele, cunoașterea nu este a fiecăruia în parte și, mai cu seamă, nu în modul lor de a fi, nici chiar ca simplă oglindire. Numim și gîndim lucrurile, fără ca limbajul și gîndirea să se folosească de lucruri ca lucruri. Mîntea noastră, prin urmare, presupune structuri proprii care îi și dau individualitatea și capacitatea de idealizare, de creație.

Un precursor al lui Kant, amintit deja, intervenind în disputa dintre raționaliști și empiriști, adăuga la principiul sub semnul căruia lucrau cei din urmă: „nimic nu este în intelect dacă n-a trecut prin simțuri, în afară de intelectul însuși“.

Ceea ce la Leibniz era doar programatic, la Kant devine construcție și aceasta prin așa-numitele forme a priori, menite să explice realitatea de sine a minții noastre, ca și capacitatea sa de a cunoaște lumea.

Formele a priori kantiene sînt în număr de 14, dintre care 2 (spațiul și timpul) ale sensibilității și 12 (unitate, multiplicitate, realitate etc.) ale intelectului.

Identitatea și sensul lor sînt discutabile și au fost mult discutate de-a lungul anilor, chiar în succesiunea kantiană, de la Fichte pînă la neokantienii secolului

XX și în cele mai diverse spații de cultură. Bunăoară, în filosofia românească, *Titu Maiorescu* (1840—1917) atrăgea luarea-aminte asupra importanței ideii, în timp de *Vasile Conta* (1845—1882) ori *P.P. Negulescu* (1872—1951) erau mai rezervați, dacă nu chiar potrivnici.

Dar prin limitele incontestabile ale apriorismului, valoarea kantianismului nu era și diminuată, căci mai importantă decît identitatea formelor (structuri—funcții) ale minții noastre era ideea ca atare.

Revenind acum la judecățile sintetice a priori, în concept kantian acestea puteau să îndeplinească ambele condiții ale cunoștinței: și pe aceea de adăugire (fiind sintetice), și pe aceea de necesitate (prin formele a priori). Pe scurt: la întrebarea cum este posibilă cunoștința, răspunsul trimitea la acest nou tip de judecată.

Prin mijlocirea acestuia Kant putea să depășească unilateralismul pozițiilor tradiționale și să dea o explicație coerentă, posibilă ca adevăr, unității conștiinței cunoscătoare.

Kant nici nu închide conștiința în sine, nici n-o deschide (în modalitate empiristă) pînă la pierderea de sine (modelul „foii albe“). Ca sensibilitate, ea poate să ia seamă de lucruri, în modul reprezentării. Această „luare de cunoștință“ constituie „materia“ cunoștinței, căreia i se aplică, spre a dobîndi necesitate, formele a priori care o structurează.

Cadrul de analiză este, evident, cel al gnoseologiei. Deci, nu este vorba de o instituire a lumii de către conștiință, ci de construcția obiectului științei. Aceasta în sensul că deși știința (matematica, fizica), presupunînd lucrurile, este o cunoaștere, ea, ca atare, cu obiectul constituit, aparține conștiinței.

Așa-numitul „fenomen“ kantian (care subînțelege „materia“ cunoștinței provenită din afara subiectului și formele a priori) semnifică tocmai obiectul constituit al cunoașterii ca știință, în genere al conștiinței.

Fenomenul deci este o „relație“ între o „materie“ de sursă transsubiectivă și formele subiective (a priori). Cu realitate absolută este numai „lucrul în sine“, acesta, incognoscibil, tocmai prin faptul de a fi în sine, ceea ce înseamnă că de „necuprins“ ca atare, cognitiv, în formele conștiinței noastre. Din acest punct de vedere, ca Aristotel mai înainte și ca Hegel ceva mai tîrziu, Kant prevenea asupra incognoscibilității lucrului în sine (ca ființă în sine sau ca absolutul) prin însăși condiția sa. Cunoscut, „reprezentarea“ noastră privitoare la el ar fi contradictorie de îndată ce „a cunoaște“ înseamnă „a cuprinde“; or, el este „de necuprins“. Incognoscibil, ca atare, el este, totuși, un „de cunoscut“, numai că în latura fenomenală sau ca o reconstrucție a fenomenalității. Prin urmare, în contra aparențelor, nu se poate vorbi de un agnosticism kantian. În caz contrar, ar trebui să se pună metafizica însăși (ca ontologie) în concept generic sub acest semn. Dar metafizica (ontologia) așa cum se va arăta mai departe (paragraful *Hegel*) nu era, nu este o „descriere“ a ființei după modul de a fi al cunoașterii științifice.

În principiu, asemenea lui Hegel, Kant, deschizător și de această dată, socotea că metafizica este posibilă numai ca o cercetare critică a fundamentelor conștiinței noastre în raportare la lume (deci, la limită, la lucrul în sine). Ceea ce constituie „miezul și specificul metafizicii“, scria el (în *Prolegomene*, p. 128), este „aplecarea rațiunii asupra ei însăși, în măsura în care ea se concentrează asupra propriilor concepte, asupra cunoașterii obiectelor care pare să provină nemijlocit din aceste

concepte, fără a mai fi nevoie de mijlocirea realizată de experiență și fără să poată, în genere, să ajungă prin aceasta la o asemenea cunoaștere“.

Întreprinzând o cutezătoare analiză a cunoașterii și cunoștinței, Kant construia un model profund înnoitor în raport cu tradiția. De această autentică renovare avea să profite întreaga filosofie de după Kant, din epoca sa pînă azi. În mod deosebit, în filosofia modernă de după Kant, se impune G.W.F. Hegel (1770—1831) care duce mai departe gîndul kantian, reușind să construiască un sistem de filosofie încă impunător.

Acoperînd mai toate (dacă nu toate) domeniile clasice ale filosofiei, Hegel desăvîrșea programul gîndirii moderne. În cele ce urmează, accentul va fi pus pe ontologie. Aceasta pentru că ontologia pare a fi dimensiunea „tare“ a gîndirii hegeliene. Și nu numai această presupuziție motivează opțiunea. Mai este vorba și de altceva: pentru formarea unei reprezentări cît mai complete (în aceste limite, ale unei lecții sumare), după cercetarea kantianismului ca teorie a conștiinței și cunoștinței se cuvine adusă în discuție și o teorie a ființei (un model ontologic).

Asemenea expunerii kantianismului în cîteva date elementare, și aceea a hegelianismului prezintă mari dificultăți. De aceea, în cele ce urmează se încearcă o deslușire a *specificului* construcției hegeliene în ontologie. Ceea ce nu este nici puțin, nici ușor.

Încă anticii (filosofii greci) și chiar cu prima expresie a filosofiei (altfel aceasta n-ar mai fi fost filosofie) au pus problema principiului sau începutului (a ființei).

Însă cei vechi, zice Hegel, au înțeles principiul numai ca „începutul tuturor lucrurilor“, deci *obiectiv*, ca „un conținut“: apa, focul, ideea (platonice), materia și formele aristotelice etc. Ei însă, tot după Hegel, au neglijat „subiectivul“, adică justificarea subiectului în raportarea sa la absolut.

În concept hegelian, filosofia este o legitimare a absolutului în fața conștiinței. Pentru că este nenăscut și nepieritor, infinit, absolutul nu este un cunoscut, deja. Atunci, cum putem vorbi despre el, cum putem să-l gîndim? A gîndi ceva, fie și restrictiv, presupune cunoașterea. Dar noi nu avem cunoașterea absolutului ca atare. În acest caz, cum mai este posibilă ontologia, centrată în absolut?

„Subiectivul“ pe care îl avea Hegel în vedere este tocmai această necesară justificare. Și este ceea ce el însuși încerca să facă. Hegel atrăgea atenția asupra faptului că *obiectul* științei este o construcție a subiectului, dar ca o cunoaștere. Ontologia însă nu este, nu poate fi o cunoaștere cel puțin de felul celei științifice. Dar atunci, în ce mod este și, din nou, cum este posibilă?

Centrată în ființa în sine (ca ființă), ținînd seama de toate aceste restricții, ontologia urma să fie, mai înainte de toate, critică (în sens kantian), deci o fundamentare a șanselor minții noastre de a gîndi ontologic. De aceea, Hegel o cercetează ca pe o *logică* (ontologia hegeliană, de altfel, este expusă în două lucrări: în *Știința logicii* și în *Logica „mică“*). Însă prin logică Hegel înțelege ontologia sau „știința“ regulilor, a principiilor de constituire ale acesteia.

În consecință, prima și marea problemă este aceasta: cum gîndim ființa în sine — ca termen central în ontologie și, mai ales, cum o descriem, deși nu avem cunoașterea ei.

Răspunsul hegelian, unul din cele mai ademenitoare prin coerență și operaționalitate este, în linii mari, următorul: Ființa în sine ca început (altfel spus, ca principiu), deci termenul prim al ontologiei, poate fi admisă ca presupuziție

prin faptul însuși de a numi *ceea ce este*. Punctul de plecare ne aduce, astfel, aminte de propoziția lui Parmenide: ființa este și nu poate decît să fie.

Nimic nu ne împiedică, așadar, să admitem necontradictoriu că *ființa este* (din punct de vedere logic, propoziția ne apare ca o judecată de tip analitic; să se vadă pentru aceasta paragraful Kant). Deci, mintea noastră nu intră în contradicție cînd stabilește că ființa este, de îndată ce aceasta nu poate decît să fie.

Dar în acest fel noi nu trecem dincolo de afirmarea „ființei pure”, lipsită de determinații. Despre ea nu sîntem în măsură să spunem decît că este, nu însă și cum este.

Cum trecem însă mai departe, în condiția în care ea, totuși, ființa în sine nu este cunoscută?

Este nevoie să procedăm deductiv, biziindu-ne pe logicitatea inerentă minții noastre.

Spunînd că este, dar nu și cum este; noi nu avem decît un concept abstract (neterminat, adică) al ființei în sine. Trebuie să-i deducem determinațiile (în ordinea lui *cum este*).

Neștiind cum este, pentru noi, zice Hegel, ea este tot una cu neființa sau neantul: „ființa pură și neantul pur sînt totuna”.

(Explicație: ființa, aici, este pusă în identitate cu neființa, întrucît, pentru conștiința care construiește, ontologic, care vrea să justifice absolutul, acesta e indeterminatul pur.)

Căpătînd în acest fel sensul neființei (ca lipsă a determinațiilor), ființa care e tot una cu neființa se afirmă ca *una*, ca unitate. Prin urmare, întrucît neființa nu este altceva, în absolut, ci ființa însăși ca nedeterminare, ființa se dezvăluie ca o unitate abstractă, dar cu tensiune lăuntrică.

Așa fiind, ei i-ar fi conaturală devenirea ca trecere de la indeterminare la determinare sau mai exact de la abstract la concret.

„Abstract” și „concret” au la Hegel sensuri cu totul și cu totul particulare. Primul termen numește indeterminarea (ca absență a determinațiilor), „începutul” care nu conține în sine nici o determinare și care nu presupune nimic altceva dincolo de sine. Al doilea, în schimb, numește întregul ca întreg sau ca totalitate. Altfel spus, concretul stă pentru o sinteză (sistem) de numeroase determinații.

„Ca ființă pură”, ființa este abstractă. Pe măsură ce apar, deductiv, noi și noi determinații, ea se realizează concret.

Dar să revenim. Deducînd că ființa presupune neființa, putem spune că ființa și neființa alcătuiesc o unitate care este, deci, *ceva*, o *calitate* (aceasta ca atribut universal). Totodată, pentru că apare ca unitate, prin aceasta se presupune multiplul, deci *cantitatea*.

Calitatea și cantitatea, însă, ca determinații ale ființei (ca una), reafirmă pe un alt plan, superior, unitatea însăși. De aici *măsura* ca unitate a celor două determinații în ființă.

Știînd că măsura numește unitatea ființei în atribut calitativ și în atribut cantitativ, putem deduce mai departe că ființa este *temei*, că întemeiază. Aceasta vrea să spună că ființa, determinată calitativ și cantitativ, este întemeietoare față cu altceva (dar nu dincolo de sine). În această condiție, ea se afirmă ca esență (temei). Temeiul însă presupune în-temeiatul, ceea ce înseamnă că apare în altceva (ca altceva), în *fenomen*.

Kant pusese fenomenul numai „în sens subiectiv“, fixându-i esența (temeiul) în lucrul în sine din perspectiva subiectului. Dar fenomenul nu este simplă aparență (subiectivă sau pentru subiect), întrucît „esența nu rămîne dincolo de fenomen“. Esența „se manifestă ca esență tocmai prin faptul că reduce lumea la pur fenomen“¹.

Fenomen care își dezvăluie realitatea (esența), esență care se realizează (fenomenul), pentru că fiecare este unitate a ambelor determinații, una este realitatea celeilalte sau realitate prin cealaltă.

Deduția continuă, dar rostul, aici, nu este de a reface în detaliu întreaga construcție hegeliană, extrem de complicată în arhitectonica ei. Trebuie reținut principiul. Și acesta stă în faptul că ființa în sine (absolută), deși neștiută (necunoscută), ca atare, poate fi descrisă (numită și gîndită) urmînd logica minții noastre însăși. (De aici și punerea în identitate, de către Hegel, a ontologiei cu logica.)

Este de observat, prin urmare, că ontologia este construită deductiv, de unde și, ceea ce Hegel numea. autodeterminarea (autodevenirea) ființei.

Fie și numai într-un fragment, sistematica hegeliană relevă atît dificultăți de asimilare cît și, mai cu seamă, marea sa valoare. Aceasta cu deosebire pentru justificarea posibilității ontologiei (ca reconstrucție a absolutului).

Ultimul mare filosof modern, prin deschiderile săvîrșite, prin actualitatea sa perpetuă, Hegel este și primul contemporan. Ca și Immanuel Kant, de altfel, acesta, evident, în orizontul său de aplicație. De aceea, propriu-zis, filosofia în concept contemporan începe cu ei, deopotrivă ca sinteză și deschidere.

4. Filosofia contemporană

Care este începutul perioadei contemporane a istoriei filosofiei? Pot fi luate în considerare mai multe răspunsuri: apariția operei critice a lui Kant, care a marcat o cotitură în problematica filosofică; disoluția hegelianismului, la mijlocul secolului trecut, în contextul căreia s-au format curente de gîndire ce au influențat filosofia pînă astăzi: controversele legate de „criza umanității europene“ resimțită acut în cultura și filosofia europeană în primele decenii ale secolului actual, care a lăsat urme durabile în conștiința filosofică; controversele legate de scindarea societății europene în sisteme sociale opuse, care a marcat filosofia și celelalte compartimente ale culturii; încheierea celui de-al doilea război mondial, experiență istorică încărcată de dramatism, care a antrenat întinse reconsiderări filosofice și a obligat la noi tematizări și elaborări filosofice etc. Este cît se poate de evident că răspunsurile sînt dependente de ceea ce se consideră a fi contemporan în filosofie. Care sînt, așadar, *caracteristicile* contemporaneității filosofice sau, mai simplu spus, ale „filosofiei contemporane“? Aceste caracteristici pot fi rezumate în felul următor: filosofia contemporană a înregistrat o „cotitură lingvistică“ în urma căreia domeniul comunicării verbalizate, al limbii, este abordat ca un mediu fundamental al existenței, cunoașterii și acțiunii; filosofia contemporană, pe o semnificativă porțiune a ei, abordează finitudinea existenței umane ca un reper

¹ Logica, p. 246.

fundamental al existenței și caută să reconstruiască întreg tabloul lumii plecând de la acest reper; filosofia contemporană abordează sensul cunoștințelor și acțiunilor ca o problemă cheie a cunoașterii și praxisului; din momentul în care s-a trecut la organizări tehnice nu numai în producție, ci și în administrație, în diferite sfere ale vieții sociale, filosofia a trecut la abordarea tehnicii ca un domeniu distinct al vieții; în condițiile în care științele înregistrează o expansiune neîntreruptă, adesea pe seama altor forme ale vieții spirituale, logica și teoria științei s-au dezvoltat susținut și formează astăzi un domeniu nucleu al meditației filosofice; în sfârșit, o dată cu progresul științelor experimentale și cu dramaticele evenimente ale istoriei social-politice s-a produs dezvoltarea reflexivității, pe fondul căreia filosofia tinde să devină metafilosofie și să se concentreze asupra condițiilor formale ale raționalității cunoștințelor și acțiunilor.

Având în vedere aceste teme specifice filosofiei contemporane, chiar dacă nu se poate aplica o demarcație cronologică rigidă, se poate admite drept intrare în filosofia contemporană sfârșitul secolului trecut. În mediul propriu-zis al acesteia se situează filosofii elaborate în jurul primului război mondial. Este demn de subliniat faptul că în trecerea spre perioada contemporană, filosofia a înregistrat modificări profunde, legate de accentuarea dinamicii existenței sociale a oamenilor și de restructurarea fundamentului cunoașterii, ca urmare a revoluțiilor din imaginea științifică despre lume. Nu se poate eluda, firește, împrejurarea că în filosofia contemporană au rămas active filosofii elaborate anterior, cele mai proeminente fiind din acest punct de vedere tomismul, kantismul, hegelianismul, care se regăsesc în înfățișare nouă. Mai influente și mai specifice filosofiei contemporane au rămas însă filosofii elaborate în ultimul secol. Dar chiar și unele din aceste filosofii au fost pregătite, cel puțin în parte, de inițiative de gândire asumate anterior în filosofie. Multe dintre filosofii contemporane au preluat și prelucrat puncte de vedere formulate de filosofii care au făcut trecerea de la filosofia modernă la filosofia contemporană. Devine necesară astfel, spre a putea înțelege filosofia contemporană, circumscrierea și analiza *premiselor sale filosofice*, care sînt situate în contextul teoretic din jurul jumătății secolului trecut. Aceste premise sînt: pozitivismul, existențialismul, materialismul senzualist, neospiritualismul, realismul idealist și „filosofia vieții”. Să ne oprim asupra operelor filosofice care au format adevărata „matrice teoretică” a fiecăreia dintre aceste filosofii.

Filosofia pozitivă a lui *Auguste Comte* (1798—1857), care a inițiat pozitivismul, a apărut în Franța ca reacție la filosofia speculativă a epocii moderne. Ea a invocat împrejurarea că în epoca modernă s-au obținut succese în cunoașterea și dezvoltarea tehnico-economică prin cercetare metodică, pe baza experienței. Caracterul pozitiv al practicii științifice este luat ca bază a unei filosofii pozitivistice. Inițiativa ei emană dintr-un proiect de „reorganizare socială”, menită să evite radicalismul iluminismului, pe de o parte, stagnarea conservatoare, pe de altă parte, dar și să păstreze ceva din fiecare: ideea progresului întemeiat pe sporirea cunoștințelor despre procesele naturii și ideea unui sistem unitar de convingeri care să evite „anarhia intelectuală”. „Filosofia pozitivă” cere științei să furnizeze principiile unei „reorganizări sociale”. Ea are la bază o filosofie a istoriei, conform căreia istoria societății prezintă o linie ascendentă pe care se succed „epoci organice” — adică epoci în care se menține ordinea socială tradițională, deosebirile sociale sînt socotite normale, iar societatea este

considerată ca ceva supraindividual — și „epoci critice“ — adică epoci în care se destramă ordinea socială tradițională, deosebirile sociale sînt respinse, iar societatea este considerată ca sumă a indivizilor autonomi. Succesiunea nu este o simplă repetiție, căci de fiecare dată epoca ce succede nu restaurează pur și simplu o epocă veche, înlăturată la un moment dat, ci realizează o ordine superioară. Succesiunea epocilor este, așadar, un progres. Comte susține teza determinării progresului social de „progresul intelectual“: schimbarea „modului de gîndire“ antrenează schimbarea instituțiilor, moravurilor, dreptului.

Comte descrie „progresul intelectual“ al umanității cu ajutorul „legii celor trei stări“. Conform acesteia, în istoria intelectuală a omenirii, dar și în istoria cercetării unui domeniu, se pot delimita trei stadii: „stadiul teologic“, în care spiritul uman caută esența ascunsă a lucrurilor și recurge în explicații la forțe supranaturale; „stadiul metafizic“, în care spiritul caută aceeași esență, dar recurge în explicații la entități abstracte; „stadiul pozitiv“, în care spiritul uman renunță la a căuta „originea și destinația universului“ și se dedică descoperirii de legi cauzale pe baze strict experimentale. Primul stadiu este punctul de plecare necesar al spiritului uman, ultimul este stadiul său definitiv. Comte considera că umanitatea intră în stadiul pozitiv al vieții spirituale și al organizării societății. Spre a înfăptui această organizare el consideră necesară edificarea unei „fizicii sociale“, a sociologiei ca știință aptă să călăuzească o reorganizare socială.

„Filosofia pozitivă“ constă dintr-un mănunchi de reguli generale cu privire la cunoaștere și metodologia ei generală în vederea asigurării unei productive „discipline a inteligenței“ și a unei „practici raționale“. Aceste reguli sînt: cercetarea trebuie restrînsă la sfera fenomenelor, cu prețul renunțării la căutarea esențelor, ce rămîn perpetuu nesigure și controversabile; este real ceea ce este dat în experiență; valoare de cunoaștere au doar judecățile întemeiate pe descriere, judecățile de valoare fiind pur subiective; cunoașterea științifică nu se poate realiza decît cu o metodologie generală experimentalistă și inductivă, de felul celei folosite în științele moderne ale naturii; disciplinele științifice nu pot fi decît unitare sub aspectul metodologiei, indiferent de specificul obiectului lor de cercetare.

„Filosofia existenței“ a lui *Søren Kierkegaard* (1813—1855), care stă la baza existențialismului, a fost inițiată printr-o reflexie asupra posibilității unei morale creștine. Ea a debutat printr-o critică a filosofiei lui Hegel, concentrată în observația că identitatea finală a obiectivității și subiectivității, aflată în miezul filosofiei hegeliene, este posibilă doar în condițiile în care Hegel a substituit existența determinată cu conceptul ei. Or, conceptului îi scapă inevitabil faptul că existența umană este continuu situată, confruntată cu dificultăți, cu alternative, cu obligația alegerii și cu exigențe etice. Subiectivitatea este stinsă, deformată sub concept; ea nu poate fi preluată fără distorsiuni de concept. Kierkegaard consideră că a supune existența umană abordării conceptuale înseamnă a o smulge din factualitatea ei și a o converti pe nesimțite în „existența gîndită“. Subiectivitatea profundă a existenței scapă inevitabil „adevărurilor obiective“ ale „gîndirii logic-formale“. Această subiectivitate rămîne accesibilă doar reflecției, ce furnizează „adevăruri esențiale“, care nu „edifică“, ci „trezesc“ conștiința, nu informează, ci o formează.

Kierkegaard a apărut punctul de vedere după care numai la nivelul individului se poate vorbi cu adevărat de existență. El respinge conceperea hegeliană a

existenței individuale ca unitate a individualului și generalului și restaurează „separația”: numai prin separație de general individul poate să parvină la o existență veritabilă. Altfel, existența individuală se pierde inevitabil într-o informă existență generală. Ce înseamnă, însă, a exista pentru individ? Existența individuală este o existență expusă tensiunii tragice dintre aspirația atingerii eternității și incertitudinea în ceea ce privește lumea din jur și plasată într-un timp ireversibil. De apăsarea tragismului individual caută desigur să scape refugiindu-se adesea în existența colectivă; astfel însă își pierde condiția de individ. El poate recăștiga această condiție asumându-și din plin tragicul existenței și trăindu-l cu acuitate. Această trăire este însăși condiția autenticității sale.

Pe drumul atingerii autenticității existenței sale, individul parcurge mai multe „stadii”, pe care Kierkegaard le ierarhizează în funcție de trăirea caracterului tragic al existenței. Primul este „stadiul estetic”, în care se află individul ce trăiește conform maximei „bucură-te de clipă!”. Acest stadiu l-a întruchipat existența lui Don Juan, Faust, Evreului rătăcitor — personaje literare celebre. Dar chiar dacă individul ar epuiza posibilitățile clipei, așa cum recomandă maxima, nu el ar trăi împrejurările, ci, în fond, el ar fi luat sub control de împrejurări. „Ironia” este cea care subminează certitudinile „estetului” din perspectiva recunoașterii unor exigențe etice și face trecerea la „stadiul etic”. Se află în acest stadiu individul care trăiește conform maximei „să-ți faci datoria!”. Acum individul se pune sub tutela unei reguli generale; el nu mai este imediat, ci un individ „format”. Dar etica duce la nivelare, individul „etic” riscă să se piardă pe sine sub povara obligațiilor etice uniformizatoare. Acest stadiu este depășit prin „umor”, care face trecerea de la uman la divin, la „stadiul religios”. Este stadiul în care individul descoperă „păcatul” și în care „suferința” este asumată drept cale de acces la eternitate. Acest stadiu se suprapune cu „experiența creștină a vieții”.

Kierkegaard a criticat creștinismul bisericesc — căruia i-a reproșat că a cedat tendinței de a căuta divinul pe plan imanent — în numele unui creștinism axat pe principiul contradicției dintre uman și divin, conform căruia Dumnezeu este absolut transcendent, cu putere totală și discreționară, iar omul este marcat de „păcat”. Acest „păcat” este ceva definitiv, o adevărată „enigmă” a lumii care, o dată conștientizată, ridică omul la nivelul vieții spirituale. Spiritul începe acolo unde se deschide „angoasa”.

Naturalismul senzualist al lui *Feuerbach* (1804—1872) a avut, de asemenea, ca punct de plecare, critica filosofiei lui Hegel, dar a operat această critică dintr-un alt unghi de vedere. Potrivit filosofului, în filosofia hegeliană eronat ar fi chiar „începutul”, întrucât această filosofie ar admite o „gîndire” anterioară „naturii”. Or, argumentează Feuerbach, „natura este fundamentul și principiul ei însăși” și „întregul realității este natura”. Este acum necesară, continuă el, o „reformă a filosofiei”, care înseamnă în primul rînd o nouă metodă: reducerea a ceea ce este supranatural la natură prin intermediul omului și a ceea ce este supraomenesc la uman prin intermediul naturii. Omul înțeles ca parte a naturii, ca ființă înzestrată cu sensibilitate, reprezintă cheia înțelegerii „supranaturalului” și „supraomenescului”. Antropologia devine astfel nucleul viziunii despre lume.

Feuerbach a aplicat naturalismul senzualist în explicarea religiei. Teza sa este că „secretul teologiei este antropologia”: divinitatea nu este altceva decît ființa spirituală a omului transpusă pe plan transcendent, determinările ființei divine nu sînt decît determinări ale ființei umane. Proiecția umanului în forma divinului nu

s-ar datora în primul rînd necunoașterii adevăratelor cauze ale fenomenelor, ci factorilor afectivi. În religie se exprimă sentimentul originar de iubire. Feuerbach considera că epocile istorice sînt delimitabile ca epoci religioase și că a sosit timpul trecerii de la religia axată pe cultul divinului la o religie axată pe cultul umanului, care ar antrena o nouă organizare a vieții în societate.

Ca reacție la interpretarea mecanicistă, conform căreia omul nu s-ar deosebi în esență de animal, s-a constituit **neospiritualismul**, care a luat formă sistematică în opera lui *Maine de Biran* (1766—1824), socotit un „Kant francez“. El a respins teza după care omul este doar o capacitate de a simți și a argumentat că simțirea nu este întreaga viață a omului. În gîndire, arată el, sînt idei generale (cum este ideea de cauză), figuri (precum figurile geometrice) ce nu pot fi simțite, ci doar concepute. Ele rezultă așadar dintr-o activitate. Mai mult, în gîndire este prezentă și o „vedere interioară“ care asigură coagularea eu-ului și, prin aceasta, a personalității. De aceea, în studiul omului a devenit necesară o răsturnare a perspectivei: în loc să dizolvăm omul într-o mulțime de senzații este adecvat să luăm personalitatea individuală ca un dat, format în baza conștiinței, a cărei stare condiționează chiar formarea circumstanțelor exterioare.

De Biran consideră că omul ca ființă conștientă este caracterizat de o activitate a eu-lui, care se adaugă acțiunii corpurilor exterioare, o activitate distinctă, pe care acțiunea corpurilor exterioare tinde mereu să o înăbușe, dar care poate rezista printr-un continuu „efort“. Această activitate este condiția constituirii categoriilor și are un caracter funcțional, și nu unul substanțial, precum în cartesianism. Fiind înzestrat cu eu, omul se particularizează în raport de celelalte specii încît pentru cunoașterea sa este necesară o metodă specifică. Aceasta nu poate fi decît introspecția, care țintește să redea felul în care eu-l se concepe pe sine.

În cadrul opoziției față de romantismul ce trecea în iraționalism la începutul secolului trecut și față de pozitivism s-a constituit **realismul idealist**, care a pus problema „ordinii ideale“ a realității. Inițiatorul său, *Bernard Bolzano* (1787—1848) a apărut împotriva filosofiilor care recunoșteau un moment subiectiv în constituirea propozițiilor adevărate, ideea „obiectivității“ depline a adevărului. El a distins între „ceea ce este gîndit“ și „ceea ce este în sine“, între „propoziție gîndită“ și „propoziție în sine“, între „reprezentare subiectivă“ și „reprezentare în sine“, între „adevăr gîndit“ și „adevăr în sine“. Ideea sa centrală este că, „ceea ce este gîndit“ este posibil doar presupunînd „ceea ce este în sine“, care ține de „ordinea ideală“ a lumii.

Prin *Friedrich Nietzsche* (1844—1900) s-a constituit „**filosofia vieții**“, care preconizează refacerea ierarhiei valorilor consacrată de societatea modernă, în care adevărul controlabil prin experiență, egalitatea în viața socială dețin poziția dominantă. Metoda cultivată de „filosofia vieții“ constă în a aborda cunoașterea și viața socială din punctul de vedere al artei, iar arta din perspectiva „vieții“.

Punctul de plecare al filosofiei lui Nietzsche a fost o reflecție asupra stilului cultural al lumii moderne în direcția depășirii lui, în legătură cu căutarea unei noi direcții de dezvoltare culturală pentru Germania. Problema fundamentală a acestei filosofii este atingerea unei „vieți autentice“. În numele autenticității „vieții“ ea preconizează o „reevaluare a tuturor valorilor“. Scrierile filosofului se dispun în jurul acestei probleme și o abordează din unghiuri variate.

Nietzsche a cercetat mai întâi viziunea asupra lumii a vechilor greci în intenția de a configura un „nou ideal“, alternativ la idealul cultural al timpului său. El considera că vechii greci au ajuns să sesizeze caracterul tragic al vieții, dar și să ocolească nihilismul ce rezultă de multe ori din această sesizare. Ei au găsit în sfera artei o compensație și o consolare; viața se justifică în viziunea lor ca fenomen estetic. În arta plastică și epopee s-a realizat „pornirea“ lor apolinică; în lirică s-a realizat „pornirea“ lor dionisiacă. Stilul apolinic presupune sublimarea „spaimii“ metafizice în fața existenței într-o contemplare a propriei individualități, stilul dionisiac presupune o sublimare similară în cufundarea în marele întreg al naturii. Istoria artei eline oferă spectacolul luptei neconținute între cele două stiluri artistice. Ele au fost aduse la o îngemănare exemplară în tragedia lui Eschil, în care lumea este sesizată în esența ei profundă, care nu este încurajatoare, dar aceasta nu inhibă acțiunea, ci o configurează ca „joc“. Dar „concepția tagică“ a lumii este înlocuită treptat, mai cu seamă în urma acțiunii lui Socrate, care înăbușează „tipul omului teoretic“ — adică al omului care își așază viața sub tutela cunoașterii și a ideii unei logici implacabile a existenței —, cu „concepția teoretică“. Pentru multă vreme aceasta avea să domine istoria europeană. A sosit timpul, însă, susține Nietzsche, ca locul ei să-l ia acum „cultura tragică“, prin acțiunea culturală a unui geniu.

În continuare, Nietzsche a supus criticii cultura contemporană lui, căreia i-a reproșat absența unei conștiințe a sensului și lipsa de originalitate. Analizând substratul psihologic al metafizicii, moralei, religiei, teoriei statului de orientare aprioristă, el arată că presupusa ordine ideală se înrădăcinează într-o lume străbătută de suferință, de pasiuni, în care omul se află doar cu sine. Concentrându-se asupra moralei, Nietzsche o califică drept „Circe a filosofilor“ care a dus la stingerea originalității. Morala este privare de sine a individului; prototipul ei este morala creștină. Este necesară, de aceea, „depășirea moralei“ în cadrul „reevaluării tuturor valorilor“, încât să se permită o adevărată „resurrecție a vieții“. Deviza lui Nietzsche este: „Fără credință în rațiune, înapoi la viață“. Viața însăși urmează să fie situată într-un orizont eliberat de orice reper prealabil; ea se ia pe sine ca reper. Convingerea că „Dumnezeu a murit“ trebuie să formeze orizontul unei noi înțelegeri de sine a omului.

Nietzsche a apărât în scrierile sale teza după care „spiritul“ ipostaziat de filosofii trecutului nu este în fond altceva decât „viața“. De aceea, omul nu ar trebui să se plece în fața produselor spiritului său, ci să manifeste „curaj“, „plăcere pentru aventură“. „Viața“ este „luptă“, este „manifestare a voinței de putere“. „Nevinovăție“ nu este acolo unde lipsește „voința“, ci acolo unde ea se manifestă cu tărie. Valorile sînt creația noastră, ca oameni, încât cea mai înaltă prețuire a valorilor constă în creația de valori. La baza valorilor moderne („știință și democrație“) se află „voința de putere“ a celor „slabi“. Această „voință“, devenită dominantă, a creat o stare de „decadență“ din care se poate ieși numai dacă fiecare caută să devină el însuși. Umanitatea trebuie să se depășească pe sine prin crearea unor ființe mai puternice, apte în cel mai înalt grad pentru creație — „supraoameni“. Iar creația presupune „distrugerea valorilor existente“. Nu există progres, ci numai o „eternă reîntoarcere“.

În rîndul premiselor filosofice ale filosofiei contemporane se cuvine situat și **marxismul**, concepție filosofică și social-politică elaborată în scrierile lui *Karl Marx* (1818—1883) și *Friedrich Engels* (1820—1895). El a fost însă nu doar o premisă, ci

și o filosofie influentă în epoca contemporană, mai cu seamă în secolul actual, când, pe baza sa au fost organizate societăți întregi. Fiind astăzi depășit în opțiunile sale filosofice și social-politice, marxismul rămîne totuși una din concepțiile de referință ale gândirii contemporane ce aparține însă, ireversibil, prin baza factuală pe care se sprijină generalizările sale și viziunea sa asupra societății, secolului trecut.

Marxismul a apărut pe fondul crizei societății moderne timpurii, în legătură cu problemele sociale și politice ale situației proletariatului. Programatic, el este o viziune axată pe aceste probleme, reflex al acestei situații și o tentativă de soluționare din perspectiva intereselor proletariatului. De aceea, orientarea sa este eminentamente critică față de societatea modernă, pe care țintește să o depășească prin construirea unei societăți comuniste. Din acest unghi de vedere, marxismul a supus criticii concepții dominante în contextul său de apariție: filosofia clasică germană, căreia i-a reproșat inaderența la problemele concrete ale existenței sociale a oamenilor, ca efect al idealismului ei; economiă politică engleză, căreia i-a obiectat abordarea anistorică a categoriilor economice; și socialismul utopic francez, pe care l-a criticat pentru lipsa lui de ancorare în problemele situației muncitorilor în societatea modernă.

Marxismul este o concepție multistratificată. În jurul unui nucleu de filosofie socială se organizează diverse teorii sau proiecte de teorii cu privire la probleme economice, politice, filosofice. Nucleul îl constituie o teorie a înstrăinării de incontestabilă originalitate. Conform acesteia, nu orice obiectivare a forțelor esențiale ale omului este automat și o înstrăinare. Dacă înțelegem prin înstrăinare ieșirea produselor activității umane de sub controlul omului și, mai mult, luarea sub control a omului de către aceste produse, atunci se poate spune că abia în anumite condiții social-istorice, și anume în condițiile proprietății private, obiectivarea devine înstrăinare. Marx a apărut teza după care capitalul este suportul și, în același timp, rezultatul înstrăinării. El a căutat să identifice formele de înstrăinare în procesul muncii și a delimitat trei: înstrăinarea în raport cu produsul muncii (produsul muncii iese de sub controlul producătorului și ia sub control producătorul însuși); înstrăinarea în raport cu propria activitate (munca este resimțită ca neplăcere); înstrăinarea în raport cu ființa generică (ceea ce este specific uman se degradează la rangul unui simplu mijloc de asigurare a subzistenței). Conform lui Marx, înstrăinarea în procesul muncii se află la temelia celorlalte forme de înstrăinare ce apar în organismul social. Pentru înlăturarea ei ar fi necesară suprimarea capitalului, a proprietății private și, cu aceasta, trecerea la comunism. Trecerea însăși ar fi inevitabilă, în virtutea unei veritabile „legi” fundamentale a vieții sociale — legea concordanței dintre forțele și relațiile de producție. La un moment dat în evoluția societății capitaliste moderne, forțele de producție descătuseate nu se vor mai putea dezvolta în cadrul relațiilor de producție capitaliste, ceea ce va duce la revoluționarea societății și la o nouă societate, comunistă. Revoluționarea însăși se va realiza prin activitatea practică a proletariatului condus de partide comuniste.

Marx a tins să-și considere propria concepție filosofică drept „materialism practic”, axat pe ideea după care ceea ce este real este rezultat al praxisului — în două dimensiuni: cea a transformării naturii și cea a transformării relațiilor sociale. Engels a impus denumirea de materialism dată concepției marxiste, iar unii din discipolii săi pe cea de materialism dialectic și materialism istoric. Nucleul

acestei filosofii este teza după care lumea este în permanență în proces de schimbare, „principiilor dialecticii” — unitatea și lupta contrariilor, trecerea schimbărilor cantitative în schimbări calitative, negarea negației.

Marx și Engels nu au elaborat vreo operă de filosofie sistematică. Ei și-au expus vederile filosofice mai mult în materia unor analize de evenimente, teorii etc. De aceea, în multe probleme punctul lor de vedere nu a ajuns la o formulare univocă, ceea ce a creat de fiecare dată probleme discipolilor în preluarea exactă a concepției marxiste. Nu întâmplător, înăuntrul marxismului au fost diversificări de poziții, de la poziții atașate iluminismului și liberalismului modern la poziții dogmatice și sectare. Marxismul a influențat gândirea contemporană dar, la rîndul său, a suferit influențele acesteia. El s-a lovit de o barieră de netrecut în condițiile trecerii la societățile postindustriale, care pretind o reevaluare a importanței creativității, conștiinței, personalității individului uman în fața căreia marxismul este depășit. El a rămas, în teorie și în practică, în divorț cu ideea drepturilor și libertăților fundamentale ale individului, ceea ce îl împiedică să fie o concepție de actualitate.

Premisele amintite au fost prelucrate în filosofia contemporană, dominantă fiind în sînul acesteia înnoirea viziunilor generale.

Una din primele viziuni care s-au afirmat în cadrul filosofiei contemporane a fost **filosofia istorică a vieții**, creată de *Wilhelm Dilthey* (1833—1911). Ea a inaugurat „critica rațiunii istorice”, care a însemnat trecerea la cercetări sistematice de epistemologie și metodologie a istoriei. Dilthey consideră că esența umanității este viața spirituală, care se obiectivează în opere care, în succesiunea lor, alcătuiesc istoria. Nu se poate ajunge la cunoașterea omului fără cunoașterea istoriei. Faptele istorice au o „latură interioară”, alcătuită din intenții, scopuri, idealuri, pe care cel ce caută să explice astfel de fapte trebuie să le reconstituie. Reconstituirea însăși presupune „comprehensiunea” ca procedeu de cunoaștere și explicație. Spre deosebire de „științele naturii” care au ca obiect lucrurile inerte și explică faptele prin apel la legi cauzale, „științele spiritului”, care caută să realizeze cunoașterea omului și a istoriei sale, au ca obiect obiectivările vieții spirituale și explică prin „comprehensiune”. La comprehensiunea obiectivării vieții spirituale a unor persoane diferite de a sa, cercetătorul din domeniul „științelor spiritului” ajunge în virtutea analogiei dintre experiența sa și experiența altora, analogie întemeiată pe faptul că natura umană prezintă o unitate. Cu toate că este, în esență, o operație intelectuală, care are forma raționamentului prin analogie, comprehensiunea angajează și o participare extraintelectuală și duce la formarea de categorii noi, precum cele de valoare, scop, semnificație, temporalitate etc. Ea deschide un nou orizont asupra lumii — orizontul comunicativității între ființele înzestrate cu spirit, care se adaugă orizontului deschis de cunoaștere ce folosește explicații prin legi cauzale — orizontul unei lumi supusă legității obiective, cauzale.

O mișcare filosofică deosebit de influentă în filosofia contemporană este **pragmatismul**, prima manifestare filosofică originală a culturii nord-americane. Inițiatorul său a fost *Charles S. Peirce* (1839—1914), care a cercetat aprofundat problematica cunoașterii. Aceasta, cunoașterea, constă din „convingeri” la care s-a ajuns depășind stări de „îndoială”. Cum se ajunge la stabilirea unei „convingeri”? Peirce indică patru „metode de fixare a convingerii”: „metoda tenacității” (întrucît nu ar exista adevăr obiectiv, fiecare poate ține la propria „convingere”), „metoda

autorității“ (folosirea forței unei instituții pentru a fixa o „convingere“), „metoda apriori“ (fixarea unei „convingeri în virtutea conformității ei cu norme socotite universale ale rațiunii) și „metoda științifică“ (o „convingere“ se fixează în virtutea conformității cu realitatea), manifestându-și, în același timp, preferința pentru metoda ultimă. În ce constă însă semnificația unei „convingeri“? Ca răspuns la întrebare, Peirce a formulat „maxima pragmatică“, conform căreia semnificația unei idei este dată de efectele pe care le are traducerea acelei idei într-un mod de comportare. Consecințele unui concept în acțiune formează semnificația sa. Prin această concepere a semnificației, Peirce — și pragmatismul în ansamblul său — a depășit în mod salutar „mentalismul“ și a legat în mod fecund planul conceptelor de planul acțiunilor. Spre deosebire de urmașii săi imediați, care au dat o interpretare psihologizantă și individualistă „maximei pragmatice“, Peirce a considerat că în stabilirea semnificației este vorba nu doar de efecte perceptibile, ci și de efecte ce pot fi concepute („rațional imaginabile“) și că este vorba de efecte în experiența unei „comunități de ființe înzestrate cu rațiune“. „Comunicarea“ într-o astfel de comunitate este considerată de Peirce un fel de cadru cvasitranscendental al constituirii cunoașterii. Abordarea acestei „comunicări“ revine semioticii ca teorie a sistemelor de semne, care capătă o importantă cheie în filosofie.

Intuiționismul, inițiat de *Henri Bergson* (1859—1941), este o filosofie care a plecat de la problematica cunoașterii, dar a formulat răspunsuri diferite de ale pozitivismului sau pragmatismului, chiar opuse acestora. Esența sa este o teorie a duratei, care se sprijină pe distincția dintre un „eu profund“, identic cu stările adânci ale conștiinței, ce iau forma unui timp interior (durata), și un „eu de suprafață“ identic cu stările de conștiință acaparate de lumea exterioară, ce iau forma timpului spațializat. Filosofia anterioară, susține Bergson, a operat în raționamentele ei cu al doilea eu. Or, „eul profund“ este temelia eu-lui în general, ca și a întregii lumii, el este „originar“. Aceasta înseamnă că „libertatea“ nu este ceva de cucerit, ci ceva de la început dat; ea este „originară“. Ea ține de conștiința noastră profundă, căreia nu îi sînt adecvate, prin urmare, categoriile pe care le aplicăm lucrurilor. Eu-l este, în esență, devenire, iar a deveni presupune imprevizibilul, invenția continuă, creația. Spre a surprinde, pe planul cunoașterii, această caracteristică a eu-lui și, de fapt, a întregii realități, este necesară completarea cunoașterii bazată pe „intelligență“ — care operează inevitabil „traducerea“ intensivului în extensiv, a duratei în extindere, a calității în cantitate —, cu o cunoaștere bazată pe „intuiție“, care realizează o cunoștință imediată, absolută, o cunoștință a esenței. Numai o filosofie bazată pe „intuiție“ poate da seama de adevăratul fond al lumii, care este mobilitatea, perpetua creație a noului. Căci lumea este în esența ei cea mai profundă „viață“, un „elan vital“ care împinge irepresibil spre evoluție, o „evoluție creatoare“.

Pe fondul crizelor din primele decenii ale secolului actual s-a întărit sentimentul de neîncredere în viitorul culturii europene moderne. El a căpătat expresia de referință în **scepticismul** istoric al lui *Oswald Spengler* (1880—1936). Configurată în jurul convingerii după care filosofia nu mai este posibilă în forma unor vaste sinteze categoriale, ci numai ca „morfologie“, scepticismul istoric renunță la ideea unității istoriei universale și consideră „cultura“ drept „fenomen originar“ al istoriei. El preconizează trecerea de la o reprezentare liniară, ca ceva unic și în progres, a istoriei universale la reprezentarea ei ca o mulțime de

culturi care sînt atît de diferențiate încît nu pot comunica deplin și rămîn reciproc incompreensibile. De aceea, nu ar putea fi reperat un sens general al istoriei, ci doar cicluri ale evoluției culturilor. O cultură se constituie în jurul unei mari „intuiții“, al unui „mit“, care conține în sine toate posibilitățile ei de dezvoltare. Orice cultură parcurge în mod fatal diferite vîrste, asemenea vîrstelor unui organism individual. Vîrstele din urmă ale unei culturi echivalează cu transformarea ei într-o „civilizație“. În timp ce „cultura“ este dominată de „spirit“, „civilizația“ este acea fază în devenirea unei culturi în care aceasta a fost înăbușită de considerente pragmatice-adaptative. Orice „cultură“ se caracterizează printr-un „sentiment cosmic“, ce se obiectivează într-un anumit „stil“ ce se răsfrînge în toate manifestările culturii respective, de la știință și arte plastice la viața cotidiană.

Pe baza opțiunilor generale de mai sus, Spengler a formulat diagnoza conform căreia cultura modernă europeană este un eveniment particular al istoriei, delimitat strict în timp, în limitele cîtorva secole. Ea ar fi exteriorizarea „sufletului faustian“, caracterizat de adoptarea „spațiului infinit“. Această cultură ar fi intrat în declin, trecînd în „civilizație“.

Una din concepțiile de cea mai largă influență în filosofia contemporană este **fenomenologia**. Termenul desemnează o concepție filosofică ce caută identificarea fundamentului faptelor pe planul conștiinței. Creatorul acestei concepții a fost *Edmund Husserl* (1859—1938). El a apărut ideea unei „filosofii ca știință riguroasă“, menită să afle fundamentul datelor experienței pe planul subiectivității (al conștiinței de sine). Ea urma să realizeze o „răsturnare cartesiană“ în filosofie, sinonimă cu „revenirea la ego cogito pur“. Această revenire se realizează printr-o analiză a judecăților care arată că în orice judecată este angajat, fie și tacit, alături de conținutul propriu-zis, un „sens“, alături de cunoștințele factive, anumite „cunoștințe antepredicative“. În general, în cunoaștere intervine, inevitabil, o componentă ideală. Cunoașterea empirică este posibilă numai sub condiția angajării concomitente a unor presupuziții ideale. „Adevărul“ este posibil numai sub condiționarea unui „sens“. Acest „sens“, susține Husserl, se constituie la nivelul ego-ului pur, care este parte a „trăirilor intenționale“ ale subiectului. „Adevărul“ se dovedește a fi indisociabil de „sens“, încît nu poate fi elucidat fără o elucidare prealabilă a „sensului“.

Teza generală a fenomenologiei lui Husserl este că nimic nu este dat în cunoaștere care să nu poarte marca unui sens pe care îl imprimă conștiința. Acest sens este fundamentul ultim al cunoașterii și realității; studiul fundamentului revine fenomenologiei. Ea recurge la „metoda fenomenologică“, care este opusă „atitudinii naturale“ în cunoaștere. În vreme ce „atitudinea naturală“ traduce orice fenomen supus cunoașterii în „fapt“ exterior, fără a se întreba asupra condițiilor constituirii „faptului“, „metoda fenomenologică“ procedează invers, considerînd că faptele se constituie perpetuu sub condiționarea unui „sens“ pe care îl imprimă conștiința. Surprinderea sensului presupune „punerea în paranteză“ și „reducția“, adică un fel de „scoatere din discuție“ a tot ceea ce se datorează în cunoaștere lumii exterioare încît să fie sesizabilă în cele din urmă participarea ego-ului pur la constituirea faptelor. Rezultatul la care duce aplicarea metodei fenomenologice este purificarea conștiinței de orice determinație a lumii exterioare și aducerea ei în situația de a sesiza ceea ce îi este imanent și se impune cu evidență. Aceasta este sfera ego-ului transcendental, treapta ultimă ce se obține prin reducere și condiționarea ultimă și inevitabilă a oricărui produs al conștiinței.

Fenomenologia a apărut și s-a desfășurat în cadrul căutărilor lui Husserl în direcția depășirii crizei științelor și umanității europene, resimțite cu acuitate în primele decenii. Conform concepției sale, această criză nu se datorează raționalismului, ci mai curînd „încurcăturii” în care a intrat raționalismul o dată cu transformarea lui în „naturalism” — o concepție care ignoră problema fundamentului faptelor și ia faptele doar ca fapte. Cultura europeană resimte acum neajunsurile dominării ei de naturalism. A depăși aceste neajunsuri nu este posibil decît printr-un studiu nou al „spiritului”, care este fenomenologia. Mai exact, printr-un studiu nou al științelor moderne, devenite călăuza umanității europene, care să identifice sensul lor prin cercetarea constituirii lor. Husserl consideră că spiritul științific modern constă în aplicarea matematicii în abordarea fenomenului naturii și că matematica s-a constituit în orizontul operațional al manipulării corpurilor. Ca urmare, știința modernă a naturii este legată de la origine de orizontul cuantificării obiectelor și de „interesul tehnic” pe care acesta îl slujește. Husserl supune analizei critice nu metodologia științei moderne a naturii, pe care a prețuit-o foarte mult, ci interpretarea pozitivistă a științei, care scoate cu totul din discuție sensul acesteia. Identificarea acestui sens și dobîndirea unei imagini noi și cuprinzătoare asupra vieții spirituale reprezintă, după Husserl, condițiile depășirii crizelor în care a intrat umanitatea europeană.

Filosofia analitică reprezintă o altă orientare de largă influență în secolul actual. Termenul desemnează un ansamblu de școli care aplică în filosofie metoda analizei nu atît pentru a elucida conținuturi obiective, cît pentru a elucida propozițiile despre aceste conținuturi. Filosofia analitică se referă în primă instanță nu la lucruri, ci la limbajul în care se vorbește despre lucruri, în intenția de a realiza critica metafizicii pe baza distincției dintre propoziții cu sens și propoziții fără sens. În timp, orientarea analitică a adoptat căi alternative ale acestei critici: fie calea analizei expresiilor luînd ca etalon semnificațiile lor în limbajul curent, fie calea analizei luînd ca etalon distincții și determinări pe harta unui limbaj construit.

Filosofia analitică a debutat cu **filosofia simțului comun** reprezentată de *George Herbert Moore* (1873—1958). Opunîndu-se manifest idealismului, această filosofie a luat adevărurile „bunului simț” ca fundament al edificării imaginii despre lume și a pretins ca adevărurile filosofice să nu contrazică adevărurile simțului comun. În cadrul aceleiași „revolte împotriva idealismului”, *Bertrand Russell* (1872—1970) a inițiat **atomismul logic**, considerînd că limbajul tributar experienței curente este insuficient supravegheat de controlul logic, încît este necesară o critică în numele unui limbaj trecut printr-o instrucție logică. Russell a distins „propoziții atomare”, ce corespund unor stări de fapt atomare, și „propoziții moleculare” ce rezultă din reunirea, cu ajutorul constantelor logice, a propozițiilor atomare și a considerat că, întrucît există numai stări de lucruri atomare și stări de lucruri moleculare, toate enunțurile trebuie să fie reduse la cele două clase de enunțuri. În urma acestei reduceri se ajunge la eliminarea unor enunțuri care sînt tributare iluziei existenței. „Atomismul logic” a căpătat forma sa filosofică clasică în opera lui *Ludwig Wittgenstein* (1889—1951), care duce mai departe critica cunoașterii în forma unei critici a limbajului, concentrată nu atît asupra adevărului expresiilor, cît asupra sensului lor.

În opera extrem de influentă a lui Wittgenstein au fost reunite în timp două concepții filosofice sensibil diferite. Prima este un atomism logic bazat pe

următoarele teze: structura lumii este atomară, atomilor realității, care sînt „faptele“, corespunzîndu-le atomii limbajului, care sînt propozițiile atomare: cunoașterea constă în formarea de „tablouri“ ale realității, în forma unor propoziții izomorfe realității; au sens acele propoziții care au semnificație, adică conținut descriptiv; întrucît limbajul conține mai mult decît mulțimea propozițiilor care au un conținut descriptiv, este necesară o critică a limbajului din perspectiva unui limbaj care respectă reguli de sintaxă logică ce împiedică formarea de propoziții fără sens; deoarece maniera tradițională de a filozofa produce expresii lipsite de conținut descriptiv și, prin urmare, de sens, este necesară părăsirea ei și transformarea filozofiei într-o analiză logică a limbajului; înseși problemele tradiționale ale filozofiei sînt lipsite de sens, dar aceasta nu înseamnă că filozofia este lipsită de importanță, ci numai că a devenit stringentă nevoia schimbării funcției filozofiei. A doua concepție elaborată de Wittgenstein modifică o seamă din tezele cheie ale atomismului logic în direcția unei abordări pragmatice a limbajului. Astfel, în cadrul noii concepții, semnificația expresiilor nu mai este redusă la conținutul descriptiv, ci este identificată cu „folosirea“ expresiilor. Fiecare expresie este privită acum ca parte a ansamblului limbii. Limba este privită nu numai sub aspectul static al raportului cu realitatea, ci și sub aspectul dinamic al funcționării ei. Spre a descrie funcționarea limbii, Wittgenstein introduce termenul de „joc de vorbire“, văzînd în funcționarea limbii un fel de „joc“ social ghidat de reguli, asemenea unui joc sportiv, de pildă jocul de șah. Aceste reguli alcătuiesc o „gramatică“ mai profundă decît gramatica lingvistică și sînt în ultimă instanță de „forma de viață“ a unei comunități culturale. În urma acestor analize ale lui Wittgenstein, s-a deschis o nouă perspectivă asupra cunoașterii. Aceasta nu mai este interpretabilă ca simplă oglindire pasivă a obiectelor cît timp se ia în considerare împrejurarea că orice cunoaștere este mijlocită de limbaj, care conține vederi generale asupra lumii articulate în interacțiunile celor ce comunică în acel limbaj.

Pozitivismul logic, reprezentat mai cu seamă de așa-numitul „*cerc de la Viena*“ (Moritz Schlick, Rudolf Carnap etc.) a tras consecințe din prima concepție a lui Wittgenstein. Ținta sa a fost edificarea unei „concepții științifice despre lume“, a unei „științe unitare“ sub aspectul metodei și a unui sistem neutru în raport cu anagajările filozofice tradiționale de concepte. Primul său pas a fost adoptarea verificării în experiență drept criteriu al sensului propozițiilor. Numai acele propoziții au sens care permit o verificare în experiență. Carnap a fost preocupat să formuleze criteriul sensului în cadrul teoriei limbajului. Un enunț are sens dacă este parte componentă a unui limbaj empiric construit conform regulilor de sintaxă logică a limbii, ce conține numai enunțuri capabile de confirmare.

Pozitivismul logic consideră că orice enunț cu sens se lasă tradus în cele din urmă într-un enunț sprijinit pe experiență. Această poziție a nemulțumit mulți adepți ai filozofiei analitice, care au căutat o altă poziție. Una din cele mai importante dintre căutări se datorează lui *Willard van Orman Quine* (n. 1908), care a elaborat **empirismul pragmatic**, axat pe teza după care enunțurile ce formează cunoașterea înfruntă experiența nu în mod individual, ci ca un ansamblu. Semnificația factuală a științei nu se poate stabili, prin urmare, la nivelul enunțurilor izolate, ci numai la nivelul întregului sistem de enunțuri. Acest sistem are un caracter „instrumental“, în sensul că schema conceptuală a științei este un instrument pentru precizarea experienței viitoare în lumina experienței trecute.

În cadrul filosofiei analitice analiza lingvistică a fost considerată drept cale pentru dezlegarea problemelor filosofice. *Gilbert Ryle* (n. 1900) a susținut că sarcina filosofiei este analiza limbajului în vederea înlăturării surselor de eroare. Spre a infirma teza cartesiană a substanței spirituale, de pildă, el a arătat că enunțurile despre viața spirituală se sprijină perpetuu pe enunțuri cu privire la comportamentul fizic al omului. *John L. Austin* (1911—1960) a urmărit să demonstreze că în tematizările și soluțiile filosofice tradiționale se ascunde „eroarea descriptivă” ce constă în aceea că se iau drept descrieri de stări de lucruri „acte de vorbire” care în fapt nu realizează descrieri. În acest sens el a arătat că orice „act de vorbire” cuprinde, pe lângă o latură „locuționară” — ceea ce se spune efectiv — și o „latură ilocuționară” — un mod de a spune în cadrul unei interacțiuni comunicative.

Într-o viziune ce face din existența specific umană obiectul fundamental al filosofiei, s-a constituit **filosofia existențialistă**. Considerînd că autenticitatea existenței umane este mijlocită de conștientizarea „situațiilor limită” (mai ales a finitudinii), ea a încercat să reconstruiască filosofia. Principalul ei reprezentant, *Martin Heidegger* (1889—1976), a abordat străvechea problemă a sensului ființei într-o perspectivă nouă. El consideră că problema sensului ființei nu poate fi dezlegată fără a elucida în prealabil felul de a ființa al celui care își pune problema. Căci nu putem lămuri ceea ce este fără a angaja felul de a fi al celui ce caută lămurirea. Determinarea conform căreia ceva este, nu este decît o prelungire a modului de a fi al celui ce operează o astfel de determinare. Iar cel care operează determinarea nu este altul decît noi înșine, ființarea specific umană (Dasein). Ontologia ființării specific umane este, ca urmare, „ontologie fundamentală” și trebuie să preceadă orice demers al ontologiei generale. Heidegger a obiectat filosofiei tradiționale că a abordat ființarea umană plecînd de la ființarea în general și a arătat că raportul trebuie inversat: trebuie luată ca punct de plecare al abordării ființării în general o cercetare a ființării specific umane.

Ființarea specific umană se distinge prin structuri proprii ce nu pot fi redată de categoriile vechii filosofii, ci numai de categorii noi, specifice, pe care Heidegger le numește „existențiale”. Ființarea umană se distinge prin capacitatea de „înțelegere a ființei”, dar și prin tendința de a se înțelege deformat pe sine, plecînd de la lume. De aceea, spre a ajunge la „existențiale”, la determinațiile veritabile, indiscutabile ale ființării umane, este nevoie de străpungerea determinațiilor de suprafață. Orizontul singular în care poate fi atinsă această țintă este cel al „temporalității”. Abia după ce ființarea specific umană a fost cercetată în orizontul „temporalității” se poate ajunge la înțelegerea „timpului”, care este condiția înțelegerii ființei în general.

Prima determinație existențială a ființării umane este aceea de „a fi în lume”, care se referă la împrejurarea că ființarea umană este încredințată lumii, coabitează cu lumea. Ființarea umană și lumea se presupun reciproc. Sîntem însă în lume nu ca monade, ci „împreună”. Subiectul ființării în lume împreună nu este un subiect individual, nici un subiect general, ci un „neutrum”, ceva „impersonal”. „Impersonalul” este sinele ascuns al ființării specific umane în lume, care o destramă și o face neautentică. Nu ființăm noi înșine, ci prin noi ființează ceva impersonal, care reduce totul la o „medie”, care face ca ființarea umană să „decadă”. Impersonalul ne procură o anumită siguranță și liniște, cu prețul

abandonării noastre de noi înșine. El ne deturneză de la adevăratele noastre posibilități și face să ne risipim printre lucruri. Cum putem regăsi unitatea noastră și apoi autenticitatea ființării noastre? Există, arată Heidegger, un eveniment de maximă profunzime și gravitate în care sîntem adunați cu tot ceea ce sîntem — și acesta este moartea. Conștientizarea morții este însăși condiția dobîndirii unității și apoi a autenticității ființării specific umane. Heidegger consideră conștientizarea morții ca marea șansă a obținerii ființării umane autentice.

Ajuns la această concepere a posibilității ființării umane autentice, Heidegger a dezlegat într-un mod nou diferite probleme cheie ale filosofiei. Astfel, el a considerat că „istoricitatea” — confruntarea omului cu fenomenul ireversibil al finitudinii existenței sale — poate explica evenimentele istoriei, că „adevărul” trebuie conceput nu ca simplă corespondență dintre propoziții și stările de lucruri, ci în legătură cu condițiile în care cel ce concepe atinge o ființare autentică, că ceea ce este obiectiv se poate stabili abia după ce se lămurește structura subiectivității subiectului.

De la aceste premise a plecat filosofia lui *Jean Paul Sartre* (1905—1979), care reprezintă o variantă a existențialismului axată pe problema libertății individuale. Ea distinge două specii ale existenței: „existența în sine” și „existența pentru sine”. Prima este materie, ceva inert, pasiv, lipsit de mișcare. Din sfera „existenței în sine” face parte și omul printr-o parte a sa, corpul, prin trecutul său, prin situația sa determinată de necesitățile exterioare, omul absorbit de lucrurile exterioare. Această parte îl împiedică pe om să fie liber. Dar omul este și altceva, el ține și de sfera „existenței pentru sine”; întrucît refuză să se lase absorbit de lucruri, omul este conștiință, care introduce în lume dimensiunea „pentru sine-lui.” O dată cu ea apare în lume „neantul”, capacitatea de a nega ceea ce este dat, lumea lucrurilor. Sartre consideră „existența pentru sine” drept singulară, refractară la orice generalitate și la orice necesitate. Omul este liber, este absolut liber, este chiar „condamnat” să fie liber. A exista uman înseamnă a folosi libertatea și a alege. Întrucît libertatea este absolută, responsabilitatea este nemărginită. Importanța conștiinței devine imensă; ea formează baza lumii în care trăiește omul.

„Școala de la Frankfurt” a elaborat „teoria critică”, un ansamblu de concepții filosofice, sociale, morale și estetice cu privire la fenomene concrete din societatea contemporană. Reprezentanții ei (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse etc.) au abordat problema destinului individului în contextul crizei liberalismului la mijlocul secolului actual. Ei au privit monopolizarea economiei sub aspectul efectelor profunde, ca eroziune a bazelor economice ale libertății individuale. Trecerea la fascism a unor state în anii treizeci au interpretat-o ca indiciu al vastelor posibilități de manipulare a nemulțumirii maselor în societatea modernă. Aplicarea cuceririlor tehnico-științifice în producția de bunuri au considerat-o ca semn al trecerii la o nouă epocă a producției, în care aceasta nu mai depinde strict de nevoile pieței, ci generează ea însăși, prin mecanisme de manipulare și condiționare a conștiinței, aceste nevoi, favorizînd astfel dezvoltarea spiritului conformist pe seama spiritului critic. În contextul amintit, reprezentanții „școlii de la Frankfurt” au făcut distincția între „teoria tradițională”, preocupată să identifice legile realității, și „teoria critică”, preocupată să critice realitatea dată din perspectiva idealului libertății individuale. Sub semnul „teoriei critice” cunoașterea realității a fost identificată cu critica ei. Filosofia este socotită

disciplina care întruchipează plener critica realității; misiunea ei este de „a aduce rațiunea în lume“. „Teoria critică“ își propune să conștientizeze primejdiile ce amenință umanitatea, urmînd ca aceasta să-și stabilească acțiunea adecvată. Orizontul criticii este autodeterminarea umanității.

Una din tezele caracteristice „teoriei critice“ este aceea că fenomenele de alienare din societatea contemporană se înrădăcinează în caracterul floral, neutru al științei moderne, a cărei aplicare favorizează în viața socială un univers bazat pe criterii cantitative, pe care-l extinde continuu, fără a putea realiza schimbarea lui calitativă. Ideea modernă a raționalității s-a instrumentalizat; gîndirea modernă nu mai pune sub semnul întrebării modul de existență al oamenilor, ci se mărginește, în condițiile extinderii tehnocratismului, să forjeze instrumente pentru dominarea naturii și, prin acest intermediar, pentru dominarea oamenilor și lichidarea finală a valorii fundamentale a lumii moderne — libertatea individuală.

Mai multe concepții filosofice contemporane au căutat să reconstruiască raționalismul. Una din cele mai influente în zilele noastre este **raționalismul critic**, inițiat de *Karl R. Popper* (n. 1902). Ea debutează cu respingerea tendințelor lingvistice din filosofia contemporană, argumentînd că filosofia are un obiect ce depășește problemele limbajului — cunoașterea lumii, a noastră înșine ca subiecți ai cunoașterii și a cunoașterii însăși. Filosofia nu are o metodă specifică; ea împărtășește o metodă generală de cunoaștere. Aceasta este metoda „discuției raționale“, care constă în a formula cu claritate probleme și a examina critic soluțiile propuse. Este vorba de o metodă eminent critică, care se suprapune cu metoda rațională. Popper arată că atitudinea rațională și atitudinea critică sînt echivalente. El refuză să pună problema „depășirii“ metafizicii, considerînd că obiectivul depășirii este lipsit de realism, dar pune problema demarcației dintre „știința empirică“ față de metafizică. Caracterizarea „științei empirice“ este chiar sarcina urgentă a filosofiei. Popper arată în acest sens că nici un enunț nu este obținut pe căi pur inductive, căci în orice enunț este prezentă o componentă neempirică. Așa stînd lucrurile, criteriul verificării nu mai poate delimita știința empirică de restul cunoașterii. În vederea acestei delimitări, Popper propune criteriul „falsificării“, conform căruia un enunț sau o teorie sînt testate critic derivînd din ele consecințe empirice și confruntîndu-le cu experiența.

O influență considerabilă a avut în ultimele decenii **structuralismul**. Chiar dacă ideea organizării structurale a lucrurilor nu este nouă, structuralismului trebuie să-i recunoaștem meritul de a o fi pozitivat, în cadrul unei viziuni generale conform căreia structura lucrurilor este de fiecare dată suficientă pentru a se explica pe sine. Conturat mai întîi în științe (matematică, psihologie, lingvistică), structuralismul a devenit treptat o filosofie. Cel care a dat forma cea mai elaborată *filosofiei structuraliste* a fost *Michel Foucault* (1926—1984). În cadrul unor cercetări de istorie a conștiinței, el a urmărit să determine caracterul raționalității moderne. Foucault susține că în diferite ipostaze ale mentalității și instituțiilor moderne — practica clinică, sistemul juridic, moralitate, științele moderne etc. — s-a obiectivat o reprezentare a rațiunii care duce în cele din urmă, pe nesimțite dar inevitabil, la o „societate disciplinară“. În pofida pretențiilor de obiectivitate, această reprezentare a rațiunii nu este străină de ingerințe subiective, nu este autonomă. Dimpotrivă, ea se află în osmoză neîntreruptă cu „puterea“ și nu este în fond decît obiectivarea „voinței de putere“. „Puterea“ și nu conștiința de sine, cum credea Kant, se află pe locul sintezei ce face posibilă cunoașterea în

epoca modernă. La rîndul ei, această reprezentare a rațiunii se obiectivează într-o „tehnologie politică“ de prelucrare a corpului uman și, în cele din urmă, a tuturor resurselor omului spre a predispuce la reproducerea „societății disciplinare“. Foucault caută să iasă din orizontul acesteia propunînd un proiect de scriere a istoriei ce rupe cu tradiția întemeiată pe recunoașterea unui progres în istorie, a unui subiect creator de istorie. El reduce istoria la o succesiune de unități izolate și produse anonim, ce se justifică, fiecare, pe sine, fără a recurge la vreo regulă generală.

De audiență remarcabilă se bucură în zilele noastre **hermeneutica filosofică**. Creatorul ei, *Hans Georg Gadamer* (n. 1900) a luat ca punct de plecare „cercul hermeneutic“, conform căruia cunoașterea lumii de către om și comprehensiunea de sine a omului se presupun reciproc, încît cunoașterea include o anumită comprehensiune de sine, iar aceasta din urmă o anumită perspectivă asupra lumii. De aici el a derivat o consecință importantă: orice metodă de cunoaștere este condiționată de un „prelabil“, de natura înțelegerii de sine a omului. „Hermeneutica filosofică“ își propune să explicitizeze acest „prelabil“. În optica ei, cunoașterea științifică nu este autarhică; ea presupune o experiență preștiințifică, care-i stabilește sensul subiacent. Sfera sensului subiacent oricărei prestații umane este numită de Gadamer „aspect hermeneutic“, care este considerat fundamental și universal. Disciplina care îl studiază, hermeneutica filosofică, este chemată să alcătuiască fundamentul sistemului disciplinelor.

O influență în creștere înregistrează în ultimele decenii **pragmatismul transcendențial**. Inițiată de *Karl Otto Apel*, această filosofie urmărește redefinirea sarcinilor filosofiei în condițiile expansiunii cercetării științifice specializate. Ea țintește la o „transformare a filosofiei“. Căci o dată cu accentuarea parcelării cunoașterii, în forma științelor particulare specializate, a devenit mai necesară ca pînă acum intervenția filosofiei pentru a „întemeia critic“ teoriile științifice. Filosofia nu se reduce la știință și nici la logica științei, dar nici nu dezvoltă un discurs alături de știință, autonom în raport cu aceasta. Filosofia este sprijinită pe științe, dar este în același timp conștiința de sine critică a științelor. Ea privește științele din punctul de vedere al condițiilor posibilității lor. Spre deosebire de Kant, care sonda condițiile posibilității cunoașterii pentru o „conștiință în general“, Apel pune problema condițiilor interogării științifice în experiența umană a lumii. El a identificat „interesele de cunoaștere“, cu caracter nepsihologic, ce stau la baza grupurilor de discipline științifice — un „interes tehnic“, de dominare a naturii, un „interes practic“, de conviețuire socială — și a căutat să le reperateze fundamentul antropologic. *Jürgen Habermas* consideră că „interesele de cunoaștere“ au un fundament reperabil sociologic, ele ținînd de condițiile în care specia noastră își reproduce viața în mod social și cultural. „Științele analitico-experimentale“ abordează realitatea din punctul de vedere al „disponibilității tehnice posibile“ și sînt subordonate unui „interes tehnic“. „Științele istorico-hermeneutice“ cuprind interpretările realității din punctul de vedere al unei înțelegeri „orientatoare de acțiune“ și sînt subordonate unui „interes practic“. Ambele interese sînt fundamentate de un interes mai adînc, la nivelul căruia se înrădăcinează „rațiunea“, un „interes de emancipare“, ce comandă demersurile unei „științe critice“. Habermas consideră „interesele de cunoaștere drept cadru cvasitranscendențial al oricărei cunoașteri, care se răsfrînge în alegerea conceptelor

fundamentale ale unei științe, construcția logică a teoriilor, relația teoriei cu obiectul, criteriile de examinare a teoriilor etc.

Conform viziunii dezvoltată de Habermas în cadrul unei opere de neobișnuită întindere, caracteristica cea mai profundă a reproducerii social-culturale a vieții este prelucrarea cu sens a realității. Sensul este categorie centrală. El se articulează în mediul comunicării verbalizate (al limbii). De aceea, imprimarea unui sens convenabil în viața socială din societatea timpului nostru presupune asigurarea unei „comunicări nedistorsionate”. Habermas a elaborat o teorie a comunicării sociale, numită și „pragmatică universală”. Spre deosebire de abordările consacrate ale fenomenului comunicării, care privesc comunicarea drept o „transmitere de știri”, „pragmatica universală” privește comunicarea ca transmitere de conținuturi informaționale care sînt condiționate de anumite interacțiuni dintre cei ce comunică. Ca urmare, „înțelegerea”, care este scopul comunicării, nu se mai reduce la preluarea exactă a conotației expresiilor ci cuprinde acordul celor ce comunică asupra normei interacțiunii lor.

*

Dinamica filosofiei este astăzi extrem de accentuată încît, pe drept, referindu-se la ultimele decenii, Hilary Putnam consideră că parcurgem epoca cea mai interesantă și mai productivă din punct de vedere filosofic din întreaga istorie culturală modernă. Se cuvine să subliniem productivitatea neobișnuită a epocii noastre nu numai în materie de idei științifice, ci și în materie de idei filosofice, de modificări radicale ale raporturilor dintre filosofie și ansamblul culturii și, din acest motiv, să acordăm un interes aparte acestui compartiment important al culturii contemporane.

5. Filosofia românească

Începuturile istoriei filosofiei unui popor se leagă de primele „fapte” de factură filosofică din cultura respectivă. Aceste fapte sînt reprezentate de lucrările cu temă specifică. Desigur, și în cultura noastră gîndurile filosofice au luat ființă înaintea acestor lucrări, ca elemente împlicate în scrieri de altă natură.

Aceste începuturi le putem fixa pentru filosofia românească, cu mai mare siguranță, în secolul al XVI-lea, cînd, în lucrări cu caracter moral sau istoric, apar idei filosofice semnificative care pregătesc intelectul pentru abordări ulterioare mai ample.

Avînd în vedere „faptele” amintite, gîndirea filosofică românească își întemeiază începutul pe o mare operă de sinteză culturală, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, scrisă prin anii 1518—1521. Aceasta nu este propriu-zis o scriere filosofică, dar în cuprinsul ei larg, cu caracter atît teologic cît și laic, întîlnim valoroase idei filosofice de esență umanistă. Pe temeiul unei concepții generale creștin-ortodoxe și o bogată experiență de viață a autorului sînt enunțate principii etice, pedagogice, juridice, politice, diplomatice și de conducere a statului prin care se îndeamnă la un comportament care să concretizeze ideea clasică de măsură și echilibru prin care să se direcționeze totalitatea faptelor insului uman. Din întreaga lucrare se degajă ideea că activitatea este aceea prin

care se definește prioritar ființa umană și, în consecință, aprecierea ei. Calitatea acestei activități e pusă, de autorul care trăiește într-un veac ce resimte din plin atmosfera Renașterii, în relație directă cu viața spiritului: „șederea fără de lucru face moartea sufletului“. Această punere în relație a activității fizice cu cea spirituală este deosebit de semnificativă pentru tendințele timpului. Este de asemenea bine reliefată ideea că factorul spiritual-rațional, înțeles ca „început al tuturor virtuților“, ocupă locul central în universul uman al valorilor: „Mintea în om și în puterile lui sufletești se află ca și steagul în mijlocul oștirii“. Strălucitul debut al gândirii umaniste prin *Învățăturii* l-a făcut pe B.P. Hasdeu să se exprime astfel asupra autorului: „Neagoie Basarab, acest Marc Aureliu al Țării Românești, principe, artist și filosof, ne face a privi cu uimire, ca o epocă excepțională de pace și cultură în mijlocul unei întunecoase furtune de mai mulți secolii, scurtul interval dintre anii 1512—1521“.

Acest început al gândirii umaniste este continuat și dezvoltat prin lucrările marelui umanist român *Nicolaus Olahus* (1493—1568) care, trăind mai mulți ani în țările apusene în contact strâns cu mari umaniști ai timpului — dintre care se remarcă prietenia sa cu „prințul umaniștilor“, Erasmus din Rotterdam — își formează o concepție umanistă bine susținută de o serioasă cultură clasică, cum o atestă scrierile sale istorice sau poetice. Olahus este primul gânditor român care, descriind viața și limba poporului român, pune în evidență originea latină a acestuia și continuitatea sa pe teritoriul vechii Dacii.

În secolul următor, al XVII-lea, se subliniază de către cronicari, tot din perspectiva umanismului, importanța „învățăturii“, deci a difuziunii valorilor generale ale culturii, în viața unui popor. Ei invocă adesea modelul clasic greco-latin pentru a-i convinge pe compatrioți să adopte valorile civilizației și să înlăture „barbaria“.

Cel care încheie etapa umanistă a gândirii românești printr-o sinteză de mare valoare este *Dimitrie Cantemir* (1673—1723), primul nostru filosof în înțelesul deplin al cuvântului. Deși el a fost cunoscut și prețuit de către contemporanii săi europeni mai ales prin lucrările sale istorice, trebuie remarcat totuși că și ideile sale filosofice rezistă oricărei confruntări cu ideile similare din timpul său. În cultura noastră Cantemir aduce, în raport cu înaintașii, o altă perspectivă, superioară, de înțelegere. Dacă predecesorii săi erau toți teiști, el este primul nostru gânditor care se situează argumentat pe pozițiile deismului. În consecință, Cantemir admite împreună cu înaintașii actul creației divine; dar în timp ce aceștia considerau că Dumnezeu intervine în continuare în tot ce se întâmplă în lume, gânditorul român afirmă că după creație Dumnezeu „de lucru se odihnește“. Aceasta pentru că după creație universul este dotat cu elemente de ordine, cauze și legi, care determină toate procesele ce se desfășoară în planul existenței. Prin această nouă concepție se asigură pentru prima oară în cultura noastră o distincție clară între domeniul credinței și cel al gândirii libere, specifice științei și filosofiei. Se deschidea astfel calea asigurării autonomiei acestora din urmă în raport cu dominația cvasiabsolută de pînă atunci a teologiei. Acesta este sensul reluării de către filosoful moldovean a teoriei „dublului adevăr“: „Despre unul și același adevăr, care e simplu, teologii... vorbesc teologicește, iar de altă parte fizicii (naturaliștii) vorbesc fizicește“. Prin această distincție, Cantemir este acela în a cărui operă se pun temeiurile filosofice ale emancipării libere a cugetării în cultura noastră. Însuși filosoful moldovean va face uz de această emancipare cînd, în

cunoscuta teorie aristotelică a cauzalității, va aduce o inovație importantă pentru gândirea secolului al XVIII-lea. Se știe că pentru Aristotel pe planul existenței în general acționează patru feluri de cauze: materială, formală, eficientă și finală. Spre deosebire de stagirit, D. Cantemir afirmă că nu toate cele patru feluri de cauze acționează la scara universului, și aceasta pentru că universul nu are o structură omogenă. În consecință, dacă primele trei feluri de cauze le întâlnim acționând în întregul univers, cel de al patrulea fel, cauza finală, nu poate exista și acționa decât la nivelul acelei existențe ce implică spiritul. Altfel spus, cauza finală, scopul, acționează exclusiv în sfera existenței umane. Prin concepția sa asupra cauzelor, Cantemir reușește, într-o perioadă când aceste probleme nu erau pe deplin clarificate în filosofia europeană, să facă o distincție netă între specificul fenomenelor naturale și al celor legate de existența umană.

D. Cantemir este un gânditor umanist, iar ideile sale reprezintă în această privință un punct culminant ce cuprinde și elemente care, prin calitatea lor, aparțin și momentului următor, cel iluminist. Filosoful român are o foarte înaltă idee despre om. Dintre toate făpturile — scrie el — omul este „cea mai de-a firea și mai evghenichi (aleasă)“. Aceasta pentru că este „suflet înțelegătoriu“. Ca atare, toată puterea omului stă în spirit. Dacă din punct de vedere fizic omul poate fi supus multor constrângeri și chiar nimiciri, pe plan spiritual omul este de neînving. Aceasta pentru că, explică D. Cantemir, „sufletul filosof asupra lui nu are“. Și în domeniul instructiv-educativ filosoful nostru avea idei înaintate. Împotriva celor care considerau că, datorită păcatului originar, ar exista o înclinație înnăscută a omului spre rău, Cantemir afirmă o idee generoasă și în consens cu viziunea iluministă ce se va impune după el: „Toți oamenii se nasc buni de la natură și toți, dacă vor, pot moralicește deveni buni“. Acest gând cu bogate implicații morale și pedagogice va fi ulterior amplu dezvoltat de Jean Jacques Rousseau. Opera vastă a lui Cantemir, care, potrivit expresiei lui Lucian Blaga, „echivalează cu aceea a unei întregi societăți literare și științifice“, a înălțat cultura noastră la un nivel superior. Chiar fragmentar cunoscută în timpul vieții autorului, ea i-a adus acestuia o recunoaștere prestigioasă, el fiind acceptat în 1714 ca membru al Academiei din Berlin, condusă de marele filosof german Leibniz.

După D. Cantemir, timp de peste un secol, nu mai întâlnim în domeniul filosofiei o creație originală comparabilă, ci cu deosebire traduceri și adaptări din Christian Wolf (popularizator al ideilor lui Leibniz), Baumeister, Condillac etc. De altfel, s-a remarcat că proprie gândirii iluministe nu-i este atât dezvoltarea unor idei originale, cât mai ales ordonarea și difuziunea valorilor științifice și culturale prin școală, tipărituri, dicționare, ziare, corespondență. Dar înclinarea spre anonimă nu-i știrbește iluminismului din influență și nici din eficacitate, care au fost mari. Gândirea iluministă românească are și ea aceste caracteristici. Aceasta, începând cu Școala ardeleană, o dată cu efortul de a adapta idei și principii noi de abordare a problemelor, inclusiv a celor sociale, se constituie și într-un instrument de formare și afirmare a conștiinței naționale. Întemeindu-se pe principiile dreptului natural, iluminismul românesc din secolul al-XVIII-lea (Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior etc.) reușește să dea formă pe deplin modernă, europeană, revendicărilor de dreptate socială și de egalitate a națiunii române cu celelalte etnii din Transilvania.

Ion Heliade Rădulescu (1802—1872) se distinge de alți gânditori români care au contribuit la concretizarea programului iluminist pentru țările române (Gheorghe

Asachi, Eufrosin Poteca etc.) prin aceea că a încercat elaborarea unei ambițioase sinteze cu caracter filosofic. Această încercare o expune în *Echilibrul între antiteze*, în care se topesc influențe multiple — de la pitagorism și neoplatonism la neospiritualismul creștin al secolului al XIX-lea. I. Heliade Rădulescu afirmă că existența este alcătuită dintr-o mulțime de dualități de principii contrare. Dintre acestea unele sînt „monstruoase”, pentru că principiile respective se confruntă permanent și nu pot produce sinteze. Așa ar fi perechile: bine-rău; Dumnezeu-Satan; lumină-întuneric etc. Concepțiile care explică lumea făcînd referire la asemenea dualități sînt numite dualiste. Alte dualități nu se anihilează reciproc ca cele precedente, ci între ele, pe lîngă elementele ce le opun au și laturi prin care se corelează și formează sinteze. Asemenea dualități sînt numite „naturale” sau „simpatice”. Acestea au forma generală: *teză-antiteză-rezultat*. Filozofii care pun la baza explicațiilor lor asemenea dualități sînt numite trinitare: aici este încadrată de Heliade și propria lui concepție. Dualitatea fundamentală a concepției sale este: spirit-materie-univers (sau creațiune). Alte exemple de dualități naturale: timp-loc-eternitate; suflet-corp-om; guvern-popor-societate; progres-conversație-perfectibilitate etc. Ultima dualitate naturală (simpatică) ne arată cu claritate că avem de-a face cu o concepție evoluționistă. Pe plan social Heliade preconizează efectuarea de reforme prudente. Ontologia trinitaristă prezentată de Heliade are și implicații etice. Astfel, binele reprezintă „echilibrul antitezelor”, iar răul dezechilibrul acestora. Această teză aplicată la societate l-a determinat pe Heliade în timpul revoluției de la 1848 și ulterior să acționeze pentru menținerea cu orice preț a echilibrului între forțele progresiste, care militau pentru transformări radicale, și cele conservatoare ce aveau interese contrare. În politica sa conciliatoare el aplica regula „aruncării între focurile convergente”, susținînd forța mai slabă.

Deși sinteza realizată de I. Heliade Rădulescu are serioase imperfecțiuni, meritul încercării de a o întreprinde rămîne important. Concepția sa evoluționist-spiritualistă a adus în dezbatere ideile și problemele veacului, a trezit interesul pentru disputele de idei și a intuit adesea în mod just problemele cele mai abstracte.

Simion Bărnuțiu (1808—1864) este un gînditor de frunte al perioadei anului 1848 și teoreticianul cel mai important al revoluției române din Transilvania. El este un gînditor de orientare kantiană și duce mai departe ideile principale ale „Supplexului” Școlii ardelenice. El face din libertate ideea centrală a concepției sale realist-raționaliste: „puterea cea mai nobilă a omului e rațiunea și facultatea de a-și determina *voința cu libertate*, ceea ce e strîns unit cu rațiunea”. Revendicările pentru națiunea română sînt susținute de Bărnuțiu pe baza principiilor dreptului natural și ale contractului social. Din ele străbate un puternic suflu de atitudine democratică. Aceste calități sînt bine reliefate de discursul ținut la Blaj în 1848. Înalta intelectualitate a concepției lui Bărnuțiu asupra revoluției române l-a determinat pe D.D. Roșca să-l denumească „european”. Se poate spune că întreaga sa operă teoretică, precum și activitatea sa se supun imperativului luptei împotriva despotismului. Și îndemnul cultivării filosofiei este făcut din aceeași perspectivă, ideile și principiile ei reprezentînd pentru gînditorul ardelean cel mai bun antidot „în contra tuturor rătăcirilor”, cum ar fi: neștiința, prejudecățile, fanatismul de orice fel sau despotismul. „Prin filosofie — afirmă Bărnuțiu —

omul se înalță de la *individualitate* la *universalitate*, adică cu atât mai mult exprimă în esența sa ideea umanității“.

Nicolae Bălcescu (1819—1852) are ideile cele mai înaintate printre gânditorii anului 1848. Centrul de greutate al interesului său îl reprezintă societatea. Existența îi apare lui Bălcescu drept creație a lui Dumnezeu, ea fiind încă din momentul creării ei înzestrată cu factori de ordine și de mișcare spre o finalitate de perfecțiune. În această devenire a existenței în general este integrată și societatea, în mișcarea căreia omului îi revine un rol important, el devenind pe planul mișcării sociale un agent ce acționează sub imperiul unei legi „absolute“, de esență morală, „legea dreptății“. „Peste legile omenești — scrie Bălcescu — noi recunoaștem și adorăm o lege sfântă, morală, absolută: dreptatea... A căuta realizarea ei în societate spre a învinge răul și a aduce binele, aceasta este misiunea omenească pe pământ“. Această lege îi călăuzește omului acțiunile în vederea realizării „dreptății și frăției“ în societate. Aceste scopuri ale progresului uman nu se realizează de la sine, ele putând fi înfăptuite prin concentrarea eforturilor oamenilor. În viziunea lui Bălcescu momentele mari ale istoriei se realizează prin revoluții, singurele în stare să înfrângă despotismul, să înlăture cauzele stagnării și să impună o restructurare generală a societății. În urma unor adânci cercetări cu caracter istoric și economic, Bălcescu a tras concluzia că într-o revoluție problema principală este aceea a proprietății. Scopul unei revoluții, subliniază Bălcescu, nu constă în a înlocui persoane, ci în a schimba structurile și instituțiile de bază ale societății, iar acest lucru se poate realiza numai în măsura în care se impune voința de a acționa pentru „a da o altă organizare proprietății“. În sensul acestei idei a militat gânditorul român la 1848 pentru înlăturarea monopolului marii proprietăți funciare și a muncii silite (claca), concomitent cu împrăștierea țăranilor și organizarea producției pe baza exclusivă a muncii libere. Aceste reforme ar fi constituit totodată temelia sigură a democratizării întregii vieți sociale. Trebuie menționat că Bălcescu a respins ferm ideea instituirii monopolului statului asupra proprietății, idee prezentă în utopiile de tip comunist ale vremii și care circulau și la noi. „Dacă proprietatea e monopolizată de stat, după cum cer egalității de astăzi — scrie profetic Bălcescu în 1850 —, atunci se substituiează în locul emulației, libertății, independenței, cea mai îndobitocitoare tiranie“. Sesizând importanța economicului în soluționarea unei profunde crize sociale, el preconiza la 1848 o triplă „democratizare“ pe acest plan: a proprietății, a muncii și a creditului — ca bază a democratizării politice și sociale. La capătul a câtorva decenii de comunism, analizele și ideile lui Bălcescu își relevă o surprinzătoare actualitate.

Titu Maiorescu (1840—1917). Întemeietor al societății „Junimea“ și al revistei „Convorbiri literare“, Maiorescu a conturat în plan filosofic un realism raționalist, el considerând că existența e dominată de ordine, care se manifestă prin legi și cauze obiective, lumea e deci „rațională“, iar cunoașterea se realizează în principal prin intermediul rațiunii. Opuându-se limitării pozitivistice a cunoașterii la ceea ce este dat în experiență și deprecierei filosofiei, el a arătat că filosofia nu a devenit inutilă prin dezvoltarea științelor, ci a rămas necesară, indispensabilă omului și culturii, ea deschizând larg orizontul vieții spirituale. Legătura filosofiei cu știința este foarte strânsă, filosofia fiind cunoașterea „relațiilor pure“, generale, iar știința studiind relațiile și obiectele concrete. În constituirea ei, filosofia se sprijină pe datele științelor, iar prin conceptele și principiile ei ea oferă o perspectivă generală

cunoașterii științifice. Filosofia „înlesnește orice studiu pozitiv, luminând sfera oricărei cercetări practice și speciale“. Filosofia poate și anticipa, recurgând la ipoteze, ceea ce știința va converti ulterior în cunoștințe sigure. Spirit pragmatic, Maiorescu afirmă că între cunoaștere și viața practică există „o continuă înlesnire reciprocă“. Maiorescu a stăruit în studiile sale privitoare la limbă și în cursul său de logică și asupra problemelor de adecvare a expresiei verbale la gândire. Ideile sale în această direcție pot fi considerate și ca o prefațare în cultura noastră a filosofiei limbajului, care s-a impus în secolul nostru ca un domeniu important de cercetare.

Filosofia lui Titu Maiorescu a avut inițial un caracter antropologic; sub influența lui Feuerbach, el considerând omul figura centrală a lumii. Ulterior, filosofia lui continuă să situeze omul în fruntea formelor de existență, dar posibilitățile acestuia de a schimba lumea sînt apreciate ca fiind limitate.

Reflecțiile lui Maiorescu s-au concentrat în principal asupra unor probleme legate de promovarea culturii moderne în România și înălțarea culturii române, fără însă a renunța la ceea ce are ea specific, la universalitate. Oponindu-se iluzionărilor de sorginte raționalist-iluministă, Titu Maiorescu va admite că oamenii pot schimba societatea și cultura, dar în limite fixate de condițiile istorice concrete. Cultura română ar trebui deci edificată în legătură organică cu viața socială. Altfel, lipsindu-i fondul corespunzător, riscă să rămînă simplu ornament. Și instituțiile sociale se află într-un raport asemănător. Astfel, potrivit concepției sale, statul e dependent de societate în așa fel încît schimbarea societății civile duce la transformarea corespunzătoare a statului și a dreptului. Titu Maiorescu tratează aceste probleme ale culturii și civilizației române moderne prin prisma relației filosofice generale dintre *conținut* (în expresia lui Maiorescu „fond“) și *formă*, în accepție hegeliană. Potrivit acestei relații, între fond și formă există o legătură de reciprocitate în care fondul are rolul determinant. În consecință, „fondul“, ce constă în activitatea economică și socială a poporului și în nivelul său de cultură, este determinant față de „formă“, care rezidă în esență în instituții. De aceea, formele culturii și civilizației române moderne trebuie edificate în funcție de „fond“.

Titu Maiorescu a considerat că una din caracteristicile culturii moderne este diversificarea și specializarea ramurilor ei. Arta, filosofia, morala, știința și altele sînt ramuri specifice care trebuie să fie cultivate ca atare, iar valorile fiecărui domeniu trebuie să fie judecate și apreciate exclusiv prin prisma criteriilor lor intrinseci. Aceste clarificări atît de necesare într-o cultură au ghidat în permanență lupta lui Titu Maiorescu împotriva confuziei dintre valori și a indistinției criteriilor în aprecierea creațiilor de cultură. Titu Maiorescu a subliniat adesea că adevărul, binele, frumosul sînt valori ce trebuie să fie stăruitor cultivate, încredințat fiind că aceasta este singura cale care asigură accesul creației românești la universalitate.

Vasile Conta (1845—1882), membru al „Junimii“ și asiduu colaborator la „Convorbiri literare“, este primul gînditor român care elaborează un sistem filosofic pe deplin coerent și original. Acest sistem este materialist, filosoful considerînd, pe temeiul științei vremii sale, că materia se află la baza întregii existențe. Caracteristica materiei este mișcarea, totul „metamorfozîndu-se“ continuu. Contrar materialismului rudimentar din secolul trecut, care nega distincția dintre materie și spirit imaginîndu-și psihicul ca un fel de „secreție“

materială, Conta afirmă caracterul „imaterial“ al sufletului, acesta fiind o „proprietate“, o „funcție“ a creierului. Filosofia lui Conta este deterministă, transformarea realității petrecându-se sub imperiul unor legi și cauze obiective. Dintre legi, două sînt cu acțiune generală: „legea asimilației“, care desemnează „influența reciprocă a corpurilor“ și reprezintă cauza generală a mișcării, și „legea ondulațiunii universale“, care determină forma mișcării — onduliformă — și sensul evolutiv și ireversibil al transformărilor. În ceea ce privește spațiul și timpul, acestea — spre deosebire de concepția kantiană — sînt considerate ca avînd caracter obiectiv. În consens cu o idee ce se va impune mai tîrziu, Vasile Conta afirmă că materia, mișcarea, spațiul și timpul se află într-o corelație strînsă unele cu altele. Studiînd problema structurii formelor de existență, filosoful moldovean a emis și ipoteza că atomii sînt „corpuri relativ mari“ ce în alcătuirea lor cuprind corpuri „infinite mici“. Această valoroasă ipoteză a fost confirmată de descoperirile ulterioare din fizică.

Ca „expresie intelectuală a existenței“, conștiința intră în posesia cunoștințelor prin intermediul experienței. Pe baza datelor verificate ale experienței, supuse unor abstractizări și generalizări succesive, se formează idei din ce în ce mai generale. Diversele idei cu un grad mai înalt de generalitate, împreună cu ideile subordonate lor, alcătuiesc conținutul diverselor științe. Conceptele cele mai generale, împreună cu un principiu explicativ al întregii existențe, alcătuiesc concepția filosofică. În acest fel se formează ceea ce Vasile Conta numește „piramida cunoștințelor“, a cărei bază e formată din datele experienței, mijlocul din conceptele și legile științelor, iar vîrfurile este reprezentat de filosofie — definită ca „știință a principiilor universale“.

Din cele de mai sus rezultă cu mare claritate relația deosebit de strînsă dintre știință și filosofie. Dar Conta, asemenea lui Maiorescu, se pronunță ferm împotriva procedurii pozitivist de a reduce filosofia la ansamblul tezelor generale ale științelor — fapt ce reprezintă o depreciere a filosofiei — și evidențiază că, deși se sprijină pe adevărurile științelor, filosofia nu se reduce la acestea. Fiind o concepție generală asupra existenței, filosofia depășește în măsură apreciabilă datele experienței și ale științei prin construirea unor ipoteze explicative de extremă generalitate. În acest fel, prin importanțele ei elemente constructive și de imaginație filosofia dobîndește valențe ce o apropie de artă.

S-a observat mai sus că filosofia lui Conta este evoluționistă. El afirmă că forma mișcărilor din univers este cea de undă. Aceste unde se succed în așa fel încît unda ce urmează se formează și-și începe ascensiunea din punctul culminant al unde precedente ș.a.m.d. Filosoful consideră că în evoluția generală se integrează și undele ce reprezintă progresul cunoașterii. Acest progres înaintează în sensul adevărului absolut, conceput ca punct ideal spre care tinde spiritul nostru însetat de cunoaștere. Corelată cu activitatea practică a societății, cunoașterea devine factor esențial al evoluției generale.

Contemporan cu Maiorescu și Conta, A.D. Xenopol (1847—1920) elaborează o foarte valoroasă filosofie a istoriei în care susține că în domeniul științelor istorice, spre deosebire de științele „de repetiție“, trebuie utilizată noțiunea de „serie istorică“, în care diferitul și irepetabilul se încadrează și pot fi explicate. Xenopol a fost preocupat și de crearea unei logici a istoriei. Ideile originale ale concepției sale i-au adus lui Xenopol recunoașterea generală de eminent filosof al istoriei, iar lucrările sale constituie și astăzi esențiale puncte de referință în domeniu.

Constantin Rădulescu-Motru (1868—1957) este unul dintre cei mai mari gânditori ai noștri. Elev al lui Titu Maiorescu și discipol neconformist al lui Kant, cunoscător al marilor realizări științifice ale timpului său și el însuși promotor al unei științe speciale, psihologia, Constantin Rădulescu-Motru construiește un sistem filosofic impresionant, pe care l-a denumit *personalism energetic*. Și el consideră, precum Maiorescu și Conta, că între știință și filosofie trebuie să fie o relație strânsă, știința oferind demersurilor filosofiei un puternic punct de sprijin și beneficiind la rândul său de largul orizont spiritual pe care-l deschide filosofia. Fiind autonome una în raport cu cealaltă, ele sînt unite printr-un scop comun: „înmulțirea cunoștințelor omenești”. Concepția lui Motru este energetistă pentru că la baza existenței el pune „energia”, care originar întrunește proprietăți atât fizice, cît și psihice. Sub acțiunea legilor și cauzelor obiective, energia universală se înscrie într-un proces de evoluție ce conduce în final la apariția și dezvoltarea conștiinței umane — aceasta fiind „rezultatul sintetic prin care a trecut întreaga energie universală” — și, pe această bază, la formarea „personalității”. Ca parte a existenței totale, conștiința este capabilă de cunoaștere, pe care o realizează cu ajutorul formelor cognitive evolutiv dobîndite și al experienței. Determinismul concepției personalist-energetice are o particularitate: în decursul evoluției, „determinismul prin cauzalitate” face loc în măsură tot mai mare „determinismului prin finalitate”. Aceasta se explică prin aceea că în această concepție conștiința este considerată ca o componentă a realității și, o dată cu dezvoltarea ei, ea imprimă crescînd tendințe finaliste evoluției. La om aceste tendințe devin preponderente și conduc la formarea „personalității”. În filosofia lui Rădulescu-Motru munca joacă un rol principal în constituirea personalității. „Omul — precizează filosoful — se personalizează pe măsură ce se deprinde cu munca”. Prin inventarea muncii omul și-a deschis o cale nouă de diferențiere, diferențierea de personalitate, determinînd astfel „o nouă ordine în desfășurarea energiei universale”. Pe linia acestei evoluții personaliste se întrezărește și apariția „omului de vocație”, care ar reprezenta acel gen de personalitate dotată cu deosebite disponibilități de generozitate, inventivitate și creație. Vocația este deci văzută ca o modalitate de adaptare a unei comunități umane la noi cerințe de schimbare a modului de viață, omul de vocație fiind acel profesionist creator ce deschide prin munca sa originală căi noi de activitate pentru comunitatea din care face parte. „Omul de vocație este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale”.

Această concepție profund umanistă, în care omul, respectiv personalitatea, apare ca rezultat și totodată ca scop absolut al întregii evoluții a energiei universale, reprezintă în mod neîndoios una dintre marile realizări spirituale ale poporului român în acest secol.

P.P. Negulescu (1872—1951), și el elev al lui Maiorescu, este adeptul unui monism materialist evoluționist în problema ontologică, în sensul că natura existenței este materială, iar funcțiile psihice și cognitive sînt rezultatul evoluției, mai întii naturale și apoi sociale. Între filosofie și știință relația e foarte strînsă, aceasta decurgînd din unitatea scopului, care constă în „înțelegerea cît mai temeinică și cît mai deplină a lumii în care trăim”. Filosofia și știința se disting însă prin aceea că, în raport cu știința, filosofia exercită o „funcție *analitică* sau critică” — aceasta deoarece știința operează cu noțiuni pe care ea nu le examinează — și o funcție de „sinteză” a rezultatelor. O problemă asupra căreia a

insistat P.P. Negulescu, în special în opera sa *Destinul omenirii*, este aceea a progresului uman. Factorul determinant al acestui progres este considerat a fi spiritul. Aceasta pentru că numai inteligența implică „acea activitate care caută cauzele și descoperă legile fenomenelor“, în funcție de care este ghidată activitatea. Această concepție despre progres era prioritar îndreptată împotriva explicației materialist-istorice.

Ion Petrovici (1882—1972), filosof, logician și scriitor, se înscrie și el în direcția curentului filosofic raționalist inițiat de Titu Maiorescu. Cu evidente note spiritualiste, concepția sa reprezintă o netă luare de poziție față de pozitivism, el susținând împotriva acestuia necesitatea filosofiei. Gînditorul român afirmă că nevoia de filosofie ține de însăși specificitatea spiritului uman. Această nevoie este și teoretică și practică. Teoretică, deoarece spiritului uman îi e proprie nu numai o cunoaștere particulară a lucrurilor, ci și „o înțelegere de ansamblu“ a lumii; practică, întrucît condiția umană nu poate să nu fie dependentă de felul în care omul concepe „natura și valoarea lumii înconjurătoare“. În consecință, „omul e un animal metafizic“.

Și în viziunea lui Petrovici filosofia trebuie să fie în relație cu experiența și știința. Dintr-o asemenea relație are de cîștigat și filosofia și știința. Filosofia, pentru că pe această cale obține o bază solidă de fapte și cunoștințe certe; știința, fiindcă astfel are acces la o perspectivă generală. În acest sens afirmă filosoful că „acolo unde nu bate gîndul filosofic, știința se înăbușă și se ofilește“. Pornind de la cerința relaționării filosofiei cu experiența și știința, Petrovici preconiza ca în filosofie să nu se rămînă nici la metoda pur rațională, nici la cea pur empirică, ci să se opteze pentru „metoda empirio-raționalistă“.

Din considerațiile lui Ion Petrovici asupra existenței se desprinde ideea că lumea ar avea în ultimă instanță un fundament spiritual: „existența spirituală depășește cu mult realitatea fizică, nu numai cînd privim lucrurile în ansamblu, dar și cînd coborîm în amănunt“. Din perspectiva aceasta a susținut el că pe măsura înălțării gîndului spre absolut apare o stare de spirit ce se numește sentiment religios. Aceasta îl determină pe filosof să enunțe ideea unei concilierii posibile între, filosofie și religie.

Ion Petrovici se numără printre filosofii stilști, forma literară cu care îmbracă el cele mai abstracte idei le conferă acestora o simplitate expresivă ce le ușurează accesibilitatea.

Mircea Florian (1888—1960) a elaborat un *realism critic* care reia, împotriva atît a tendinței filosofice de a lega adevărul de subiect, cît și a celei contrare centrate pe obiect, ideea că există ceva de sine stătător în afara relației dintre subiect și obiect. Acest ceva, care este și punctul de plecare al filosofiei, este „datul în genere“, în care este dat nemijlocit obiectul și subiectul. În raport cu „datul“, care este factorul originar al existenței, materialul și spiritualul, individualul și universalul, obiectul și subiectul reprezintă determinări secundare. Prin prisma acestei idei, filosofului îi apare drept necesară o „reconstrucție filosofică“. Această reconstrucție urmînd să aibă ca punct de plecare „experiența“, înțeleasă ca sinteză concretă a aspectelor generale și singulare. Treptat, în această optică, Mircea Florian a elaborat o vastă sinteză filosofică fundată pe ideea de „recesivitate“. Potrivit acesteia, realitatea prezintă o sumedenie de opoziții (material-spiritual, individual-general etc.), fiecare reprezentînd un „dualism recesiv“. În conformitate cu înțelesul dat de filosof acestei expresii, termenii unor

asemenea opoziții nu au putere egală, nu derivă unul din altul și unul nu-l reflectă pe altul. Unul din termeni e totdeauna prevalent, dominant, dar celălalt are o semnificație existențială mai înaltă. Așa de exemplu în relația material-spiritual. Raportul dintre termenii unei opoziții recesive este unul de subordonare, dar relația de subordonare nu e echivalentă cu o ierarhie valorică și nici cu o succesiune temporală.

D.D. Roșca (1895—1980), reprezentant de frunte al filosofiei raționaliste, este autorul unei sinteze filosofice originale. Și filosoful clujean își edifică filosofia pe baza experienței și științei. În plus, în *Existența tragică*, opera sa de sinteză filosofică, subliniază apăsat: „nu se poate face filosofie serioasă fără o riguroasă disciplină științifică a inteligenței“. Aceasta pentru că filosoful este încredințat că valoarea unei sinteze filosofice nu poate să fie străină de „soliditatea conținuturilor integrate în ea“. Sprijinită ferm pe experiență și pe știință, filosofia — ca atitudine a omului față de existența luată în totalitatea ei — „se străduiește să arate nu numai ce este realitatea în general și lumea omului în special, ci ea tinde să traseze și o imagine despre ceea ce *trebuie să fie* omul și lumea lui umană. Propune adică un ideal de realizat“. D.D. Roșca supune unei critici de fond orientările filosofice principale. În primul rând se respinge teza raționalității integrale a existenței, teză ce corespunde mai mult unei dorințe decât unei realități. Ideea raționalității totale se dovedește astfel a fi expresia autoilusionării omului că între el și natură ar exista un acord deplin. O astfel de concepție, pe care experiența riguroasă nu o confirmă, generează un optimism facil cu privire la destinul omului și al culturii. Tot atât de puțin își găsește o confirmare în experiență și teza contrară a iraționalității integrale a existenței, și aceasta absolutizând date ale experienței care au numai valoare particulară. Acestei orientări îi aparțin în genere filosofii cu caracter pesimist.

Pe temeiul acestei critici, precum și al analizei atente a datelor experienței și ale științei, D.D. Roșca elaborează teza fundamentală a filosofiei sale, teză care afirmă că existența „este parte rațională, parte irațională; este și «rezonabilă» și «absurdă»“. Din această teză despre caracterul contradictoriu al existenței în însăși structura ei esențială — ceea ce înseamnă că și ființa umană cuprinde în alcătuirea ei intimă și elemente raționale și elemente iraționale — filosoful trage și concluzia despre caracterul precar al valorilor de cultură și civilizație: „civilizația nu poate fi considerată ca rezultatul unei armonii predestinate care ar exista între tendințele adânci ale lumii materiale și aspirațiile esențiale ale spiritului. Cultura devine câștig nesigur, venit din luptă care durează încă“. De aici rezultă că omul, creator al valorilor de cultură, trebuie în permanență să le cultive și să le susțină pentru că numai așa ele pot dăinui; contrar, ele sînt supuse pieririi sub acțiunea factorilor iraționali.

Structura contradictorie a existenței și neprevăzutul rezultatului înfruntărilor mereu reluate dintre tendințele opuse, privite cu luciditate, dau naștere unui profund sentiment de neliniște și de grijă pentru destinul omului și al culturii create de acesta. Conștiința acută și lucidă despre conținutul real al existenței este o conștiință tragică. Această conștiință tragică poate genera deznădejde, dar poate fi și izvor de mare tensiune interioară ce răspunde dublului caracter al existenței printr-o atitudine activă. Altfel spus, prin acțiuni ce pot interveni cu „rol creator de reală noutate în evoluția Lumii“. Filosofia lui D.D. Roșca ne îndeamnă să ne

acceptăm condiția și să avem curajul de a ne asuma riscul — e risc pentru că rezultatul ne e în mod fatal necunoscut — unor acțiuni transformatoare de destin sau creatoare de noi valori.

Autorul „Existenței tragice“ este încredințat că „omul, creatură capabilă de a se vedea pe sine nu numai cum este, ci și cum ar *trebui* să fie, este în stare, dacă vrea, să și devină ceea ce trebuie să fie“. Și omul poate reuși acest lucru în măsura în care este luminat în acțiunile sale de asemenea „valori veșnice“, precum adevărul, binele, dreptatea.

Lucian Blaga (1895—1961) este creatorul unui sistem filosofic de incontestabilă originalitate, al cărui accent principal cade asupra filosofiei culturii. Ca și ceilalți filosofi români care-i sînt contemporani, și el insistă asupra necesității și autonomiei filosofiei, negate din două direcții: pe de o parte, pozitivismul, pentru motivele știute; pe de altă parte, orientarea care încerca să subordoneze artei filosofia (Keyserling ș.a.). Pentru Blaga filosofia este inalienabil legată de ființa umană: „Metafizica e expresia și afirmarea veșnic reînnoită a unui mod existențial, care ține constitutiv de ființa omenească“. Ca parte a culturii, metafizica țintește „revelarea misterului existenței în totalitatea sa“. În această încercare a sa, filosofia are menirea de a-i aduce omului un „spor de luciditate“ și de a-i păstra spiritul în stare de veghe.

În filosofia lui Blaga conceptului de „mister“ îi revine poziția centrală. Aceasta deoarece filosoful consideră că, spre deosebire de celelalte ființe care trăiesc exclusiv în „orizontul lumii concrete“, omul trăiește simultan și în „orizontul misterului“ (sau al necunoscutului). Trăind în orizontul misterului, omul încearcă să și-l reveleze, să-l cunoască. Din aceste încercări, mereu reînnoite, rezultă valorile de cultură create în acest efort. Cum acest efort, din cauza unei „cenzuri transcendente“ ce ține de constituția lumii și a omului, nu se poate finaliza pozitiv decît parțial și fragmentar, omul reia necontenit efortul. De aici rezultă o istorie a culturii, care se identifică în esență cu istoria omului. Blaga are meritul de a fi susținut ca nimeni altul la noi că pentru om cultura este factorul prin care el se definește. Disjunția dintre om și cultură este o aberație. „Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care și-l permite omul ca o podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenței umane ca atare, care este *existență în mister și pentru revelare*“. Ca fenomen specific uman, creația de valori de cultură (și, în consecință, și asimilarea lor) constituie „distanța ontologică“ a omului față de animal.

În explicarea creației umane, Lucian Blaga recurge la ceea ce el a numit „ipoteza inconștientului“. Spre deosebire radicală de alți autori, filosoful român afirmă, argumentat, că inconștientul este o realitate „cosmotică“, adică o realitate ce se caracterizează prin ordine interioară, dotată cu structuri categoriale proprii. Categoriile inconștientului, în unitatea lor, alcătuiesc „matricea stilistică“ a unei culturi. Inconștientul astfel structurat ocupă un loc important în ansamblul spiritului uman, el avînd funcții creatoare. Matricea stilistică este aceea care dă unitate unei culturi și-i conferă specificitate. El conferă un orizont caracteristic unei culturi cum ar fi, de exemplu, „spațiul mioritic“ pentru cultura română. Opera vastă a lui Lucian Blaga a adus puncte de vedere noi în filosofie și teoria culturii, care fac din el unul din cei mai mari gînditori europeni.

Nae Ionescu (1890—1940) este inițiatorul unei reacții față de filosofia ce se consolidase la noi în cadrul succesiunii maioresciene. Cursurile sale în spirit socratic, pe care le-a ținut în perioada interbelică la universitatea din București, au avut ecouri puternice dincolo de mediul universitar. Deosebitele sale daruri intelectuale și de expresie au atras în juru-i o pleiadă de tineri talentați, cum ar fi: Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Mihail Sebastian, Petru Comarnescu, Emil Cioran, Constantin Noica, Ernest Bernea. Desigur, personalități puternice, creațiile unora dintre ei au căpătat caractere diferite în raport cu filosofia mentorului. Nae Ionescu nu a publicat nici o lucrare filosofică mai extinsă, doctrina sa fiind cunoscută din cursurile universitare publicate postum de discipoli și din articole apărute în ziare și reviste. Concepția sa poartă numele de „trăirism” deoarece noțiunea de trăire este cea principală în cadrul ei. Înțelegând ca „identificare a subiectului cu obiectul prin dizolvarea conștiinței a subiectului în obiect” trăirea are atât valențe existențiale, cât și cognitive. Aceasta în sensul că atunci când ea ajunge la o intensitate maximă se poate produce o contopire a individului cu absolutul. Aceasta este, de altfel, metoda mistică de cunoaștere recomandată de Nae Ionescu pentru cunoașterea absolutului: „mistica este depășirea personalității umane pe latura trăirii întregii realități existente”. Pentru Nae Ionescu existența este de natură spirituală: „Esența realității nu este ceva material, este un principiu structural, un principiu de natură spirituală”. Principiul fundamental al existenței este Dumnezeu, creatorul lumii. Alături de Nichifor Crainic, Nae Ionescu a susținut ideea că „ortodoxia” reprezintă elementul esențial al spiritualității românești. În acest sens, Nae Ionescu afirmă că „ortodoxia face parte integrantă din însăși structura noastră sufletească, nu însă ca un element conștient, activ, ci ca o componentă organică, necanonizată. Suntem ortodocși în același fel în care suntem «români»”.

Pe planul relațiilor dintre domeniile culturii, Nae Ionescu susține ideea subordonării filosofiei față de religie. Aceasta decurge din teza sa creaționistă.

Constantin Noica (1909—1988) este cel mai însemnat filosof român din perioada ultimă. Însemnătatea lui mare rezidă în faptul că, într-o perioadă de dominare maximă a îngustimilor dogmatismului marxist în cultura noastră, el a readus în discuție ideile marii filosofii, de la Platon și Aristotel la Kant, Hegel, Heidegger și Blaga, dându-le o viață nouă și în relație cu spiritualitatea românească. Meditațiile lui asupra existenței scot în evidență tensiunea interioară a acesteia, ceea ce o face să-i fie proprie devenirea: „Totul este devenire într-o ființă — floarea este așa, absolutul este așa”. La această existență noi avem acces, pe planul cunoașterii, prin rațiune, care este „conștiința devenirii într-o ființă”. În devenirea existenței în care se împletesc posibilitatea, necesitatea și realitatea, omul poate interveni, și o face mai întâi cu gândul, el fiind ființa care construiește în inexistent (posibil). Prin cunoaștere, posibilitățile omului au devenit imense: „Întreaga civilizație a omului a devenit un rezervor de posibilități, gata de a se proiecta peste lume”. Noica își exprimă speranța că omul va fi atât de înțelept încât să stăpânească exuberanța posibilității, păstrând astfel echilibrul existenței. În privința relației dintre știință și filosofie, el evidențiază legătura, ambele cercetând aceeași lume, dar și distincția: știința studiază părțile și extrage „legile”, filosofia vizează „totul existenței” și urmărește a-i degaja „sensurile”.

Contribuția lui Constantin Noica la învierea spiritului filosofic în cultura noastră este deosebită. Este de sperat că și consecințele vor fi pe măsură.

Addenda

...*Nenăscută fiind, aceasta (ființa) e și nepieritoare, întreagă, neclintită și fără capăt nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una și neîntreruptă. Ce obîrșie i-ai putea găsi? Ce fel și de unde ar fi putut crește? Căci n-am să te las să spui nici să gîndești că s-a putut ivi din neființă: nu se poate într-adevăr spune, nici gîndi că ceea ce nu este este... Nici divizibilă nu-i, pentru că e roată la fel; nici unde nu se află un mai mult ori un mai puțin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de ființă... Ci, nemișcată în hotarele, unei cumplite legături, stă fără început nici sfîrșit... Aceeași în aceeași stare, zăbovind, zace în sine și astfel neclintită rămîne locului... (Parmenide din Elea, fr. nr. 8).*

Această lume, aceeași pentru toate, n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc etern care după măsuri se aprinde și după măsuri se stinge (Heraclit din Efes, fr. nr. 30).

Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce există în ce fel există; a celor ce nu există în ce fel nu există" (Protagoras din Abdera, fr. nr. 1).

Socrate: — Dar Menon, întrebîndu-te: ce este o albină, dacă am presupune că-mi răspunzi: «Sînt multe, sînt fel de fel de albine», ce-ai zice tu dacă ți-aș pune următoarea întrebare: «Spunînd de albine, că-s multe, felurite și deosebite între ele, nu spui asta în măsura în care sînt albine? Ceea ce le deosebește nu-i spre exemplu nici frumusețea, nici mărimea, nici vreo altă însușire de felul acestora?» Întrebat așa, spune ce vei răspunde?

Menon: Aș răspunde că intrucît sînt albine și intrucît sînt privite, ca atare, nu se deosebesc intru nimic una de alta.

Socrate: Și dacă, după asta, ți-aș spune «Menon arată-mi acum prin ce anume luate împreună nu se deosebesc între ele deloc ci sînt identice?» Mi-ai putea da un răspuns și la această întrebare?

Menon: Aș putea.

Socrate: Tocmai așa e și cu virtuțile: cît de multe ar fi și de felurite, toate au o însușire, una și aceeași: numai printr-însa virtuțile sînt virtuți. (Platon, Menon, 72 a-d).

Cine va fi călăuzit metodic... și cine va contempla pe rînd și cum trebuie lucrurile frumoase, acela va întrezări deodată o frumusețe cu caracter miraculos. E vorba de acel frumos către care se îndreaptă toate strădaniile noastre: un frumos care trăiește de-a pururea, ce nu se naște și nu pierie, ce nu scade și nu sporește, ce nu-i într-o privință frumos și într-alta urit: citeodată da alteori nu: pentru unii da pentru alții nu. Frumos ce nu se înfățișează cu față, cu brațe sau cu alte întrupări trupesti, frumos ce nu-i cutare gînd cutare știință; ce nu sălășluiește în altă ființă decît în sine; nu rezidă într-un viețuitor în pămînt, în cer, sau oriunde aiurea: frumos ce rămîne el însuși intru sine pururea identic sieși ca fiind de un singur chip: frumos din care se împărtașește tot ce-i pe lume frumos fără ca prin apariția și dispariția lucrurilor frumoase și el să sporească, să se micșoreze ori să îndure o cît de mică stîrbire (Platon, Symposion, 210 e-211 c).

Ceea ce se numește învățare este de fapt numai o reamintire. Iată cum, reluă Socrate, recunoaștem că dacă cineva își aduce aminte de un lucru trebuie să fi știut cîndva mai înainte acel lucru? Atunci putem susține că în clipa cînd se ivește în felul acesta o cunoștință ea este o reamintire. Vreau să spun aceasta: dacă cineva auzind sau percepînd într-un fel oarecare ceva, nu cunoaște numai acel lucru ci gîndește și un altul a cărui cunoaștere nu e aceeași ci alta, oare nu zicem pe drept cuvînt de aceasta că-i reamintirea unui lucru ce a fost cîndva în mintea noastră?... Noi afirmăm că există ceva numit egalitate dar nu egalitatea unui băț cu alt băț ori a unei pietre cu altă piatră... ci alteva dincolo-de toate cazurile concrete, egalitatea în sine. Putem sau nu susține existența unei astfel de egalități?... Și știm oare și ce este ea în sine?... Și știința aceasta de unde o avem? Să provină ea oare de la obiectele menționate adineaori, de la percepția egalității între bețe, pietre, orice alteva? De la ele pornind ne formăm noi ideea acelui lucru ireductibil la ele?... Dar obiectele egale și egalitatea în sine nu sînt unul și același lucru... Și, totuși, nu-i așa că pornind de la aceste obiecte egale diferite de egalitatea însăși ai conceput și dobîndit știința despre aceasta din urmă?... Dacă e așa atunci cînd cineva vîzînd un obiect gîndește așa: obiectul pe care îl văd în clipa aceasta năzuie să semene cu o altă realitate dar îi lipsește ceva, nu izbuteste să fie la fel cu acela, îi rămîne inferior, într-o asemenea situație putem cădea de acord că spusele lui implică în mod necesar o cunoaștere prealabilă de către el a realității cu care spune el că se aseamănă obiectul văzut, dar față de care obiectul acesta rămîne inferior...? Atunci cunoașterea egalității în sine trebuie s-o fi dobîndit noi cumva înainte de a începe să vedem, să auzim, să percepem prin celelalte simțuri... Prin urmare, sufletele noastre erau și înainte de a se afla în acest chip uman, existau despartite de trup și înzestrate cu puterea de a gîndi... Dacă realitățile de care noi vorbim mereu: frumusețea, binele și toate celelalte de același ordin există cu adevărat... și dacă

adevărat că datele simțurilor noi le comparăm cu realitățile acelea, atunci rezultă că sufletele noastre există dinaintea nașterii noastre exact în măsura în care aceste realități există, iar dacă ele nu există zadarnic am mai invocat argumentul acesta...

În ipoteza mea există un Frumos în sine, un Bine în sine, un Mare în sine și toate celelalte... Eu sint convins că dacă în afară de Frumosul în sine există și altceva frumoase, singura cauză pentru care acel lucru e frumos este participarea la Frumosul în sine; și la fel pentru rest... Așadar (să admitem) atât existența reală a fiecărei Forme cit și faptul că tocmai prin participarea lor la Forme celelalte lucruri poartă numele lor (Platon, *Phaidon*, 74 a-e; 75 b; 76 c-e; 100 c; 102 b).

Scopul problemei pe care o cercetăm aici e să arate că după părerea generală știința numită aici iubirea de înțelepciune are ca obiect primele cauze și principiul... Principiul este acel ceva ce constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere și poate fi cunoscut... Cuvântul cauza se întrebuițează în sensul de materie immanentă din care ia naștere un lucru, cum e cazul cu arama din care se face statuia sau cu argintul din care se face o cupă și altele de acest fel. Apoi se mai numește cauza forma sau modelul, așadar, definiția esenței permanente și genurile supraordonate acesteia, cum este, de pildă, raportul dintre unu și doi care este cauza octavei... În al treilea rând, se numește cauză primul punct de plecare al schimbării sau imobilității. Astfel sfătuitorul este cauza unei acțiuni și tatăl este cauza copilului său; în genere cel ce schimbă ceva este cauza schimbării. În al patrulea rând, cauză mai înseamnă și scop, adică ținta în vederea căruia se face un lucru, cum, de pildă, sănătatea este cauza plimbării... Trebuie să ne însușim cunoașterea primelor cauze, căci numai astfel putem spune că cineva cunoaște un lucru când sintem asigurați că și-a însușit cunoașterea primelor cauze... (Aristotel, *Metafizica*. I. 1. 1982 a; V. 1. 1013 1; 2. 1013 a; I. 3. 983 a).

Trecem la substanțele admise de toată lumea ca atare. Acestea sint substanțele sensibile. Substanțele sensibile au toate o materie... Numesc materie nu ceea ce este un lucru concret actual, ci ceea ce este un lucru concret în posibilitate de a fi. Substanța este într-o privință materie, iar în alta rațiunea de a fi (a unui lucru) și forma lui"... Substanța este ceea ce este format din cele două precedente (materie și formă), adică lucru care singur este supus nașterii și pieririi... Substanța nu este predicatul vreunui subiect, ci ea este aceea pe lângă care celelalte (cantitate, calitate, timp, loc, relație etc.) joacă rolul de predicate". „Substanța în cel mai însemnat, cel mai originar și cel mai propriu înțeles al cuvintului este aceea ce nici nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect: de exemplu un anumit om" (Aristotel, *Metafizica*, VIII, 1, 1042 a; Despre categorii, 5, 2 a).

...Au genurile și speciile o adevărată substanță? Cu alte cuvinte, semnifică ele realități existente într-adevăr sau nu există decît în intelect adică nu corespund decît unei păreri goale lipsite de realitate ca de exemplu numele himeră, țap-cerb etc.? Trebuie să răspundem că genurile și speciile semnifică în mod real lucruri care există într-adevăr și anume aceleași ca numele singulare: ele nu se reduc în nici un caz la o părere goală, ceea ce nu le împiedică să consiste într-un anumit fel... Era naturală să se pună aceste probleme în legătură cu numele universale și nu cu cele singulare, căci acestea nu dau nici un fel de îndoială privind semnificația lor. Într-adevăr, modul lor de semnificare se acordă perfect cu starea reală a lucrurilor... Cit le privește, cuvintele universale nesemnificînd de loc lucruri în măsura în care sint separate a apărut îndoiala că semnifică chiar și întîlnirea lor... Trebuie să notăm că deși universaliiile gen sau specie nu se referă decît la cuvinte, totuși, adesea domeniul lor este extins pînă la lucrurile reale care corespund acestor cuvinte: acesta este cazul, de pildă, cînd se spune că specia se compune din gen și diferență, ceea ce înseamnă că realitatea specifică se compune din gen și realitatea generică. Într-adevăr, cînd se tratează semnificația reală a universaliiilor este vorba uneori de cuvintele înseși, iar alteori de lucruri și confuzia între cele două domenii este frecventă... În ceea ce privește semnificația universaliiilor... trebuie admis că ceea ce o fundează este pluralitatea lucrurilor reale în ele însele, deoarece nu există nici un universal care să nu conțină o pluralitate: dar în sine lucrul nu posedă nici un fel universalitate pe care o conferă cuvintului... (Pierre Abélard, *Logica*, I).

Intelectul nostru nu poate cunoaște direct și primar singularul în lucrurile materiale. Aceasta pentru că principiul individuației în lucrurile materiale este materia individuală. Intelectul nostru... înțelege abstrăgînd speciile inteligibile dintr-o asemenea materie. Ceea ce se abstrage însă este universalul. Deci intelectul nostru nu poate cunoaște direct decît universalul. Universalul este cunoscut prin rațiune: iar singularul prin simțuri (Thoma d'Aquino, *Summa Theologica*, I. LXXXVI).

Știința și puterea omului sint unul și același lucru, fiindcă recunoașterea cauzei face să dea greș efectul. Natura nu este invinsă decît ascultînd de ea; ceea ce în teorie este cauză, în practică este regula (Francis Bacon, *Noul organon*, I. 3).

Făcînd experiențe, noi vom ști că natura materiei sau a corpului luat în general nu constă în faptul că este un lucru dur sau greu sau colorat sau care atinge simțurile noastre..., ci numai în aceea

că este o substanță întinsă în lungime, lărgime și adâncime... Fiecare substanță are un atribut principal. Atributul principal al sufletului este gândirea, după cum extensiunea este atributul principal al corpului (René Descartes, *Principiile filosofiei*, II, 4: I, 53).

...După ce din examinarea ființei mele înțelesesem foarte limpede că natura intelectuală este deosebită de cea corporală, ținând seama că orice este compus dovedește dependență și că dependența este vădit un defect am dedus de aici că nu putea fi o perfecțiune pentru Dumnezeu (Ființa perfectă) să fie compus din aceste două naturi și că prin urmare nu era: iarăși dacă există în lume unele corpuri sau inteligențe sau alte naturi care să nu fie cu totul desăvârșite, ființa lor trebuie să depindă de puterea lui în așa fel încât nu aveau cum să existe nici o singură clipă fără el (René Descartes, *Discurs asupra metodei*, 4).

Critica rațiunii pure... prin aceasta eu înțeleg nu o critică a cărților și sistemelor, ci a capacității gândirii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui *independent de orice experiență*, prin urmare, rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atât a izvoarelor, cât și a sferei și limitelor ei, toate acestea însă din principii... Ea este o invitație adresată rațiunii ca să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile adică pe aceea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime dar care să poată respinge toate uzurpările ei neîntemeiate nu prin hotărâri arbitrare ci după legile ei eterne și imuabile, iar acest tribunal, nu este altul decât *Critica rațiunii pure* însăși (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Prefața la ediția întâi).

„Nu începe îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența: căci prin ce altceva ar putea fi deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, iar pe de altă parte, pun în mișcare activitatea noastră intelectuală pentru a le lega sau a le separa prelucrând astfel materialul brut al impresiilor noastre sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență?... Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența nu înseamnă totuși că ea provine întreagă din experiența... Este deci cel puțin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndepărtată și care nu poate fi rezolvată imediat la prima vedere: problema dacă există o astfel de cunoștință independentă de experiență și chiar de orice impresii ale simțurilor. Astfel de cunoștințe se numesc *a priori* și se deosebesc de cele empirice care își au izvorul lor *a posteriori*, adică în experiență... În cele ce urmează vom înțelege prin cunoștințe *a priori* nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experiență, ci pe acelea care sînt independente absolut de orice experiență” (*ibidem*, Introducere).

„Absolutul trebuie construit pentru conștiință, iată sarcina filosofiei; dar producerea precum și produsele reflexiei fiind numai limitări, acest lucru este o contradicție. Absolutul trebuie să fie reflectat, pus: dar prin aceasta absolutul n-a fost pus, ci suprimat intrucît a fost afirmat. Mijlocirea acestei contradicții este reflexia filosofică. Trebuie să fie arătat îndeosebi în ce măsură este reflexia capabilă să prindă absolutul...” (G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte și sistemul filosofic al lui Schelling*, 178).

III

PROBLEME FILOSOFICE

1. TEMĂ ȘI PROBLEMĂ ÎN FILOSOFIE

După ce, în lecțiile anterioare, au fost prezentate statutul, problematica, tipurile și funcțiile filosofiei, precum și principalele momente ale evoluției sale istorice, în continuare vor fi expuse într-un mod relativ sistematic unele dintre cele mai semnificative probleme și domenii ale filosofiei. Dar pentru a realiza acest lucru — mai ales că lecțiile precedente ne pun în fața unei deconcertante diversități de moduri și stiluri de filosofare, ca și de sisteme, teorii și orientări filosofice —, trebuie să răspundem, fie și pe scurt, la întrebarea: Ce anume conferă filosofiei o anumită unitate, în pofida pregnanței sale diversități și manifestă tocmai printr-o atare diversitate, unitate ce o face identică cu sine și o diferențiază de alte forme ale culturii și activității spirituale? Răspunsul căutat va fi, în esență, obținut dacă vom trata, așa cum vom face în cele ce urmează, despre temă și problemă în filosofie și despre specificul argumentării filosofice.

Înainte de a preciza sensul și importanța celor doi termeni în discuție, trebuie făcute câteva remarci. În primul rând, filosofia, atât sub raportul creației și evoluției sale, cât și sub acela al comunicării ei sociale, este rezultatul unui ansamblu complex de factori socio-culturali generali și psihologici individuali, cum ar fi: însușirile intelectuale, afective și volitive, educația, cultura, interesele și experiența de viață personală a filosofului etc. Cele două categorii de factori determinatori ai gândirii filosofice pot fi invocate pentru a explica în același timp continuitatea și discontinuitatea filosofiei, unitatea și diversitatea acesteia. În al doilea rând, filosofia, considerată atât în dinamica creației și evoluției sale, cât și sub raportul structurii sale ideatice, reprezintă o succesiune și o îmbinare specifică de noțiuni și judecăți sau aserțiuni, pe de o parte, și de elemente interrogative, pe de altă parte.

Prin *temă* (sau motiv) în filosofie înțelegem o idee de un mare grad de generalitate, care se repetă, dar de fiecare dată cu nuanțe și accente specifice, în mai multe sisteme sau concepții filosofice, fie succesive, fie simultane. Temele, care condensează în ele o bogată și îndelungată experiență de reflecție filosofică și, de aceea, constituie adevăratele linii de forță ale oricărei concepții filosofice, atunci când sînt formulate explicit, se prezintă cel mai adesea sub forma unor noțiuni de maximă generalitate, numite categorii filosofice. Dacă însă aceste categorii sînt desfășurate în propoziții asertorice, temele iau forma unor principii, adică teze de maximă generalitate și importanță. Ca noțiuni, temele pot să apară ca singlete (adică noțiuni izolate), cum sînt, de exemplu: Ființa (la Platon). Substanța (la Aristotel), Cauzalitatea; ca dublete (sau noțiuni corelative): Individual—General, Calitate—Cantitate, Finit—Infinit, Relativ—Absolut, Contingent—Necesar etc.; sau chiar ca triplete cum ar fi: Posibilitate—Realitate—Necesitate (la Kant), Ființă—Neant—Devenire etc. (la Hegel).

Temele se pot găsi în toate domeniile filosofiei, nu numai în ontologie, cum ar putea sugera exemplele de mai sus. Astfel, în gnoseologie întâlnim noțiuni ca Adevăr—Fals, Concret—Abstract; în etică avem de-a face cu noțiunile de Bine—Rău; în estetică găsim noțiuni ca Frumos—Urit; în metodologie se află noțiuni ca Analiză—Sinteză, Inducție—Deducție, Verificat—Cămfirnat—Infirnat etc. În ciuda generalității lor mai restrânse în comparație cu cea a categoriilor ontologice, ele sînt totuși teme filosofice în măsura în care vizează aspecte determinate ale raportului omului cu lumea, ale locului și destinului omului în această lume.

Uneori, temele filosofice nu sînt formulate explicit. Aceasta nu înseamnă nicidecum că ele lipsesc, ci doar că ele sînt prezente implicit, că sînt admise în mod tacit, ele putînd fi, printr-un efort special, dezvoltate și explicitate de către istoricii și exegeții filosofiei. În toate cazurile, însă, temele constituie presupuzițiile oricărui demers cognitiv sau acțional rațional și adevărata substanță a oricărei filosofii. De aceea, s-ar putea spune că strădania de evidențiere și explicitare a lor „este o încercare de a lumina subsolurile gîndirii omenesti“, cum spune filosoful român M. Florian¹.

Prin forma și durabilitatea lor, temele asigură continuitatea și unitatea filosofiei. Dar prin modul particular în care ele sînt însușite și adaptate de către diferiți gînditori, în funcție de mediul socio-cultural în care se găsesc și de toate virtuțile, aptitudinile și înclinările lor personale, temele asigură și explică totodată diversitatea și chiar efemeritatea sistemelor și concepțiilor filosofice. Astfel, tema unității existenței, de extremă generalitate prin forma sa, se prezintă în modalități concrete diferite la diferiți filosofi, în funcție de factorii menționați mai sus. Dacă la Parmenide unitatea profundă a existenței este concepută în sens finit, ei atribuindu-i-se o rigiditate absolută și limite sferice, la Spinoza unitatea ia o înfățișare infinită, unitatea infinită fiind gîndită ca extensivă și ca manifestîndu-se în nenumărate accidente de natură reală.

Durabilitatea temelor filosofice de-a lungul istoriei filosofiei și prezența lor specifică în sisteme filosofice aparținînd uneia și aceleiași epoci istorice nu trebuie înțelese ca simptome ale unei permanențe rigide a lor. Dimpotrivă, în istoria filosofiei se constată că, după un anumit timp, unele teme dispar sau iau forme radical diferite, tot așa cum apar unele teme noi. Astfel, tema antică a atomismului a fost, în epoca modernă, preluată și modificată de către științele naturii (fizică și chimie), reapărînd în filosofia secolului nostru într-o cu totul altă variantă, în cadrul atomismului logic al lui B. Russell și L. Wittgenstein.

Cercetarea temelor sau motivelor filosofice este foarte importantă, deoarece, așa cum remarca L. Blaga, „cu ajutorul și pe urma lor putem stabili anume înrudiri între gînditori și înrîuririle ce au putut avea loc... Identificarea unui motiv în două sau mai multe sisteme nu este niciodată o operație suficientă, nici suficientă și nici tocmai loială în raport cu filosofiile ce cuprînd presupusul loc comun. Operația diferențierii, mai anevoioasă, e solicitată cu aceeași hotărîre, căci adagiul *si duo dicunt idem, non est idem* e valabil mai mult decît oriunde în sfera filosofică. Cercetătorul care nu înțelege o asemenea îndrumare rămîne prea lesne un rob al părerii că nimic nou nu este sub soare...“².

¹ M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1983, p. 42.

² L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Timișoara, Editura Facla, 1974, p. 132—133.

După cum s-a arătat la începutul acestui capitol, în filosofie, ca și în știință. Temele se află într-o strânsă legătură cu problemele. De altfel, așa cum tot Blaga remarca, temele, în sensul de categorii, sînt adevărate centre de precipitare problematică, adevărate idei propulsive în jurul cărora se constituie problemele filosofice.

Prin *problemă*, în general înțelegem conștientizarea unei contradicții sau neconcordanțe apărute în cadrul raportului dintre subiectul cunoașterii și obiectul cunoașterii, între ideile existente și acceptate și anumite date noi, care nu pot fi explicate cu ajutorul acelor idei. Este vorba, deci, despre insuficiența cunoștințelor existente pe de o parte, și despre necesitatea unor cunoștințe noi, pe de altă parte. De aceea, problema are o structură complexă. Trebuie să distingem mai întii între termenii în care se pune o problemă și termenii în care ea se soluționează. Apariția și punerea unei probleme nu se realizează niciodată într-un vid gnoseologic, adică într-o totală lipsă de cunoștințe. Dimpotrivă, avem mai întii o descriere a fenomenului care ne apare straniu, care ne produce mirare sau nedumerire, și avem mai apoi un ansamblu de cunoștințe prealabile în raport cu care fenomenul respectiv ne apare straniu, fără ca el însuși, independent de cunoștințele subiectului, să fie problematic. Ca atare, problema conține o întrebare ce solicită informație nouă pentru ca descrierea fenomenului să poată fi integrată în cunoașterea existentă prin extinderea ei și, astfel, nedumerirea să fie eliminată, dar conține și cunoștințe anterioare, care nu sînt puse la îndoială, ci sînt acceptate ca adevărate sau valabile în mod necondiționat. Acestea se numesc presupuzițiile întrebării sau chiar ale problemei ca atare. Dacă ele sînt adevărate sau acceptate ca fiind astfel, se spune că problema respectivă are sens sau este bine pusă; dacă, însă, se constată că cel puțin o presupuziție este falsă, se spune că problema n-are sens și, prin urmare, nu este o problemă autentică, ci o pseudo-problemă. Iar răspunsul satisfăcător la întrebarea conținută de o problemă se numește soluția problemei.

Problemele filosofice, care pot fi ontologice, gnoseologice, axiologice etc., se deosebesc de cele științifice în primul rînd prin natura fenomenului care stîrnete nedumerire și despre care avem un ansamblu de date obiective, de descrieri, pe care Blaga le numește „aria“ problemei. În filosofie, asemenea date se referă la existență considerată în ansamblul ei sau la anumite aspecte generale ale acesteia, privite din punctul de vedere al omului, al năzuințelor și idealurilor acestuia. Iar ideile prealabile, adică presupuzițiile întrebării, sînt numite de același filosof român „zarea interioară“ a problemei. Se poate observa că aria unei probleme filosofice este întodeauna dată printr-o categorie sau temă, desfășurată într-o poziție asertorică urmată de semnul interogației, iar zarea interioară, ca ansamblu de presupuziții, este de asemenea dată de una sau mai multe categorii—teme desfășurate în alte propoziții asertorice.

Un exemplu de problemă filosofică este străvechea și mereu actuala problemă care l-a condus pe Immanuel Kant la o contradicție insolubilă numită antinomie, anume: Cum este lumea (realitatea), finită sau infinită în spațiu și timp? Aici, aria problemei ne este dată prin categoria—temă „lume“ sau „realitate“, iar printre presupuzițiile întrebării ce solicită, ca răspuns, cunoștințe noi, apte să elimine incertitudinea, găsim propoziții ca: Există ceva numit lume sau realitate; Acest ceva poate fi calificat ca finit sau ca infinit; Cel care întrebă dorește să cunoască cum este lumea; Cineva poate, în principiu, să răspundă satisfăcător la această

întrebare. După cum se observă, și în presupuziții figurează teme filosofice, cum sînt de pildă, existența, finitul și infinitul, subiectul cunoașterii, cunoașterea. Iar un exemplu de pseudoproblemă, întrucît are o presupuziție falsă, ar fi: De ce lumea (realitatea) este finită în spațiu și timp? Aici, presupuziția falsă este ideea că lumea este finită în spațiu și timp, ceea ce n-a dovedit și n-a demonstrat încă nimeni.

Ca și temele, problemele au o mare durabilitate și contribuie la asigurarea identității cu sine și a continuității istorice a filosofiei. S-a și spus, uneori exagerîndu-se și ajungînd la un dogmatism al problemelor, că în filosofie doar problemele durează, fiind aceleași din antichitate și pînă azi, în timp ce soluțiile la (aceleași) probleme au fost foarte diferite de-a lungul timpului. În realitate, deși sînt relativ durabile, problemele sînt receptate și adaptate în modalități personale de către diferiți gînditori. pot fi reformulate, descompuse sau combinate, unele probleme pot dispărea sau pot fi date uitării, tot așa după cum pot apărea mereu probleme noi. De exemplu, problema eminamente filosofică și veche de peste două milenii: Cum este posibilă știința? a fost reformulată de către Kant în termenii filosofiei sale astfel: Cum sînt posibile judecățile sintetice a priori?

În pofida rolului lor deosebit în dinamica și structura oricărei concepții filosofice, problemele filosofice au fost uneori desconsiderate sau chiar contestate de către unii gînditori. Astfel, reprezentanții filosofiei analitice, începînd cu L. Wittgenstein și pozitivismul logic al Cercului vienez, reducînd filosofia la analiza logică a limbajului și încercînd să elimine astfel metafizica (ontologia) ca lipsită de semnificație empirică, au redus problemele filosofice la simple încurcături sau boli ale limbajului, care nu pot fi rezolvate, ci trebuie dizolvate prin analiza logică a limbajului. La rîndul său, filosoful și savantul elvețian J. Piaget susținea că anumite probleme pot fi considerate filosofice doar atîta timp cît știința n-a reușit să le abordeze și să le soluționeze cu mijloacele sale, în principiu neexistînd probleme intrinsec filosofice. Dacă ne gîndim, însă, la teme filosofice ca: fericirea, libertatea, sensul vieții, infinitatea etc., adevărate centre de precipitare problematică, ne dăm seama că nu ne putem imagina metode și aparate științifice cu care să poată fi abordate și soluționate problemele generate de ele, și că singura modalitate de tratare a lor rămîne reflecția sau meditația filosofică.

Specificul argumentării filosofice. Filosofia se distinge de celelalte domenii ale culturii spirituale (știința, arta, religia etc.) și prin modalitățile sale specifice de argumentare. În acest context, prin argumentare, în sens larg, vom înțelege orice mod de întemeiere sau justificare a tezelor formulate de filosofi pentru a face ca aceste teze să fie acceptate și însușite de cei cărora le sînt adresate, cu alte cuvinte, să-i convingă pe aceștia de valabilitatea lor. Ca și în știință, în filosofie tezele sînt mai întii formulate în cadrul unui așa-numit context al descoperirii, în care intervin procese psihice diverse (intuiție, imaginație, inspirație, gîndire logică) și o cultură generală și filosofică prealabilă, după care se caută alte idei, deja acceptate sau mai ușor acceptabile, care să întemeieze și să justifice respectivele teze.

La prima vedere, este greu să găsim un mod specific filosofic de argumentare, dată fiind marea diversitate de stiluri în care sînt expuse concepțiile filosofice, a căror paletă se întinde de la stilul propriu științelor pînă la cel propriu literaturii. De altfel, în istoria culturii se găsesc numeroase opere care sînt revendicate în același timp și de filosofie și de știință, precum și opere care sînt revendicate în

aceiași timp și de filosofie și de literatură. Dar dacă grupăm operele mosonice în două clase, anume în cele care sînt mai apropiate de științe și în cele care sînt mai apropiate de arta literaturii, și dacă ținem seama de faptul că filosofia, prin însăși natura ei, vizează în ultimă instanță raportul omului cu lumea, putem evidenția în mod satisfăcător specificul argumentării filosofice.

În acest scop, trebuie să remarcăm mai întii că *există două moduri importante de a face filosofie*: 1) modul sintetic sau constructiv, care urmărește elaborarea unor sisteme cuprinzătoare asupra existenței reale sau a unor existențe posibile, imaginare; în legătură cu aceasta, Blaga spunea că „Prin chemare, filosoful năzuiește să devină autor al unei lumi”¹; 2) modul analitic sau critic, care vizează dezvoltarea mecanismelor logico-semanticale ale gândirii filosofice, mergînd pînă la presupuzițiile sale ultime. Cele două moduri nu se manifestă, însă, în forme pure, ci se întrepătrund, unul îl presupune într-o măsură sau alta pe celălalt. În plus, deși merg în sensuri diferite — primul, înainte spre sinteza rezultatelor cunoașterii și culturii umane, celălalt, înapoi spre presupuzițiile ultime —, ele se întîlnesc ca într-un cerc, deoarece presupuzițiile, care preced demersul filosofic, se regăsesc în rezultatele acestuia și în sistemele filosofice create. Așa cum în cazul problemei filosofice presupuzițiile întrebării prefigurau oarecum răspunsul și se regăseau într-o bună măsură în el, la fel aici, presupuzițiile, care formează obiectivul demersului analitic, se regăsesc, poate în forme modificate, în sistemele filosofice care formează obiectivul demersului sintetic.

Se cuvine să notăm, în al doilea rînd, că *în filosofie problema argumentării se pune altfel decît în științe, pentru că problema adevărului se pune altfel*. Dacă în științele formale, cum este matematica, argumentarea unei teoreme constă în aflarea unor postulate din care să fie dedusă, astfel încît adevărul axiomelor să se transfere asupra teoremei, iar în științele factuale argumentarea unei ipoteze se reduce la întemeierea ei pe anumite date observaționale, în filosofie nici una din aceste căi nu este posibilă și relevantă. Acest lucru se explică, în mare măsură, prin faptul că filosofia nu poate face abstracție de om și de subiectivitatea lui, nu-și propune obținerea unor adevăruri pur obiective, fără nici o raportare la om. Acest lucru este cu atît mai valabil azi, cînd cunoașterea și adevărul sînt mult mai eficiente realizate de către științe, filosofiei revîndu-i, în consecință, tot mai mult sarcina deslușirii sensurilor lumii în raport cu omul. După remarca lui C. Noica, „S-ar putea spune, firește, că în timp ce științele conduc la cunoștințe, filosofia duce la *înțelesuri*; s-ar putea deci admite, la rigoare și nu fără indulgență, că înțelesurile învăluie și pun ordine, sau măcar într-o ordine, cunoștințele, odată acestea obținute, și că astfel filosofia regăsește oarecum, cu înțelesurile ei libere și cu concepțiile ei despre lume, tot ce pierduse pe linia cunoștințelor”².

Avînd în vedere cele două moduri principale de a face filosofie, precum și remarcile anterioare, putem spune că *există două moduri principale de argumentare în filosofie*. Evident, ele nu se manifestă în forme pure, ci în combinație, dar în fiecare concepție filosofică predomină unul sau celălalt. Astfel, *într-o filosofie de tip sintetic*, în care atenția principală a gînditorului este orientată spre construcția unui sistem mai mult sau mai puțin cuprinzător, fără a fi total excluse delimitările

¹ L. Blaga, *op. cit.*, p. 134.

² C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 168.

critice față de alte sisteme, precum și diferite tipuri de inferență logică pentru asigurarea coerenței interne a sistemului. Modul specific de argumentare este persuasiunea. Aceasta constă în captarea psihologică a adeziunii virtualilor destinatari ai ideilor cuprinse într-un asemenea sistem, mai curînd decît în convingerea lor rațională, logică. Deși operează cu concepte și nu cu imagini, chiar și atunci cînd se folosesc metafore, o filosofie de acest tip pune totuși în lucru afectivitatea. De aceea, în construcția și expunerea ei, autorul mai curînd monologhează decît dialoghează, iar discursul filosofic respectiv este de tip retoric. Ca orice retorică, cea filosofică este destinată să obțină un efect, dar nu unul direct, cum ar fi înțelegerea de către receptorul discursului a sensurilor și a validității, cum se întîmplă în cazul științei, ci unul indirect. Acesta din urmă „constă mai întîi în producerea unui efect de primul ordin, o anumită dispoziție a celui ce receptează, în vederea facilitării sau inducerii unui alt efect pe care-l caută, pe această cale ocolită, cel care se exprimă. Efectul auxiliar poate fi de natură afectivă, producerea unei emoții, a unei stări sufletești; dar el poate fi și de natură cognitivă: evocarea unor cunoștințe, orientarea gândirii prin asociație, activarea unei dispoziții a inteligenței. Retorica filosofilor nu este decît în mod ocazional și accidental de genul direct, pentru că nu este vorba de a pune sub ochii cititorului un *adevăr* cu putere de constrîngere, decît poate local, cu titlu accesoriu și auxiliar, în măsura în care orice gândire conceptuală este supusă din afară unor reguli formale care o împiedică să se contrazică”¹.

Într-o filosofie de tip analitic, orientată spre dezvăluirea articulațiilor logico-semantică lăuntrice și spre evidențierea presupuzițiilor pe baza analizei limbajului, modul specific de argumentare este cel demonstrativ. Acesta nu constă în descrierea unei ordini posibile a lumii, ci în analiza critică, deconstructivă a unor concepții deja existente, a unor teorii științifice sau chiar a cunoașterii de simț comun. Scopul urmărit este testarea și justificarea sau respingerea unor propoziții cu mijloacele logicii, mai exact, cu ajutorul demonstrației. Acest tip de argumentare, foarte înrudit cu cel propriu științelor, deși poate fi găsit în tot decursul istoriei filosofiei, este în mod pregnant specific filosofilor empiriste și lingvistice, cum este, de exemplu, cazul cu pozitivismul logic din prima jumătate a acestui secol. El a fost practicat mai ales pentru eliminarea metafizicii, considerată drept o speculație lipsită de semnificație întrucît tezele sale nu pot fi nici demonstrate matematic, nici confruntate cu experiența senzorială. Dar el poate fi folosit cu bune rezultate mai ales în filosofia științei și în cazurile cînd se impune delimitarea critică de alte concepții filosofice.

2. TEORIA CUNOAȘTERII

Gnoseologia sau teoria cunoașterii* este acel domeniu al filosofiei care studiază natura și întinderea cunoașterii, presupuzițiile și fundamentele acesteia.

Filosofii presocratici nu au acordat gnoseologiei o atenție deosebită; preocupăți, în primul rînd, de cercetarea lumii naturale, ei împărtășeau

¹ G.-G. Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1989, p. 204.

* În prezent se folosește foarte frecvent și termenul de „epistemologie”. Epistemologia este înțeleasă de unii autori ca teorie filosofică a cunoașterii științifice, în timp ce gnoseologia are ca obiect totalitatea formelor și modalităților cunoașterii umane.

convingerea că aceasta poate fi cunoscută — deși nu au căzut cu toții de acord asupra modalităților prin care se realizează o atare activitate. Astfel, Heraclit accentua asupra rolului simțurilor, în timp ce Parmenide considera că adevărata cunoaștere ne este dată cu mijloacele rațiunii. La sfârșitul secolului al V-lea înainte de Hristos, acțiunile și realizările umane au fost supuse, pentru prima dată, unei cercetări critice, principalii promotori ai acestui curent fiind filosofii sofiști. Meditând asupra mării diversități a explicațiilor — de multe ori incompatibile între ele — date fenomenelor, ei au conchis că nu se poate ajunge la rezultate valabile pentru toți oamenii, de pretutindeni și din totdeauna. „Omul este măsura tuturor lucrurilor” spunea Protagoras, exprimându-și neîncrederea în posibilitatea de a cunoaște lumea așa cum este ea în sine; îndoindu-se de puțința unei justificări raționale a cunoașterii, scepticii sugerau chiar suspendarea oricărei judecăți asupra lumii: fără a mai năzui să cunoască lucrurile așa cum sînt ele în sine, fără a mai apăra dogmatic vre-o opinie, sufletul și-ar găsi liniștea și ar putea să atingă fericirea.

În acest context cultural a apărut gnoseologia, cristalizată în opera lui Socrate, Platon și Aristotel, ca încercare de a justifica posibilitatea cunoașterii și de a evalua rolul simțurilor și al rațiunii în dobîndirea acesteia.

Ce este cunoașterea?

Una din cele mai vechi și mai importante probleme ale gnoseologiei este aceea de a înțelege însuși conceptul de cunoaștere. Ce înseamnă că cineva *cunoaște* ceva și deci că opiniile noastre despre acel ceva reprezintă cunoștințe? O primă condiție este ca opinia să fie *adevărată*. Să presupunem, de exemplu, că cineva crede că balenele sînt pești; desigur că nu putem considera că acea opinie este o cunoștință pur și simplu pentru că e fals că balenele sînt pești. Dar nu orice opinie adevărată exprimă cunoaștere. Să ne gândim la următoarea situație: un om privește la un ceas despre care el crede că funcționează, deși în realitate acesta este defect. Dar dacă, în mod cu totul întîmplător, acel om se uită la ceas exact în momentul în care ceasul arată ora exactă, el va avea o opinie adevărată despre ora exactă; de bună seamă însă că nu vom putea spune că acel om cunoaște ora exactă. Este așadar necesar să se indice o a doua condiție pe care trebuie să o îndeplinească o opinie pentru a fi o cunoștință. Care este aceasta? Cel mai adesea filosofi au indicat ideea de *justificare*; cunoaștem ceva, considerăm ei, numai dacă opiniile noastre sînt nu numai adevărate, ci și justificate, adică avem motive temeinice pentru a le susține. Dificultatea — și, o dată cu ea, divergențele dintre filosofi au apărut o dată ce s-a încercat să se analizeze ce înseamnă că sîntem justificați să credem ceva.

O modalitate promițătoare de abordare a acestei chestiuni e următoarea: să admitem că cineva este justificat să admită o propoziție ca adevărată atunci cînd, de exemplu, el o poate deduce, infera din alte propoziții. Astfel, acceptăm propoziția: „Eminescu și Creangă au fost contemporani” întrucît acceptăm că ei au fost prieteni, că, deci, ea poate fi conchisă din propoziția: „Eminescu și Creangă au fost prieteni”. Dar atunci se ridică o altă problemă: cum se justifică înseși *premisele* din care sînt inferate cele dorite? O cale este aceea de a le infera, la rîndul lor, din alte propoziții; dar și acestea trebuie justificate — apelîndu-se la altele — și așa mai departe. Acest proces nu se poate întinde însă la nesfîrșit, căci timpul de care dispune subiectul cunoscător e limitat, iar nevoile vieții îi cer, mai

repede sau mai târziu, să treacă de la gândire la acțiune; e nevoie ca acest proces să se încheie undeva. În gnoseologie, punctul de vedere tradițional despre felul în care se poate realiza așa ceva este cel al *cunoașterii imediate*. Potrivit acestor perspective, unele propoziții nu au nevoie de justificare în raport cu altele, pentru că ele pot fi cunoscute direct, imediat, fără inferență — iar faptele care le fac să fie adevărate sînt accesibile direct subiectului. Mulți filosofi au considerat că aceste propoziții imediate justificabile sînt incorijibile și îndubitabile, că ele nu pot niciodată înșela.

Totuși, între filosofi a existat un profund dezacord cu privire la tipurile de propoziții care pot fi cunoscute imediat. De obicei, au fost luate în considerare următoarele patru tipuri: 1) propoziții care formulează rezultatele observării senzoriale a realității obiective, precum: „Acest măr este auriu” sau „Această hîrtie de turnesol s-a înroșit”; 2) propoziții despre stările interne mentale ale subiectului, ca: „Eu văd un măr auriu” sau: „Am senzația unei pete de culoare roșie”; 3) propozițiile de bază ale logicii și matematicii: „Orice lucru este identic cu sine” sau: „ $1+2=3$ ”; 4) propoziții care exprimă relații conceptuale evidente, de pildă: „Roșul nu este verde”, sau propoziții a căror negație este autocontradictorie, precum: „Eu exist”.

Primele două grupuri de propoziții furnizează fundamentele cunoașterii *empirice*, obținute prin experiență, în timp ce ultimele asigură bazele cunoașterii *a priori*, adică ale celei independente de experiență. Filosofii care au susținut că la temelie cunoașterii sigure, certe, se află adevărurile *a priori* sînt numiți *raționaliști*, această perspectivă fiind ilustrată de mari gânditori, ca: Platon, Descartes, Spinoza ori Leibniz. Care sînt, potrivit raționaliștilor, criteriile cunoașterii veritabile? Nevoia de cunoaștere a spiritului, considera Descartes, nu poate fi satisfăcută decît dacă se urmează regulile unei metode bine articulate. Principala ei regulă e aceea de a nu accepta ca adevărate decît ideile clare și distincte, care deci apar ca evidente pentru rațiune. Descartes își propune să arate că există astfel de cunoștințe clare și distincte. Ele nu pot proveni însă din simțuri, pentru că acestea ne înșală. Mă pot îndoii de orice cunoaștere care provine de la simțuri, ba chiar și de propozițiile matematice; căci, zice Descartes, nimic nu mă împiedică să cred că un „geniu viclean” și-a propus să mă înșele în mod sistematic. Dar, deși toate cunoștințele pot fi puse astfel la îndoială, rămîne totuși sigur ceva — anume faptul că eu mă gîndesc, că mă îndoiesc. Atunci este însă sigur că exist. Rezultatul la care ajunge Descartes este că cel puțin o propoziție e îndubitabilă: „Gîndesc, deci exist” (*Cogito, ergo sum*). Aceasta implică faptul că despre gîndire avem o cunoaștere mai sigură decît despre lumea exterioară; credința obișnuită că nu cunoaștem nimic mai cert decît ceea ce ne oferă simțurile este astfel răsturnată: rațiunea este sursa veritabilă de cunoștințe.

Pentru *empiriști*, dimpotrivă, întreaga cunoaștere își are fundamentele în experiență. Sensul în care cunoașterea se întemeiază pe experiență este următorul: orice propoziție cunoscută ca adevărată sau 1) exprimă o cunoaștere imediată, adică formulează rezultatele observării senzoriale a lumii externe, ori descrie stările interne mentale ale subiectului; sau 2) poate fi justificată printr-un lanț de inferențe ale cărei ultime premise sînt imediat cunoscute empiric. Empiriștii (J. Locke, G. Berkeley, D. Hume) nu s-au îndoit de faptul că oamenii posedă unele cunoștințe certe și evidente, precum adevărurile matematicii. Acestea, admit ei, pot fi demonstrate fără a apela în nici un fel la experiență, ținînd seama numai

de raporturile dintre idei. Dar ei au accentuat, de asemenea, că materia acestor idei nu poate proveni decît din experiență. Nu există idei înnăscute; intelectul nu posedă anumite idei cu care vine pe lume, atunci cînd se naște omul — așa cum susținea, de pildă, Descartes. Intelectul, arată Locke, este ca o foaie albă de hîrtie pe care se imprimă senzațiile și percepțiile. Toate ideile sale reprezintă rezultatul prelucrării datelor pe care le primește de la simțuri. Dar nu toate ideile noastre corespund unor proprietăți ale corpurilor; Locke considera că se întîmplă așa numai în cazul acelor idei care exprimă proprietăți intrinseci ale corpurilor, inseparabile de ele, ca: întinderea, figura, mișcarea, impenetrabilitatea etc. Aceste însușiri sînt numite de el calități *primare*; dar culoarea, mirosul, gustul, sunetul sînt calități *secundare*; ele nu există ca atare în corpuri, ci reprezintă numai puțința lor de a produce anumite senzații. Astfel, roșul nu este o proprietate a obiectelor, ci puterea lor de a reflecta anumite unde luminoase. Alături de ideile simple, care corespund acestor calități primare sau secundare ale corpurilor, intelectul posedă și idei mai complexe, pe care le obține prin combinarea celor simple. Cu cît însă, prin intervenția activă a subiectului, ne îndepărtăm de ideile simple, cu atît cunoașterea devine mai puțin sigură.

În istoria filosofiei au existat însă și încercări de a depăși alternativa empirism-raționalism, de a realiza o sinteză a lor. Filosofia lui Kant este cel mai reprezentativ exemplu în acest sens. Kant pornește de la faptul neîndoielnic că omul posedă cunoștințe întru totul sigure, necesare; cum se vede în matematică; căci este imposibil ca propoziții de tipul: „ $5+7=12$ ” sau „Linia dreaptă este drumul cel mai scurt între două puncte” să fie false. Dar, consideră el urmărindu-l pe empiristul Hume, experiența nu ne poate asigura că astfel de propoziții sînt necesare, pentru că — deși întreaga experiență trecută le-a confirmat — ele oricînd ar putea fi infirmate de o experiență viitoare. Cum se explică atunci existența cunoașterii *a priori*? După Kant, ea își are originea în natura puterii de cunoaștere umană, fiindcă spiritul omenesc dispune de anumite forme, tipare în care lucrurile trebuie să intre pentru a putea fi cunoscute. Așa cum ochelarii colorați fac ca totul să ne apară în culoarea lor, tot astfel, formele spațiului și timpului fac ca toate aceste date ale simțurilor să ne apară ca aranjîndu-se în spațiu și petrecîndu-se în timp. Cu aceasta, Kant poate explica de ce propozițiile matematicii sînt necesare: propozițiile geometriei, de exemplu, nu sînt date prin experiență; ele sînt necesare pentru că descriu proprietățile spațiului, care este o formă *a priori* a sensibilității noastre externe. Pe de altă parte însă, întrucît toate obiectele ne apar ca fiindînd în spațiu, aceste propoziții pot fi folosite pentru a le descrie.

Alături de spațiu și timp, subiectul cunoscător mai posedă și alte forme *a priori*: categoriile (substanță, cauzalitate etc.); cu ajutorul lor, omul introduce ordine în haosul datelor simțurilor, stringîndu-le în noțiuni (concepte). Ceea ce ne este dat în experiență și orînduit de formele *a priori* ale subiectului, lumea, așa cum ne apare ea, devine obiectul științei — iar aceasta ne procură cunoștințe pe deplin sigure despre acest obiect al său.

Empirismul și raționalismul împărtășesc ideea că a justifica o cunoștință înseamnă a produce o inferență ale cărei ultime premise sînt cunoscute imediat. Accentuînd asupra rolului activ al subiectului în cunoaștere, Kant a aruncat o umbră de îndoială asupra acestei idei. Alți filosofi (Spinoza, Hegel și, în secolul nostru, W. Quine) au pornit în cercetarea cunoașterii omenești de la un punct de

vedere chiar opus teoriei cunoașterii despre ce înseamnă a justifica o propoziție, formulînd *teoria coerenței*. Potrivit acestei teorii, nu există o cunoaștere imediată; criteriul conform căruia spunem că o propoziție exprimă o cunoștință este acela ca ea să nu contrazică, să fie în concordanță cu celelalte propoziții, cu procedurile de cercetare deja acceptate de un individ sau de o comunitate științifică. Adepții teoriei coerenței susțin că nu rezultatele cunoașterii imediate, ci propozițiile admise anterior joacă rolul premiselor ultime în justificarea unei cunoștințe. De exemplu, atunci cînd se introduce în apă o bară rigidă, ea apare ca frîntă la suprafața apei. Dar noi nu considerăm că această observație este corectă; dacă am accepta-o, am intra în contradicție cu multe alte propoziții pe care le considerăm demne de încredere, referitoare la comportamentul corpurilor. De aceea respingem observația, tratînd-o ca pe o iluzie. Exemplul, argumentează adepții teoriei coerenței, arată că observațiile nu au un statut privilegiat; atunci cînd vin în conflict cu celelalte cunoștințe ale subiectului, ele pot fi criticate și respinse ca orice altă propoziție.

Adepții teoriei coerenței nu susțin că opiniile și metodele acceptate astăzi sînt imune față de critici; ei admit, dimpotrivă, că orice element al cunoașterii umane poate fi revizuit — dar aceasta nu pentru că ar fi în contradicție cu datele cunoașterii imediate, cum considerau empiriștii și raționaliștii, ci pentru că nu concordă cu opinii acceptate și cu noile informații care au fost asimilate.

Respingînd statutul special al propozițiilor care descriu observații, unii adepți ai teoriei coerenței au conchis că nu putem separa cunoașterea empirică de cea încorporată în teoriile științifice. Ce observăm, spun ei, este determinat de opiniile teoretice acceptate; observațiile nu sînt în mod absolut certe, aceleași pentru orice om, oricînd și oriunde ar trăi el. Cînd cineva formulează observația: „A răsărit soarele“ și o admite ca adevărată, el presupune că e adevărată ipoteza specifică teoriei ptolemaice că soarele se rotește în jurul pămîntului; un adept al teoriei heliocentrice a lui Copernic va considera însă că acea observație nu e adevărată (pentru că, pentru el, ipoteza presupusă este falsă).

Cunoașterea științifică

Cunoașterea este un fenomen deosebit de complex. Ea reprezintă tipuri, modalități foarte deosebite, aflate în interacțiune. Se poate vorbi de o *cunoaștere filosofică*, a structurilor fundamentale ale realității; de o *cunoaștere artistică*, prin „imagini“, a lumii; de o alta încorporată în *miturile* esențiale ale umanității.

Societatea contemporană, caracterizată prin dezvoltarea fără precedent a științei, prin puternicul impact al acesteia asupra întregii vieți sociale, a impus atenției două tipuri de cunoaștere: *comună* și *științifică*. Cunoașterea comună s-a constituit în raport cu practicile cotidiene ale omului și, de-a lungul mileniilor, i-a asigurat inserarea eficace în mediul său natural și social. Ea cuprinde cunoștințe despre acest mediu, formulate în limbajul natural. Cunoștințele respective se caracterizează printr-o specializare, sistematizare și rigoare reduse, prin îmbinarea unor elemente cognitive cu altele efective sau valorizatoare.

Cunoașterea comună stă la baza celei științifice, pe care o alimentează continuu cu noi cunoștințe, noi sugestii și probleme. Cunoașterea științifică a apărut ca rezultat al unei specializări crescînde și al folosirii unor mijloace, tehnici și metode de cercetare de mare eficacitate. Ea are un caracter sistematic,

supunându-se unor exigențe experimentale puternice și evitând apelul la autoritatea și la convingerile personale ale subiectului.

Nivelurile fundamentale ale cunoașterii. Structura cunoașterii și evoluția ei în timp — așa cum apar ele, în principal, în știință — evidențiază existența a trei niveluri fundamentale ale acesteia: cunoașterea de *observație, empirică și teoretică.*

Cunoașterea de observație este formată din mulțimea propozițiilor despre starea și caracteristicile unor obiecte, procese sau evenimente individuale, accesibile prin intermediul simțurilor, precum și despre starea mentală, internă a subiectului. Constituirea ei presupune două elemente: în primul rînd, stimularea senzorială, care dă naștere în conștiința subiectului unor senzații (vizuale, auditive, olfactive etc.) și percepții. Senzațiile ne informează cu privire la trăsăturile simple, izolate ale obiectelor cunoașterii (culoare, înălțimea sunetului, gust, formă etc.); prin percepții avem imaginea sensibilă a unui obiect în individualitatea lui globală (avem percepția unui măr, a unui copac, a unui om etc.). Senzațiile și percepțiile sînt stări ale conștiinței, stări subiective, ele nu sînt accesibile decît posesorului lor. Pentru a putea fi comunicate și celorlalți oameni, pentru a deveni bunuri „publice“, ele trebuie să fie formulate într-un limbaj. Astfel, o propoziție ca: „Acum văd un măr auriu“ comunică o stare mentală a subiectului, faptul că el are percepția unui măr auriu.

Dar cu ajutorul limbajului pot fi transmise informații nu numai despre stările mentale ale subiectului, ci și despre caracteristicile, stările obiectelor materiale. Cînd cineva are percepția unui măr auriu, el poate exprima acest lucru sub forma unei constatări observaționale despre acel obiect, prin propoziția: „Acest măr este auriu“. Limbajul este așadar cel de-al doilea element care face posibilă cunoașterea observațională. Deoarece presupune „traducerea“ în limbaj a înregistrărilor senzoriale, observațiile subiectului încorporează experiența specifică acelei comunități umane, din care el face parte.

Cunoașterea empirică și cea teoretică aduc, față de cea observațională, elemente noi care fac posibilă o înțelegere mai complexă și mai adîncă a lumii. Aceste două nivele ale cunoașterii pot fi deosebite între ele după mai multe criterii. Cele mai importante sînt următoarele:

1) *Limbajul.* Cel utilizat la nivel empiric cuprinde termeni care desemnează obiecte, caracteristici sau stări observabile, de exemplu „măr“, „presiune“, „viteza mișcării“, „acid sulfuric“, „temperatură“ etc. Identificarea obiectelor, caracteristicilor sau stărilor pe care le desemnează acești termeni este posibilă apelîndu-se la proceduri observaționale sau experimentale simple. Limbajul teoretic cuprinde termeni, precum: „electron“, „lungime de undă a radiației electromagnetice“, „energie cinetică a moleculelor“, „genă“ etc. și, de asemenea, termeni ca: „punct material“, „gaz ideal“, „reproducție simplă“ etc.. Cele două categorii de termeni teoretici diferă între ele în sensul următor: pe de o parte, termenii desemnează obiecte, caracteristici sau stări care nu pot fi cunoscute observațional; dar în același timp, noi acceptăm că electronii sînt obiecte reale, că lungimea de undă este o proprietate pe care radiația electromagnetică o are realmente, că mărirea energiei cinetice este o stare reală a moleculelor etc. Pe de altă parte, punctul material, gazul ideal etc. nu sînt decît idealizări, care nu există în realitate. De exemplu, pentru a formula ideea de gaz ideal, a trebuit ca, printr-o activitate complexă a gîndirii, numită „idealizare“, să se prelungească anumite caracteristici ale gazelor reale spre o limită posibilă numai mintal. S-a admis,

astfel, că gazul ideal este format din molecule punctiforme, că între ele nu se exercită nici un fel de forțe, oricât de slabe, că ciocnirile dintre ele sînt perfect elastice etc.

2) *Legile*. Atît la nivelul empiric, cît și la cel teoretic se formulează *legi*. În cele empirice nu intervin decît termeni observaționali. De exemplu, toți termenii care apar în legea lui Boyle: „Produsul dintre presiunea și volumul unui gaz, la o temperatură constantă, este constant“ — „presiune“, „volum“, „temperatură“ — sînt observaționali. Același lucru se întîmplă și cu celelalte legi empirice, ca: „Toate metalele se dilată prin încălzire“, „Toate mamiferele nasc pui vii“ etc. Legile empirice se obțin prin generalizarea corelațiilor relativ constante, experimental, fiind apoi integrate în teoriile despre fenomenele pe care le descriu.

Formularea legilor teoretice solicită folosirea termenilor teoretici, care desemnează obiecte, caracteristici, stări care fie sînt inaccesibile observației, fie sînt numai ideale. Propoziții ca: „Spațiul se curbează în apropierea soarelui“, „Temperatura absolută a unui gaz este energia cinetică medie a moleculelor lui“ sau relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg exprimă legi teoretice. Ele se integrează în sisteme complexe — teoriile științifice. De aceea, semnificația lor în cunoaștere este strîns legată de cea a teoriilor științifice.

Între nivelurile empiric și teoretic ale cunoașterii există o conexiune foarte puternică. În primul rînd, trebuie menționat că granița dintre ceea ce este observabil și ceea ce e teoretic este vagă, în unele cazuri fiind greu de precizat dacă un termen este sau nu teoretic. În plus, locul unde e trasată ea depinde de dezvoltarea științei și a mijloacelor, metodelor, instrumentelor de observare. Astfel, termenul „acid sulfuric“ este empiric pentru un chimist, dar nu și pentru un profan. De asemenea, înțelesul termenilor observaționali poate să se schimbe în funcție de dezvoltarea științei, a teoriilor sale. Cînd astăzi se vorbește despre mărimea vitezei cu care se îndepărtează galaxiile de noi, înțelesul termenului „viteză“ e legat de o teorie (în care e conținută legea privind deplasarea spre roșu a spectrului galaxiilor) și nu de experiență, așa cum fusese originar.

În constituirea cunoașterii științifice, la nivelul empiric, un rol deosebit îl are *experimentul*. Utilizarea experimentelor are ca obiectiv descoperirea legilor ce guvernează un domeniu al realității, prin intervenția premeditată a omului în desfășurarea fenomenelor și proceselor. Apelînd la experiment, nu trebuie să așteptăm ca natura să ne ofere situații observabile, ci creăm astfel de situații. Experimentul poate fi atît o metodă de testare (de confirmare sau infirmare) a unei teorii sau ipoteze, cît și o sursă de elaborare a unei noi teorii. De exemplu, celebrul experiment al lui Michelson și Morley a urmărit testarea și a infirmat ipoteza că mișcarea pămîntului în eter poate fi detectată prin măsurarea vitezei luminii. Pe de altă parte, experimentele lui Pasteur au reprezentat o sursă a elaborării teoriei vaccinului.

Cunoașterea științifică este însă de neconceput fără avansarea unor *ipoteze* care să explice faptele empirice, să dezvăluie relațiile dintre ele, să depășească dificultățile teoriilor anterioare în explicarea noilor fapte descoperite. Ipotezele științifice formulate într-un domeniu de cercetare se corelează între ele, sînt unificate într-un corp coerent de cunoaștere: *teoria științifică*. Teoria reprezintă forma fundamentală a cunoașterii științifice contemporane.

Se pot deosebi două mari genuri de teorii: *logico-matematice* și *factuale*. Teoriile logico-matematice studiază structuri abstracte, a căror configurație este

independentă de datele particulare, de conținutul concret al experienței noastre. Teoriile factuale, elaborate în discipline, ca: fizica, biologia, chimia, științele omului, conțin cunoștințe despre obiectele, fenomenele, procesele ce caracterizează domenii particulare ale realității. Teoriile factuale din știința matură cuprind următoarele elemente:

a) nucleul conceptual al teoriei (legile și postulatele fundamentale, exprimate cu ajutorul aparatului ei logic și matematic):

*b) aplicațiile empirice ale teoriei.

De pildă, mecanica clasică a particulelor constă dintr-un ansamblu de postulate teoretice (legile lui Newton), precum și din aplicațiile teoriei la studierea diverselor sisteme mecanice, de exemplu a sistemului solar, a sistemului pământ-lună, a pendulelor, a mareelor, a căderii libere și pe un plan înclinat etc.

În cadrul activității de ansamblu a omului de știință, teoriile îndeplinesc mai multe funcții. Enumerarea lor, fie și sumară, ne permite o înțelegere mai complexă a statutului cognitiv al teoriilor.

1) *Funcția rezumativă și de unificare* a cunoașterii. Orice teorie condensează în câteva principii o informație foarte mare; mărturie stau multele consecințe care pot fi derivate din acele principii. Un exemplu concludent este iarăși mecanica newtoniană: din cele trei legi ale lui Newton poate fi derivată întreaga bogăție a legilor care descriu mișcarea planetelor (legile lui Kepler), căderea corpurilor (legile lui Galilei) etc. Concluzia la care a ajuns în această privință fizicianul nu-și găsește seamăn. Teoriile reușesc, de asemenea, să conecteze într-un ansamblu organic elemente anterior disparate; bunăoară teoria electromagnetismului a lui Maxwell a unificat cunoștințele despre lumină și despre electricitate.

Aceste performanțe ale teoriilor din știința matură sînt într-atît de izbitoare, încît unii filosofi proeminenți, de pildă E. Mach, au considerat că unica funcție a teoriilor este aceea de a cuprinde o mulțime potențială infinită de informații, de genul legilor, în câteva principii.

2) *Funcția predictivă*. O teorie rezumă legi și fapte stabilite în prealabil, dar ea nu se poate opri aici: pentru a fi acceptabilă, ea trebuie, totodată, să prezică alte legi și fapte. Cum se știe, succesul predictiv al mecanicii newtoniene a fost și mai spectaculos decît succesul ei rezumativ; capacitatea astronomului de a prezice, de pildă, că o eclipsă solară va avea loc după atîția ani, zile, minute și chiar secunde de aici înainte a impresionat profund pe mulți filosofi ai științei, care au văzut în predicție funcția cea mai importantă a teoriilor. „A cunoaște, înseamnă a prevedea“, spunea A. Comte, întemeietorul filosofiei pozitivistice.

Chiar dacă această funcție nu monopolizează semnificația cognitivă a teoriilor, ea are un rol deosebit în acceptarea acestora. Astfel, unul din faptele care au contribuit în mod hotărîtor la succesul teoriei relativității generalizate a lui Einstein a fost confirmarea predicției acesteia că razele de lumină se curbează în apropierea unor corpuri, precum stelele.

3) *Funcția explicativă*. Unei teorii i se cere să stabilească *de ce* un fapt despre care se știe că a avut loc a avut într-adevăr loc, *de ce* o lege despre care se știe că este valabilă într-un anumit domeniu de fapte este într-adevăr valabilă acolo. Bunăoară, Rutherford cunoștea următorul fapt: cînd se bombardează cu un fascicol de particule alfa o foiță subțire de metal, numai un număr mic de particule sînt puternic deviate, cele mai multe trec însă ca și nestingherite prin foița de metal. De ce se întîmplă așa? — adică: cum se *explică* acest lucru?

Rutherford a introdus atunci o ipoteză teoretică: atomul, arăta el, posedă un nucleu tare, care ocupă însă o porțiune foarte mică în volumul lui total. Cu aceasta se explică faptul cunoscut, se dovedește de ce lucrurile se întâmplă așa cum se știe că se întâmplă.

4) *Funcția referențială*. Teoriile științifice ne oferă, de asemenea, o imagine asupra unui domeniu al realității.

Problematika adevărului

Problema filosofică centrală a gnoseologiei este aceea a valorii cunoașterii, a locului ei în ansamblul activităților și valorilor umane fundamentale. A cunoaște, a dobândi *adevărul* reprezintă o caracteristică definitorie a modului uman de a ființa. „Ce este adevărul?” — această întrebare, pusă de Pilat din Pont lui Hristos, fascinează tot atât de mult și astăzi.

Conceptul de adevăr. Istoria reflecției asupra conceptului de adevăr se originează în opera lui Platon și Aristotel. Preluând ideile maestrului său, Aristotel a elaborat o concepție complexă asupra adevărului, sintetizată în următoarele cuvinte: „A enunța că ceea ce este nu este sau că ceea ce nu este este constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată este aceea prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este”. Este cuprins aici miezul *teoriei adevărului-corespondență*; alături de această teorie, în decursul secolelor au fost formulate încă două puncte de vedere semnificative asupra adevărului: *teoria coerenței* și *teoria pragmatistă*.

Abordarea cunoașterii prin prisma teoriei coerenței conduce la o înțelegere specifică a conceptului de adevăr. Conform acestei teorii, a spune că o propoziție este adevărată înseamnă a spune că este în concordanță cu toate celelalte propoziții acceptate. Astfel, în matematică testul acceptabilității și deci al adevărului unei propoziții este posibilitatea de a o deduce din alte propoziții — în ultimă instanță, din axiomele respectivei teorii matematice. Dar criteriul coerenței se aplică, după adepții acestei abordări, nu numai cunoștințelor a priori, ci și celorlalte. Astfel, astăzi nimeni nu poate compara propoziția: „Lupta de la Călugăreni a avut loc în anul 1595” decît cu alte enunțuri, precum cele cuprinse în documentele timpului, în cărțile de istorie etc. Se poate proceda în același fel chiar și cu propoziții ca „Acest măr este aurju”, pentru care în mod obișnuit considerăm că nu este o altă cale de a-i determina adevărul decît corespondența cu faptele. Într-adevăr, pentru a spune că această propoziție e adevărată, trebuie să presupunem că avem percepția unui măr aurju; dar, pentru ca o percepție oarecare să fie percepția unui măr de o anumită culoare, este necesar ca subiectul cunoscător să apeleze la multe din cunoștințele sale anterioare despre culori, despre fructe. Percepția presupune deci capacitatea subiectului de a identifica ceea ce vede ca măr de culoare aurie — și, deci, o sumă întregă de alte cunoștințe, formulate în alte propoziții. Exemplele date ar arăta, potrivit teoriei pe care o discutăm, următorul lucru: coerența nu este numai un criteriu al adevărului, ci chiar caracteristica definitorie a acestuia. Ceva e adevărat atunci și numai atunci cînd concordă cu alte propoziții, *nu* cu faptele.

Încercarea de a înțelege conceptul de adevăr prin prisma teoriei coerenței întîmpină însă o serie de dificultăți. Într-adevăr, chiar dacă elementele unei mulțimi de propoziții sînt toate coerente între ele, nu e obligatoriu ca ele să fie

adevărate, așa cum ar decurge din teoria coerenței. Opiniile și convingerile unui om superstițios, care admite, de pildă, propoziții ca: „Am văzut un strigoi“ pot, desigur, să fie coerente între ele; coerente sînt însă și propozițiile pe care le acceptă, de exemplu, un fizician teoretician astăzi. Dar ceea ce face ca primul să se înșele, iar al doilea să fie pe calea adevărului nu e coerența, ci concordanța cu ceea ce există realmente.

Susținătorii teoriei pragmatiste a adevărului (Ch. Peirce, W. James, J. Dewey) au pornit de la punctul de vedere că funcția gîndirii este aceea de a forma idei care să se dovedească utile în activitatea practică. Numai activitatea practică furnizează un criteriu pentru a stabili că unele propoziții sînt adevărate, iar altele false. Astfel, în știință adevărul unei idei este determinat de verificarea, confirmarea experimentală. Dacă, folosind o idee științifică, am produs o anumită stare de lucruri dorită, atunci acea idee este adevărată. De aici decurge și o anumită imagine asupra naturii și obiectivelor științei: potrivit pragmatistilor, aceasta nu caută să ofere o imagine a realității, ci strategii de acțiune în vederea rezolvării problemelor puse în fața cercetătorilor. A spune că o idee este adevărată nu înseamnă a spune că ea corespunde faptelor, ci altceva: că ea s-a dovedit fructuoasă, funcțională, utilă în găsirea unor soluții acceptabile la problemele și nevoile practice. Aplicînd același criteriu al utilității practice, James considera că sînt adevărate orice idei, din știință și chiar din afara acesteia, care aduc oamenilor foloase vitale. Astfel, scria el, dacă noțiunea de Dumnezeu „funcționează“ satisfăcător ea este utilă oamenilor, este adevărată.

Teoria pragmatistă a adevărului conduce la numeroase dificultăți. Astfel, criteriul unității este ambiguu, pentru că o idee poate fi utilă într-un sens, dar dăunătoare în altele. De asemenea, pragmatistii refuză cunoașterii capacitatea și menirea de a ne furniza o imagine adecvată a lumii, văzînd în ea un simplu instrument de satisfacere a nevoilor. În plus, se confundă adevărul cu verificarea sau confirmarea; dar cele două concepte sînt diferite: o propoziție este adevărată și înainte de a fi confirmată, deci de a fi cunoscută ca adevărată. Mai mult, definiția pragmatistă a adevărului duce la abandonarea legii logice a terțului exclus, după care orice propoziție este sau adevărată, sau falsă; într-adevăr, potrivit pragmatistilor am avea: orice propoziție este sau confirmată, sau infirmată — ceea ce este evident greșit. Astfel, propoziția: „În ziua de 1 ianuarie 1500 a plouat la București“ nu e nici confirmată, nici infirmată, deși desigur că ea este fie adevărată, fie falsă. Dar chiar și în știință există astfel de situații. De exemplu, despre ipoteza lui Fermat — după care oricare ar fi numerele naturale x , y , z , pentru orice număr natural $n \geq 3$ nu este adevărat că $x^n + y^n = z^n$ — nu se cunoaște nici că e adevărată, nici că e falsă.

Teoria adevărului-corespondență a reprezentat o dominantă a gîndirii filosofice de-a lungul veacurilor. Cu rădăcini în antichitatea greacă, ea a fost dezvoltată de filosofii scolastici din evul mediu, care au formulat celebra definiție: *verum est adequatio rei et intellectus* (adevărul este adecvarea dintre lucruri și intelect), în epoca modernă ea devenind o componentă esențială a filosofiei realiste. De exemplu, propoziția „Zăpada este albă“ e adevărată dacă faptele reale sînt exact așa cum le descrie propoziția, deci dacă realmente zăpada are proprietatea că este albă.

Cine sînt „purtătorii adevărului?“ Unii filosofi, de exemplu pragmatistii, au considerat că adevărate sau false sînt ideile (ideea de măr, de atom, de Dumnezeu

etc.). Cei mai mulți au subliniat însă că nu putem spune că o idee este adevărată; ea are sau nu referință, adică corespondent în realitate; dar adevărate sau false sînt numai afirmațiile sau negațiile pe care le facem despre aceste idei („Mărul este auriu“, „Atomul este indivizibil“, „Homer nu a existat“ etc.).

Criteriile adevărului. În mod obișnuit, noi considerăm că, dacă producem o definiție a unui concept, prin aceasta am rezolvat și o altă problemă: aceea de a indica unele criterii cu ajutorul cărora putem spune dacă unui obiect oarecare i se aplică sau nu acel concept. Bunăoară, o dată ce am definit mamiferul ca un animal care naște pui vii și îi hrănește cu lapte, noi sîntem de acord că putem folosi proprietățile „a naște pui vii“ și „a-i hrăni cu lapte“ pentru a afla dacă un animal oarecare — un lup sau un papagal — este sau nu un mamifer. Aceste proprietăți, cuprinse în *definiția* mamiferului, pot fi folosite drept *criterii* pentru a decide dacă un animal oarecare este un mamifer.

Cu aceasta, să ne întoarcem la conceptul de adevăr. Prin analogie cu exemplul de mai sus, se poate considera că, o dată cu definiția adevărului, s-au indicat și criteriile acestuia. Dacă adevărul este definit drept coerență ori utilitate, atunci coerența sau utilitatea vor servi și în calitate de criterii ale adevărului. Unii filosofi au sugerat însă că analogia nu e corectă, pentru că, dacă într-adevăr coerența ori utilitatea pot fi considerate nu numai ca proprietăți definitorii, ci și criterii după care putem determina că o opinie oarecare a noastră este adevărată sau nu, corespondența nu poate servi decît ca proprietate definitorie a adevărului, nu însă și drept criteriu al acestuia. Afirmăm, de pildă, că o propoziție e adevărată, dacă ea corespunde stării de fapt, dar prin aceasta nu am indicat încă un mod de a determina dacă această situație are loc. În acest scop, e nevoie să invocăm criterii ale adevărului, alături de proprietatea lui definitorie. Așadar, susțin acești filosofi, trebuie să deosebim clar între două probleme: 1) în ce constă adevărul, care este definiția sau natura lui? și 2) care sînt criteriile adevărului?

Pentru a determina care este criteriul sau care sînt criteriile adevărului, e nevoie să se investigheze diferite genuri de cunoștințe pe care le avem și să se vadă pe ce motive sîntem convinși că acestea sînt adevărate. Astfel: cum testăm adevărul propozițiilor care descriu experiența noastră senzorială? Dar propozițiile științei factuale? Dar cele ale logicii și matematicii?

În acest dip urmă caz, coerența logică între diversele cunoștințe este, desigur, cel mai important criteriu. În matematici, diferitele propoziții sînt atît de strîns legate între ele, încît cu greu putem respinge una dintre ele fără a contrazice multe altele; nu vom putea admite că $2 + 2 = 5$ fără a trebui să contrazicem aproape oricare alt enunț aritmetic. Desigur, cunoașterea noastră nu este un întreg coerent în cel mai înalt grad; coerența completă nu e o stare de fapt, ci mai degrabă un ideal. Multe din propozițiile pe care le acceptăm sînt logic nelegate între ele, deși compatibile — bunăoară, propozițiile: „București este capitala României“ și „Acest măr este auriu“. Această situație caracterizează nu numai experiența comună, ci și matematica. Se știe că postulatul paralelelor lui Euclid nu este legat logic de celelalte axiome și postulate ale lui Euclid și că putem avea o geometrie coerentă fie dacă acceptăm acel postulat, fie dacă acceptăm o propoziție care îl contrazice.

În ce privește cunoștințele pe care ni le furnizează experiența comună, criteriul hotărâtor al acceptării lor ca adevărate este concordanța cu datele empirice pe care le furnizează această experiență. A arăta că o cunoștință e adevărată, înseamnă a arăta că ea nu intră în contradicție cu aceste date empirice. Dar, de multe ori, și aici este nevoie să se facă apel la cunoștințe cu un conținut teoretic ridicat. Astfel, este nevoie să apelăm la un test de coerență pentru a deosebi între o iluzie și o percepție veritabilă, multe dintre percepțiile noastre sînt respinse fără nici o ezitare numai pentru că ele nu se încadrează într-un sistem coerent. Acesta este, bunăoară, cazul viselor. De ce nu credem în ceea ce am visat o dată ce ne trezim? Pentru că nu avem coerența cu ceea ce cunoaștem în starea de veghe. Dacă visez că mă aflu la mii de kilometri depărtare de locul unde eram cînd am adormit, totuși, cînd mă trezesc, resping ideea unei atare călătorii, întrucît nu știu să existe mijloace de locomoție care să mă fi transportat în acele ținuturi.

În ce privește știința, criteriul principal al acceptării propozițiilor acesteia este acela al concordanței cu datele observațiilor. Totuși, cu greu s-ar putea spune că propozițiile științei sînt admise numai pe temeiul observațiilor; și aici coerența cu principii sau ipoteze teoretice joacă un rol foarte important. Un exemplu celebru este cel al opozițiilor lui Galilei referitor la afirmația acestuia de a fi descoperit că Jupiter are sateliți. Cînd ei au negat această afirmație, Galilei le-a solicitat să privească prin telescopul pe care îl inventase și să vadă ei înșiși sateliții. Replica opozițiilor a fost însă că erau convinși că nu există acele corpuri cerești și că nici nu vor privi prin telescop, fiindcă, de-ar fi fost să procedeze astfel, nimic nu le-ar fi garantat că un geniu rău nu i-ar fi făcut să creadă că văd acei sateliți, deci realmente aceștia nu există. Desigur, această obiecție ne pare astăzi ridicolă, dar ea exprimă ceva foarte serios: oponenții lui Galilei negau afirmația acestuia pentru că ea nu era coerentă cu convingerile lor (după care, Pămîntul aflîndu-se în centrul universului, nu era posibil ca un corp ceresc să fie satelit al unui alt corp ceresc); în plus, obiecția lor este similară celei prin care tratăm ca simple iluzii obiectele sau întîmplările pe care le visăm. În sfîrșit, în știință se întîlnește de multe ori o strategie asemănătoare: oamenii de știință continuă să creadă într-o teorie, deși unele observații se dovedesc incompatibile cu ea. De pildă, teoria lui Ptolemeu: pe baza observațiilor cotidiene, ea este acceptabilă — iar cea a lui Copernic apare, dimpotrivă, ca incompatibilă cu acestea; căci noi vedem, desigur, că soarele răsare și apune, așa cum afirmă și teoria lui Ptolemeu. Totuși, experiențe mai complexe, observații atente privitoare la mișcarea astrelor se dovedesc conforme teoriei lui Copernic, iar cea a lui Ptolemeu întîmpină dificultăți în a da seamă de ele. Prin aceasta, teoria lui Ptolemeu nu e însă respinsă: de fiecare dată cînd se ivea o experiență pe care teoria nu o putea domestici, susținătorii ei adăugau cîte o nouă ipoteză — o ipoteză *ad hoc* — compatibilă cu teoria și menită să rezolve dificultatea. În încercarea de a face față noilor observații, teoria lui Ptolemeu devenise însă tot mai complicată, tot mai greu de utilizat și, tot mai mult, implauzibilă. Exemplul sugerează că *în cunoaștere e nevoie să se apeleze la mai multe criterii* al căror rol este mai mult sau mai puțin important, în funcție de genul cunoștințelor pe care le avem în vedere. Coerența ori utilitatea sînt criterii folositoare în testarea adevărului unei propoziții sau al unui corp de propoziții.

Modul *al zecelea* de suspendare a judecății* care este mai cu seamă de pus în legătură cu morala este întemeiat pe regulile de viață, pe obiceiuri, legi, credințe legendare și presupuneri dogmatice. O regulă de conduită este alegerea unui fel de viață sau a unei acțiuni izolate pe care o face un individ sau un grup de oameni, bunăoară felul de viață ales de către Diogene sau pe care-l preferau laconii. Legea este o convenție scrisă între cetățenii unui stat; și dacă această convenție este călcată de cineva, acest om este pedepsit. Deprinderea sau obiceiul (nu este deosebire între aceste două cuvinte) este acceptarea în comun de către mulți oameni a unui lucru; nesocotind lucrul acesta, cineva nu este pedepsit (...). Credința în mituri este acceptarea unor lucruri neîmplinite și plătuite cum sînt printre altele miturile privitoare la Cronos. Acestea sînt crezute de mulți ca fiind adevărate. (...) Noi opunem fiecare din acestea, o dată lui însuși, altă dată fiecăruia din celelalte lucruri. Spre exemplu, opunem un obicei altui obicei în modul următor: unii dintre etiopieni tatuează copiii mici, pe cînd noi grecii nu facem acest lucru. Perșii socotesc că este cuviincios să facă uz de haine pestriț colorate și ajungînd la picioare, pe cită vreme noi, grecii, socotim acest lucru necuviincios. (...) O lege se opune altei legi în felul următor: la romani acela care a renunțat la averea părintească nu plătește datoriile părintelui, la rodieni însă plătește în orice caz. La locuitorii din Taurida scitică străinii erau sacrificați zeiței Artemis, dar la noi, la greci, este interzis de a omori un om într-o incintă sacră. Un fel de viață se opune altuia, atunci cînd opunem felul de viață al lui Diogene celui al lui Aristip sau cînd opunem felul de viață al spartanilor celui al italicilor. Opunem o credință mistică alteia, cum ar fi atunci cînd într-o povestire «afirmăm» că Zeus este reprezentat în unele mituri ca tatăl oamenilor și al zeilor, iar în altă parte se spune că (*Iliada* XIV 201):

„Okeanos este obîrșia zeilor, Tethys născătoarea lor“.

Și noi opunem concepțiile dogmatice unele altora, cînd pretindem că unii filosofi declară că există un singur element, alții că elementele sînt infinite la număr, că — apoi — unii susțin că sufletul e muritor, alții afirmă nemurirea lui, unii afirmă că lucrurile de pe pămînt sînt cîrmuite de pronia zeiască, alții că întîmplările se desfășoară fără nici o providență. (...) Datina se opune credinței în mituri, cum ar fi atunci cînd miturile povestesc că Cronos își înghițea copiii, în vreme ce la noi e obiceiul ca părinții să aibă grijă de copii. Mai întîlnim la noi și deprinderea de a venera pe zei ca fiind buni și neatînși de rele, pe cînd poezii ni-i înfățișează ca puțînd să îndure răni și pizmuindu-se între ei. Deprinderea se opune concepției dogmatice, cum este cea împrejurare cînd, la noi, se obișnuiește a se cere de la zei bunuri, în vreme ce *Epicur spune că divinitatea nu ia aminte la noi*. Și pe cînd *Aristip consideră un lucru indiferent faptul de a te îmbrăca în straie femeiești*, noi socotim că acest lucru este rușinos. Opunem regula de conduită legii, atunci cînd, deși s-a statornicit o lege care împiedică să lovești un bărbat liber și de neam ales, pancratiștii¹ se lovesc între ei din cauza normei de conduită pe care ei o urmează. Iar cînd legea interzice omuciderea, gladiatorii se omoară unii pe alții pentru același motiv. Opunem credințele legendare normei de conduită, cînd pretindem că pe de o parte miturile cu privire la Omphale spun că Heracles (*Odiseea* X v. 423):

„dărăcea lina și îndura sclavia“...

și acestea el le făcea într-o formă moderată, cum ar fi făcut-o un altul, deoarece regula după care Heracles își orînduise viața era o atitudine plină de noblețe. Opunem norma de conduită concepției dogmatice, bunăoară cînd atleții rivnesc gloria ca pe un bun și pentru acest lucru acceptă un fel de viață plin de caznă, dar în schimb mulți dintre filosofi afirmă în chip dogmatic cum că gloria este un lucru de nimic.

Am fi putut da multe alte exemple cu privire la fiecare din opunerile de care am vorbit. Numai că, din moment ce s-a dovedit că o așa de mare nepotrivire a lucrurilor rezultă din acest mod de îndoaială nu vom mai afirma ce fel este lucrul exterior în realitatea naturii sale, ci numai ce fel pare a fi în

* E vorba de cele zece argumente prin care „scepticii cei vechi“ din secolul al V-lea înainte de Hristos urmăreau să dovedească necesitatea suspendării judecății.

¹ Atleji care aveau de înfruntat proba care reunea trînta (πλάσμα) cu boxul (πύγμα).

raport cu o anumită normă de conduită sau în raport cu această lege dată sau cu acest obicei dat și fiecare din celelalte lucruri. Așadar, din pricina modului acesta, este necesar să ne suspendăm judecata despre natura adevărată a lucrurilor care se află în afară de noi. (*Sextus Empiricus, Schițe pyrrhoniene*, cartea I).

Observasem de mult că în ceea ce privește moravurile, este nevoie uneori să urmăim păreri pe care le știm foarte nesigure, ca și cum ar fi neîndoielnice, lucru care s-a spus și mai sus; dar, fiindcă atunci doream să mă îndeletnicesc numai cu căutarea adevărului, am socotit că trebuie să fac tocmai contrariul, adică să resping ca absolut fals tot ceea ce puteam să-mi închipui că ar cuprinde cea mai mică îndoială pentru a vedea dacă nu va rămâne după aceea în convingerea mea ceva care să fie cu totul neîndoielnic. Astfel dat fiind că simțurile ne înșală câteodată, am vrut să cred că nici un lucru nu este așa cum ne fac ele să ni-l închipuim; și pentru că există oameni care, chiar atunci când raționează asupra celor mai simple chestiuni de geometrie, se înșală și fac aici paralogisme¹, gândindu-mă că eram supus greșelii la fel cu oricare altul, am respins ca fiind false toate argumentele pe care le luasem mai înainte drept demonstrații; și, în sfârșit, având în vedere că exact aceleași gânduri pe care le avem în stare de veghe ne pot veni și când dormim, fără ca vreunul să fie, în acest caz adevărat, am hotărât să presupunem că toate lucrurile care îmi veniseră vreodată în minte nu erau mai adevărate decît iluziile din visurile mele. Dar îndată după aceea, mi-am dat seama că, în timp ce voiam să gîndesc că totul este fals, trebuia neapărat ca eu, cel care gîndesc aceasta, să fiu ceva; și, observînd că acest adevăr: *gîndesc, deci exist* era atît de puternic și de cert încît toate presupunerile cele mai extravagante ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am socotit că pot să-l iau fără nici o șovăire, drept primul principiu al filosofiei pe care o căutam.

Apoi, cercetînd cu luare aminte ceea ce eram eu și văzînd că puteam să presupun că nu aș avea corp și că nu ar exista nici lume și nici loc în care să mă aflu, dar că nu-mi puteam închipui că nu aș fi, ci, dimpotrivă, chiar din faptul că aveam de gînd să mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri urma în mod foarte evident și foarte cert că exist; în timp ce, dacă numai aș fi încetat să gîndesc, chiar dacă toate celelalte pe care le imaginam ar fi fost adevărate, nu aveam nici un motiv să cred că aș exista: un înțeles din aceasta că sînt o substanță a cărei întregă esență sau natură nu este decît de a gîndi și cere, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material; astfel încît, acest eu adică sufletul datorită căruia sînt ceea ce sînt este cu totul deosebit de trup, și chiar este mai ușor de cunoscut decît acesta, și măcar dacă acesta nu ar exista sufletul tot nu ar înceta să fie ceea ce este.

După aceea, am analizat ceea ce se cere, în general, unei propoziții, pentru a fi adevărată și certă; efeci, deoarece tocmai găsisem una pe care o știam astfel, m-am gîndit că trebuie să știu și în ce constă această certitudine. Și băgînd de seamă că, în această propoziție: *gîndesc, deci exist*, nu este nimic care să mă asigure că spun adevărul, decît doar că vîd foarte limpede că, pentru a gîndi, trebuie să exist, am socotit că pot să iau drept regulă generală că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sînt foarte adevărate, numai că există o oarecare dificultate în a ne da bine seama care sînt cele pe care le concepem distinct. (*R. Descartes, Discurs asupra metodei*, partea a IV-a).

§2. *Toate ideile vin pe calea senzației sau a reflecției.* Să presupunem, deci, că mintea, este oarecum ca și o coală albă de hîrtie, pe care nu stă scris nimic, că e lipsită de orice idee; cum ajunge ea să fie înzestrată? De unde dobîndește ea această nemăsurată mulțime de idei pe care imaginația fără odihnă și fără margini a omului i-o înfățișează într-o diversitate aproape nesfîrșită? De unde are ea toate elementele rațiunii și ale cunoașterii? La aceasta eu răspund într-un cuvînt: din experiență. Pe aceasta se sprijină toată cunoașterea noastră și din aceasta provine din cele din urmă ea însăși. Observația noastră, îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minții noastre, pe care le percepem și asupra cărora reflectăm este ceea ce procură intelectului toate elementele gîndirii. Acestea două sînt izvoarele cunoașterii, de unde se nasc toate ideile pe care le avem sau pe care le putem avea în chip natural.

§3. *Obiectul senzației este primul izvor al ideilor.* Mai întîi simțurile noastre venind în atingere cu anumite obiecte sensibile introduc în minte diferite percepții, potrivit felurilor căi pe care acele obiecte lucrează asupra simțului; în acest fel ajungem la aceste idei pe care le avem despre galben, alb, cald, rece, moale, dur, amar, dulce și toate acelea pe care le numim calități sensibile, despre care, atunci cînd eu spun că simțurile le introduc în minte, înțeleg că aduc în minte de la obiectele externe ceea ce produce acolo acele percepții. Acest izvor al celor mai multe dintre ideile pe care le avem, care depinde în întregime de simțuri și comunică prin ele cu intelectul, eu îl numesc „senzație“.

¹ Paralogismele sînt raționamente greșite fără intenție — n.ed.

§4. *Procesele minții noastre alcătuiesc celălalt izvor al ideilor.* În al doilea rînd celălalt izvor din care experiența alimentează intelectul cu idei este perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minți, cînd ea se îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobîndit, proces care, atunci cînd sufletul ajunge să reflecteze asupra lor și să le examineze, dau intelectului, o altă categorie de idei pe care nu le-ar fi putut dobîndi numai de la lucrurile din afară; asemenea idei sînt percepția, gîndirea, îndoiala, credința, raționamentul, actul de cunoaștere, actul de voință și toate acțiunile felurite ale propriei noastre minți, de la care noi, fiind conștienți de ele și observîndu-le noi înșine, primim în intelect idei tot așa de distincte ca și ideile pe care le primim de la corpurile care ne impresionează simțurile. Fiecare om are în el însuși în întregime acest izvor de idei și cu toate că acesta nu este un simț, întrucît nu are de-a face întru nimic cu obiectele exterioare, totuși se aseamănă foarte mult și ar putea fi numit destul de propriu „simț intern”. Dar cum eu numesc „Senzație” celălalt izvor, pe acesta îl numesc „reflecție”, deoarece ideile pe care le procură acest izvor sînt numai acelea pe care mintea le dobîndește reflectînd asupra propriilor ei procese. (...)

§9. *Calități primare.* Calitățile, așa cum le-am aflat la corpurile, sînt de două feluri. În primul rînd, acelea cu totul inseparabile de corp, în orice stare ar fi ele, așa încît corpul le păstrează în mod constant, orice modificări și schimbări ar suferi și orice forță s-ar exercita asupra lui, acelea pe care simțurile le descoperă în fiecare particulă de materie suficient de mare pentru a putea fi percepută și pe care mintea le privește ca inseparabile de orice particulă de materie, chiar dacă aceasta este prea mică pentru a se putea face percepută ea singură de simțurile noastre. De pildă, luați un bob de griu și împărțiți-l în două; fiecare parte are încă soliditate, întindere, formă și mobilitate; rupeți-l din nou, el își menține încă aceleași calități și dacă îl împărțiți mai departe pînă cînd părțile devin imperceptibile fiecare din ele trebuie să-și mențină mereu toate aceste calități (...) Pe acestea eu le numesc *calități originare, sau primare* ale corpului, pe care cred că le putem observa producînd, în noi idei simple, adică soliditate, întindere, formă, mișcare sau stare de repaos și numărul.

§10. *Calități secundare.* În al doilea rînd avem acele calități care, la drept vorbind nu sînt nimic în obiectele înseși decît puterile pe care le au obiectele de a produce în noi diferite senzații cu ajutorul calităților lor primare, adică prin mărimea, forma, structura și mișcarea părților lor imperceptibile cum sînt culorile, sunetele, gusturile etc., calități pe care eu le numesc *secundare* (J. Locke, *Eseu asupra intelectului omeneșc*, Cartea II, cap. I, 2—4; cap. VIII 9—10).

Matematica, din timpurile cele mai îndepărtate pînă la care se întinde istoria rațiunii omenești, a mers, la admirabilul popor grec, pe drumul sigur al științei. Dar nu trebuie să credem că ei i-a fost atît de ușor ca logicii, unde rațiunea are a face numai cu sine însăși, să găsească acea cale regală sau mai curînd să și-o croiască ea însăși; ci mai curînd cred că (cu seamă la egipteni) a dibuit multă vreme și că această schimbare trebuie atribuită unei *revoluții* pe care a înfăptuit-o fericita idee a unui singur om într-o încercare de unde pornind calea care trebuie urmată nu mai putea fi greșită și mersul sigur al unei științe era deschis și trasat pentru toate timpurile și spre distanțe infinite. Istoria acestei revoluții a modului de gîndire care a fost mult mai importantă decît descoperirea drumului în jurul renumitului Cap, și a fericitului care a înfăptuit-o, nu ne-au fost păstrate. Totuși, legenda pe care ne-o transmite Diogene Laerțiu, care dă numele pretinsului inventator al celor mai mici elemente ale demonstrațiilor geometrice și care, după părerea generală, nici nu au măcar nevoie de demonstrație, dovedește că amintirea schimbării care a fost efectuată prin întiul pas spre descoperirea acestui drum nou trebuie să li se fi părut matematicienilor extraordinar de importantă și prin aceasta a devenit de neuitat. Primul care a demonstrat *triunghiul isoscel* (fie că s-a numit *Thales* sau altfel) a avut o revelație; căci el a găsit că nu trebuie să urmărească cu atenție ceea ce vedea în figură sau chiar simplul concept al ei și să învețe așa-zicînd din acestea proprietățile ei, ci că trebuie s-o producă prin ceea ce el însuși gîndea și reprezenta în ea a priori prin concepte (prin construcție), și că, pentru a ști sigur ceva a priori, el nu trebuie să atribuie lucrului decît ceea ce rezultă în mod necesar din ceea ce a pus el însuși în lucru, în conformitate cu conceptul său.

Fizicii i-a venit mult mai greu să găsească marele drum al științei: căci abia a trecut un secol și jumătate, de cînd propunerea ingeniosului *Bacon de Verulam* în parte a provocat această descoperire, în parte, fiindcă i se dăduse de urmă, a stimulat-o, care și ea poate fi explicată tot printr-o revoluție subită a modului de gîndire. Nu vreau să consider aici fizica decît întrucît e întemeiată pe principii *empirice*.

Cînd *Galilei* lăsă sferile sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuși sau cînd *Toricelli* lăsă aerul să susțină o greutate pe care el și-o gîndi mai dinainte egală cu o coloană de apă cunoscută lui, sau cînd, mai tîrziu, *Stahl* transformă metalele în var și varul iarăși

În metal, sustrăgându-le și restituindu-le ceva*, toți fizicienii începură să vadă clar. Ei înțeleseră că rațiunea nu sesizează decât ceea ce ea însăși produce după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăților ei după legi imuabile și să constrângă natura a-i răspunde la întrebările ei, iar, nu să se lase dusă așa-zicînd de nas de către ea; căci altfel, observații întîmplătoare care nu sînt făcute după un plan schițat de mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară pe care rațiunea o caută și de care are nevoie. Rațiunea trebuie să se apropie de natură ținînd într-o mîna principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobîndi valoare de legi și în cealaltă mîna experimental, pe care și l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de școlar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exercițiul funcțiunii care constrînge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune. Și astfel și fizica datorește atît de avantajoasă revoluție a modului ei de gîndire exclusiv ideii că ea trebuie să caute în natură (nu să-i atribuie prin imaginație) în conformitate cu ceea ce trebuie să învețe de la ea și despre care ea n-ar ști nimic prin ea însăși. Numai în chipul acesta fizica a fost adusă pe drumul sigur al unei științe, după ce timp de atîtea secole nu fusese altceva decît o simplă dibuire. (...)

Ar trebui să cred că exemplele matematicii și fizicii care, printr-o revoluție subită au devenit ceea ce sînt acum, ar fi destul de remarcabile pentru a reflecta asupra caracterului esențial al schimbării modului de gîndire care le-a fost atît de avantajos și de a le imita, cel puțin ca încercare în măsura pe care o permite analogia lor, ca cunoașteri raționale cu metafizica. Pînă acum se admitea că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar în această ipoteză toate încercările de a stabili ceva despre ele a priori cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoașterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuși mai bine în problemele metafizice, presupunînd că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră, ceea ce concordă și mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoașteri a lor a priori, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece același lucru ca și cu prima idee a lui C o p e r n i c, care, văzînd că explicarea mișcărilor cerești nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învîrte în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n-ar reuși mai bine lăsînd spectatorul să se învîrte, iar stelele dimpotrivă să stea pe loc. În metafizică se poate face o încercare asemănătoare în ce privește *intuiția* lucrurilor. Dacă intuiția ar trebui să se orienteze după însușirea obiectelor, nu înțeleg cum am putea ști ceva a priori despre ea; dar dacă obiectul (ca obiect al simțurilor) se orientează după natura facultății noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate. Dar fiindcă nu mă pot opri la aceste intuiții, dacă sînt menite să devină cunoașteri, ci trebuie să le raportez ca reprezentări la ceva ca obiect și să determin pe acesta prin ele, atunci eu pot admite: sau că *conceptele*, cu ajutorul cărora realizez această determinare, se orientează după obiect și atunci mă aflu din nou în aceeași dificultate cu privire la modul, cum aș putea ști ceva a priori, sau că obiectele ori, ceea ce este același lucru, *experiența*, numai în care ele (ca obicete date) sînt cunoscute, se orientează după aceste concepte, atunci văd imediat o ieșire mai ușoară; fiindcă experiența însăși este un mod de cunoaștere care reclamă intelect, a cărui regulă trebuie s-o presupun în minte înainte ca lucrurile să-mi fie date, prin urmare a priori; această regulă se exprimă în concepte a priori, după care toate obiectele experienței trebuie să se orienteze în mod necesar și cu care ele trebuie să concorde. În ce privește obiectele intrucît pot fi numai gîndite și anume în mod necesar prin rațiune, care însă (cel puțin așa cum le gîndește rațiunea) nu pot fi date în experiență, atunci străduințele de a le gîndi (căci trebuie totuși să poată fi gîndite vor oferi apoi o minunată piatră de încercare pentru ceea ce noi considerăm ca metodă schimbată a modului de gîndire, anume că noi cunoaștem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înșine punem în ele. (...))

Cunoașterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simțirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaște un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintîi ne este *dat* un obiect, prin cel de-al doilea el este *gîndit* în relație cu acea reprezentare (ca simplă determinare a simțirii). Intuiția și conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoașteri, astfel că nici conceptele fără o intuiție care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte nu pot da o cunoaștere. Ambele sînt sau pure sau empirice. *Empirice*, cînd în ele e cuprinsă senzația, care presupune prezența reală a obiectului; iar *pure*, cînd în reprezentare nu este amestecată nici o senzație. Senzația poate fi numită materia cunoașterii sensibile. Prin urmare, intuiția pură conține numai forma sub care ceva este intuit,

* Nu urmez aici precis cursul istoriei metodei experimentale, ale cărei prime începuturi nici nu sînt de altfel bine cunoscute.

iar conceptul pur, numai forma gândirii unui obiect în genere. Numai intuițiile sau conceptele pure sînt posibile a priori, cele empirice nu sînt posibile decît a posteriori.

Dacă numim *sensibilitate* receptivitatea simțirii noastre de a primi reprezentări, întrucît este afectată într-un mod oarecare, atunci, dimpotrivă, trebuie să numim *intelect* capacitatea de a produce noi înșine reprezentări sau *spontaneitatea* cunoașterii. Natura noastră este astfel făcută că *intuiția* nu poate fi niciodată altfel decît *sensibilă*, adică ea nu conține decît modul cum sîntem afectați de obiecte. Din contră, capacitatea de a *gîndi* obiectul intuiției sensibile este *intelectul*. Nici una din aceste două proprietăți nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi niciunul gîndit. Idei (*Gedanken*) fără conținut sînt goale, intuiții fără concepte sînt oarbe. De aceea este deopotrivă de necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum și de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-și pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui iar simțurile nu pot gîndi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaștere. Dar din această cauză nu e îngăduit totuși a amesteca contribuția lor, ci avem puternice motive să le separăm și să le distingem cu grijă una de alta. (I. Kant, *Critica rațiunii pure*. Prefața ediției a doua; Partea a doua — introducere).

Totalitatea așa-numitei cunoașteri sau a credințelor noastre, de la cele mai factuale probleme ale geografiei și istoriei pînă la cele mai profunde legi ale fizicii atomice sau chiar ale matematicii pure și logicii, constituie o țesătură alcătuită de om, care se ciocnește cu experiența numai de-a lungul marginilor. Sau, pentru a modifica imaginea, știința totală este asemenea unui cîmp de forțe ale cărui condiții-limită le constituie experiența. Un conflict cu experiența la periferie ocazională reajustări în interiorul cîmpului. Valorile de adevăr vor fi redistribuite pentru unele dintre enunțurile noastre. Reevaluarea anumitor enunțuri implică reevaluarea altora din cauza interconexiunilor lor logice — legile logicii fiind, la rîndul lor, numai alte enunțuri oarecare ale sistemului, alte elemente oarecare ale cîmpului. Dacă am reevaluat un enunț, trebuie să reevaluăm alte citeva, care pot fi enunțuri logic conectate cu primul, sau pot fi enunțuri asupra conexiunilor logice însele. Dar cîmpul total este astfel subdeterminat prin condițiile de frontieră, experiență, astfel încît există multă libertate de a alege care anume enunțuri să fie reevaluate în lumina unei singure experiențe contrare. Nici o experiență particulară nu este legată de un enunț particular din interiorul domeniului, cu excepția legăturii indirecte prin considerații de echilibru care afectează cîmpul ca întreg.

În această concepție, este greșit să se vorbească despre conținutul empiric al unui enunț individual — în special dacă el este un enunț foarte îndepărtat de periferia experiențială a cîmpului. Mai mult, devine lipsit de sens să căutăm o graniță între enunțurile sintetice, care sînt valabile contingent pe baza experienței, și enunțurile analitice, care sînt valabile în general. Orice enunț poate fi făcut valabil în general, dacă facem ajustări suficient de drastice în altă parte a sistemului. Chiar un enunț foarte apropiat de periferie poate fi menținut adevărat în prezența unei experiențe recalitrante, invocînd halucinații, sau modificînd anumite enunțuri de genul celor numite legi logice. Convers, nici un enunț nu este imun la revizuire. S-a propus chiar revizuirea legii logice a terțului exclus ca un mijloc pentru simplificarea mecanicii cuantice; și ce diferență este, în principiu, între o asemenea schimbare și aceea prin care Kepler a înlocuit pe Ptolemeu sau Einstein pe Newton, sau Darwin pe Aristotel?

Pentru a oferi o descriere mai vic, am vorbit în termenii distanțelor variabile față de o periferie senzorială. Să încercăm să clarificăm acum această noțiune nemetaforic. Anumite enunțuri, deși formulate *asupra* obiectelor fizice și nu asupra experienței sensibile, par a fi deosebit de înrudite cu experiența sensibilă — și, într-o manieră selectivă, unele enunțuri cu anumite experiențe, altele cu alte experiențe. Asemenea enunțuri înrudite, cu unele experiențe particulare le imaginez apropiate de periferie. Dar această relație de „rudenie“ nu dă nimic altceva decît o slabă asociație care reflectă probabilitatea relativă, în practică, a alegerii unui enunț mai degrabă decît a altuia pentru revizuire în eventualitatea experienței recalitrante. De exemplu, putem imagina experiențe recalitrante la care am fi sigur înclinați să acomodăm sistemul nostru prin reevaluarea numai a enunțului că există case de cărămidă pe Elm Street împreună cu enunțurile corelate pe aceeași temă. Putem imagina alte experiențe recalitrante la care am fi înclinați să acomodăm sistemul nostru prin reevaluarea tocmai a enunțului că nu există centauri, împreună cu enunțurile înrudite. O experiență recalitrantă poate, am susținut, să fie acomodată prin oricare dintre reevaluările alternative în diferite sectoare alternative ale sistemului total; dar, în cazurile pe care le imaginăm acum, tendința noastră naturală de a perturba sistemul total pe cît posibil de puțin ne duce să ne concentrăm revizuirile asupra acestor enunțuri specifice care se referă la casele din cărămidă sau la centauri. Aceste enunțuri sînt recunoscute, prin urmare, a avea o referință empirică mai precisă decît enunțurile superioare teoretice ale fizicii sau

logicii sau ontologiei. Acestea din urmă pot fi considerate ca localizate relativ central în structura totală, însemnând că ele sînt supuse numai unei slabe conexiuni preferențiale cu orice dat sensibil particular.

Ca empirist, eu continui să gîndesc despre schema conceptuală a științei un instrument, în ultimă instanță, pentru prezicerea experienței viitoare în lumina experienței trecute. Obiectele fizice sînt conceptual introduse în situație ca intermediari convenabili nu prin definirea lor în termenii experienței, ci pur și simplu ca stipulări ireductibile, comparabile epistemologic cu zeii lui Homer. Din punctul meu de vedere, al unui fizician laic, cred în obiectele fizice, și nu în zeii lui Homer; și consider că este o eroare științifică să crezi altfel. Dar din punctul de vedere al situației epistemologice, deosebirea obiectelor fizice de zei este numai una de grad, nu de gen. Ambele tipuri de entități pătrund în concepția noastră numai ca stipulări culturale. Mitul obiectelor fizice este epistemologic superior multor mituri prin aceea că el s-a dovedit mai eficace decît altele ca instrument pentru a introduce o structură practică în fluxul experienței. (W. V. O. Quine, *Două dogme ale empirismului*).

Care este situația problematică în care se găsește omul de știință? În fața lui se află o problemă științifică: el dorește să descopere o teorie nouă în stare să explice anumite fapte experimentale, și anume faptele pe care teoriile anterioare le explicau cu succes, alte fapte pe care acele teorii nu reușeau să le explice și, în sfîrșit, unele fapte prin care acele teorii erau acum infirmate. Noua teorie mai trebuie să rezolve, dacă e cu putință unele dificultăți teoretice (de exemplu, modul de evitare a unor ipoteze *ad hoc* sau modul de unificare a două teorii). Așa stînd lucrurile, dacă omul de știință izbuștește să creeze o teorie care rezolvă toate aceste probleme, el va obține un rezultat foarte însemnat.

Dar nu este de ajuns.

Mi s-a pus întrebarea:

„Ce vreți mai mult?”

Răspunsul meu e că există mult mai multe lucruri pe care le vreau, sau, mai curînd, există mult mai multe lucruri pe care cred că le reclamă situația problematică generală în care se găsește omul de știință cînd în fața lui stă sarcina apropierei de adevăr. În cele ce urmează mă voi mărgini să discut trei asemenea cerințe.

Prima cerință este următoarea. Noua teorie să pornească de la o anumită idee unificatoare simplă, nouă și puternică referitoare la o conexiune sau relație (cum ar fi atracția gravifică) între lucruri (cum ar fi plantele și merele), fapte (cum ar fi masa inerțială și cea gravifică) sau „entități teoretice” (cum ar fi elupul și particulele) care nu fuseseră privite pînă atunci în conexiune.

(...) În al doilea rînd, noi cerem noii teorii să fie *testabilă în mod independent*. Aceasta înseamnă că, pe lângă explicarea tuturor lucrurilor pe care noua teorie a fost destinată să le explice, ea mai trebuie să cuprindă consecințe noi, testabile (de preferință consecințe de un *gen nou*); ea trebuie să conducă la predicția unor fenomene care nu au fost încă observate.

Această cerință este, după părerea mea, indispensabilă, deoarece în caz contrar, teoria noastră nouă ar putea fi *ad hoc*; într-adevăr, întotdeauna este posibil să construim o teorie care să facă față oricărei mulțimi de date de *explicanda* (= lucruri care trebuie explicate). Prin urmare, primele două cerințe formulate de noi sînt necesare pentru a restrînge domeniul alegerii pe care o facem între mai multe soluții posibile (între care numeroase soluții neinteresante) ale problemei tratate.

Dacă a doua cerință este satisfăcută, noua noastră teorie va constitui în mod potențial un pas înainte, oricare ar fi rezultatul testelor noi. Căci ea va fi mai bine testabilă în comparație cu teoria anterioară; faptul că ea explică toate cele ce trebuiau să fie explicate de teoria anterioară și în plus amenință noi teste, ne asigură îndeajuns de acest lucru.

Mai mult, a doua cerință ne asigură, de asemenea, că noua noastră teorie va fi, într-o anumită măsură, rodnică în calitate de instrument de explorare. Cu alte cuvinte, teoria ne va sugera noi experimente și, chiar dacă acestea din urmă ar duce imediat la infirmarea teoriei, cunoașterea noastră factuală ar spori pe baza rezultatelor neașteptate ale noilor experimente. Mai mult, ele ne-ar pune în fața unor probleme noi, care trebuie rezolvate prin intermediul unor noi teorii explicative.

Consider, totuși că în fața unor teorii bune mai trebuie să stea o a treia cerință. Ea este următoarea: cerem ca teoria să treacă cu succes unele teste noi, severe.

Evident această cerință are un caracter cu totul deosebit de celelalte două. Îndeplinirea cerințelor anterioare putea fi constatată în mare măsură prin analiza logică a teoriei vechi și a teoriei noi. (Ele sînt „cerințe formale”?) Pe de altă parte îndeplinirea sau neîndeplinirea celei de-a treia cerințe se poate

constata prin simpla verificare empirică a noii teorii. (Ea este o „cerință materială“, ocerință a succesului empiric).

(...) Progresul continuu al științei ar deveni imposibil dacă nu am reuși destul de des să satisfacem a treia cerință; astfel, dacă progresul științei trebuie să continue, iar raționalitatea ei să nu scadă, avem nevoie nu numai de infirmări reușite, ci și de succese pozitive. Cu alte cuvinte, trebuie să izbutim destul de des să creăm teorii care implică predicții noi, în special predicții ale unor efecte noi, ale unor noi consecințe testabile, sugerate de noua teorie și neconcepute niciodată înainte. O atare predicție nouă a fost aceea că planetele s-ar abate în anumite împrejurări de la legile lui Kepler, sau că lumina, în ciuda masei sale nule, s-ar dovedi supusă atracției gravifice (adică efectul-eclipsă al lui Einstein). Un alt exemplu este predicția lui Dirac că pentru orice particulă elementară va exista o antiparticulă. Predicțiile noi de genul acestora — susțin eu — trebuie nu numai să fie produse, ele trebuie să fie și confirmate destul de des de datele experimentale, pentru ca progresul științific să poată continua.

De acest fel de succes avem nevoie; nu întâmplător marile teorii științifice au reprezentat toate o nouă cucerire a necunoscutului, un succes nou în precizarea unor fenomene care nu fuseseră concepute niciodată pînă atunci. Avem nevoie de succese ca acela al teoriei lui Dirac (ale cărui antiparticule au supraviețuit dincolo de abandonarea unor alte părți din teoria sa) sau al teoriei lui Yukawa despre mezoni. Succesul, confirmarea empirică a unor teorii ale noastre ne este necesar, fie și numai pentru a aprecia semnificația unor infirmări reușite și senzaționale (ca aceea a parității). (...) Un șir neîntrerupt de teorii infirmate ne-ar lăsa dezorientați și fără apărare: nu am avea nici un indiciu despre elementele acestor teorii sau despre elementele cunoașterii noastre prealabile de fond, cărora le-am putea atribui provizoriu eșecul fiecărei teorii în parte.

Am sugerat înainte că știința ar stagna și și-ar pierde caracterul său empiric dacă nu am reuși să obținem infirmări. Putem vedea acum că, din motive cu totul asemănătoare, știința ar stagna și și-ar pierde caracterul său empiric dacă nu am reuși să obținem *verificări* ale noilor predicții, adică dacă am izbuti să creăm numai teorii care satisfac primele două cerințe ale noastre, nu însă și a treia. Într-adevăr, să presupunem că am elabora un șir neîntrerupt de teorii explicative și că fiecare teorie ar explica tot ce trebuie să explice în domeniul ei, inclusiv experimentele care au infirmat teoriile anterioare; atunci, fiecare teorie în parte ar fi testabilă independent pe baza noilor efecte prezise de ea; cu toate acestea, fiecare teorie ar fi imediat infirmată atunci cînd aceste previziuni ar fi supuse unui test. Astfel, fiecare teorie ar satisface primele două cerințe ale noastre, dar nici una nu ar reuși să îndeplinească a treia cerință.

Afirm că, în acest caz, am avea sentimentul că am produs un șir de teorii care în ciuda gradului lor crescînd de testabilitate au fost *ad hoc* și că nu ne-am apropiat cu nimic mai mult de adevăr.

Cred că sîntem îndreptățiți să așteptăm și poate chiar să sperăm că pînă și cele mai bune teorii ale noastre vor fi înlăturate și înlocuite de alte teorii mai bune (deși am putea avea nevoie, în același timp, să fim încurajați atunci cînd credem că facem un progres. Totuși, aceasta nu ne-ar determina, desigur să creăm pur și simplu teorii care să poată fi înlăturate.

Într-adevăr, scopul nostru ca oameni de știință este de a descoperi adevărul în problema cercetată, iar teoriile noastre trebuie considerate în calitate de încercări serioase de descoperire a adevărului. Dacă ele nu sînt adevărate, ele ar putea fi, desigur, jaloane importante în calea spre adevăr, instrumente în vederea unor descoperiri ulterioare. Dar aceasta nu înseamnă că ne putem mulțumi cîndva a le considera *numai* ca jaloane, *numai* ca instrumente, căci aceasta ar însemna că am abandonat pînă și concepția că ele sînt instrumente ale *descoperirilor* teoretice, aceasta ne-ar obliga să le privim doar ca pe niște simple instrumente în vederea unui obiectiv observațional sau pragmatic oarecare. Bănuiesc că această abordare nu ar fi încununată de succes, chiar și numai dintr-un punct de vedere pragmatic: dacă ne mulțumim să privim teoriile noastre ca simple jaloane, majoritatea acestor teorii nu vor fi nici măcar jaloane bune. Prin urmare, nu trebuie să tindem spre teorii care sînt simple instrumente de explorare a faptelor, ci trebuie să încercăm a găsi teorii cu adevărat explicative: trebuie să facem presupuneri autentice despre structura lumii. Pe scurt, nu trebuie să ne mulțumim numai cu primele două cerințe.

Desigur, îndeplinirea celei de-a treia cerințe pe care am pus-o nu depinde de noi. Nici o doză de inventivitate nu poate asigura construirea unei teorii reușite. Mai trebuie să avem și noroc; totodată, avem nevoie și de o lume a cărei structură matematică să nu fie într-atît de complicată, încît să facă imposibil progresul. Într-adevăr, dacă am înceta să mai progresăm în sensul celei de-a treia cerințe — dacă nu am reuși decît să infirmăm teoriile noastre, fără să obținem însă unele verificări ale predicțiilor lor de un tip nou —, am putea considera că problemele noastre științifice au devenit prea dificile pentru noi deoarece structura lumii (în ipoteza că există!) depășește puterea noastră de

concepere. Chiar și în acest caz am putea întreprinde o vreme construirea, critica și falsificarea teoriei; aspectul *rațional* al metodei științei ar putea continua o vreme să funcționeze. Cred totuși că am simți că, îndeosebi pentru funcționarea aspectului ei *empiric*, este neapărată nevoie de ambele tipuri de succes: atât în infirmarea teoriilor noastre, cât și în rezistența opusă de unele teorii ale noastre cel puțin la unele încercări mai hotărâte pe care le facem spre a le infirma (K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii*).

Să luăm mai întâi o judecată de fapt: „Burr l-a ucis pe Hamilton în duel” sau „Pe această creangă se află o pasăre cardinal”. Pentru omul obișnuit este evident că a testa astfel de judecăți înseamnă a vedea dacă ele corespund faptelor. Dar, cât o privește pe prima, e suficient să facem următoarea remarcă pentru a-l clinti din convingerea sa: cînd cugetă asupra judecății „Burr l-a ucis pe Hamilton în duel”, el admite (sau crede că admite) că adevărul acesteia *înseamnă* corespondența. Și e întru totul natural să se spună că dacă adevărul înseamnă așa ceva, atunci acesta trebuie și testat apelîndu-se la corespondență. Or, cele două chestiuni sînt deosebite: dacă spune că criteriul adevărului este corespondența, omul obișnuit confundă criteriul cu înțelesul adevărului. O analiză cît de sumară va arăta însă că în acest caz corespondența nu poate fi folosită drept criteriu al adevărului. Căci unul dintre termenii care urmează să fie puși în corespondență a dispărut definitiv: azi nu mai trăiește nimeni care să fi fost martor la acel duel faimos; și chiar dacă ar mai trăi, el nu ar putea să-și valideze amintirile numai prin experiență. E limpede, de aceea, că în astfel de cazuri criteriul adevărului trebuie căutat în altă parte. Și cu cît ne gîndim mai mult, cu atît devine mai evident că un astfel de criteriu constă în a pune judecata noastră în conexiune cu o sumedenie de alte judecăți pe care sîntem nevoiți să le facem în cursul cercetării. Anume, dacă e adevărată opinia despre uciderea lui Hamilton atunci unii de știri din ziare, reviste, cărți, un număr aproape nesfîrșit de fapte despre destinele celor din familia Hamilton, despre ultimii ani din viața lui Burr, despre istoria vieții politice din America — toate acestea se vor închea într-o imagine coerentă. Dar dacă acea opinie este falsă, atunci ar decurge că ziariștii, istoricii, oamenii politici cei mai demni de crezare s-au înșelat atît de mult, generație după generație cu privire la ceea ce credea un întreg popor, încît nu am mai fi în măsură să punem dincolo de îndoielă nici un fapt istoric. (...) Criteriul real al adevărului judecății este dat de opiniile noastre aflate în conexiune cu aceasta și care, o dată ce ea ar fi respinsă, ar trebui la rîndul lor să fie eliminate. Or, acest criteriu este coerența.

La acestea s-ar putea replica astfel: „În cazul unei atare judecăți valoarea corespondenței este pusă într-o lumină falsă. *Desigur*, ea nu poate fi utilizată în acele cazuri particulare în care unul din termenii ei a dispărut. Dar prin aceasta ea nu este discreditată acolo unde *este* aplicabilă, și nici nu dovedește că, acolo unde nu e aplicabilă, ea ar putea fi înlocuită printr-un criteriu. (...) Să luăm judecata: «Acea pasăre este un cardinal.» Cînd auzim pe cineva făcînd o remarcă precum aceasta, cum o testăm? Ne uităm și observăm. Dacă există o corespondență între ceea ce s-a afirmat și ceea ce am observat, vom spune că judecata este adevărată: dacă nu — că este falsă. În realitate, exact așa ne convingem de adevărul unei judecăți precum aceasta. Iar ceea ce ne convinge este experiența”.

Deși argumentul este plauzibil, să-l analizăm pe fragmente. În el se presupune că judecății noastre îi corespunde un anumit fapt real, care este accesibil direct simțurilor, este aflat dîncolo de orice îndoielă și căruia gîndirea trebuie să i se adecveze. Or, acest „fapt real” este o ficțiune. Căci ceea ce este luat drept fapt și folosit ca atare nu reprezintă decît o altă judecată sau o colecție de judecăți; iar verificarea constă în coerența dintre judecata inițială și judecățile din această colecție.

Să ne oprim asupra păsării cardinal. Se admite că aceasta este un fapt — un fapt brut, nealterat, care e accesibil direct simțurilor, punîndu-i-se la dispoziție o realitate căreia gîndirea noastră urmează să-i corespundă. Or, o pasăre nu e niciodată doar un dat senzorial, ori chiar o colecție de date senzoriale. Căci, să presupunem că în locul nostru ar fi un animal, echipat cu toate simțurile, fiecare dintre acestea avînd o maximă acuitate — dar, spre deosebire de noi, incapabil să atașeze un înțeles unui dat senzorial, să observe asemănările, conexiunile, diferențele. Va percepe o astfel de ființă ceea ce percepem noi? Evident că nu. Recunoașterea unei păsări cardinal este o realizare intelectuală remarcabilă, deoarece ea presupune ca implicit — dar, prin aceasta, nu mai puțin real — să se sesizeze *conceptul* de pasăre cardinal; în acest scop e nevoie să se facă un salt foarte mare, de la ceea ce este dat la o clasificare ideală. Chiar și cel mai profan dintre noi, atunci cînd reușește să recunoască acea pasăre, va putea să tragă de aici o bogăție de idei: ideea de organism viu, cea despre un regn al păsărilor și despre caracteristicile lor cele mai importante, noțiunile de zbor, de cîntec specific și de o anumită culoare — aceste noțiuni și multe altele fiind atît de strîns legate de identificarea în cauză încît s-ar renunța la oricare dintre ele, gîndirea noastră și-ar pierde trăsăturile distinctive. Nu e vorba

aici de unele consecințe logice ale acelei identificări, pe care noi s-ar putea să le descoperim ulterior, prin analiză: aceste idei sînt părți sau componente ale ei, tot așa cum „a fi în plan” e o componentă a ideii de „triunghi plan”; ele sînt părți din ceea ce înțelegem atunci cînd folosim expresia „pasăre cardinal”. Însă aceste elemente esențiale — cel puțin în prezent și în cea mai mare parte a lor — nu ne sînt date senzorial. Ele sînt elemente ale unei teorii — și anume ale uneia nu lipsite de complexitate, bazată pe datele senzoriale (dacă preferăm să acceptăm așa ceva) — dar care nu poate să conștientizeze aceste date. (...)

Au existat filosofi deosebit de respectabili care au susținut că răspunsul la întrebarea: „Care este criteriul adevărului?” este: „Coerența”, dar că răspunsul la întrebarea: „Care este esența sau înțelesul adevărului?” este: „Corespondența”. Este evident că aceste întrebări sînt deosebite. Nu pare să existe vre-o cale directă pentru a trece de la acceptarea coerenței drept criteriu al adevărului la acceptarea ei ca esență a adevărului. Totuși, există o cale indirectă. Anume, dacă o acceptăm drept criteriu, trebuie să o acceptăm pretutindeni; atunci va trebui să o folosim pentru a testa și ipoteza că adevărul este altceva decît coerența. Dar dacă procedăm așa, vom descoperi că trebuie să respingem această ipoteză, întrucît ea duce la *incoerență*. Coerența este un concept îndărătnic și, dacă îi întindem un deget, atunci trebuie să-i dăm toată mina.

Să presupunem că cineva, care acceptă coerența drept criteriu o respinge ca esență a adevărului în favoarea unei alte alegeri; să presupunem în plus, de exemplu, că această alegere este corespondența. Am spus că este *incoerent* să se procedeze așa. De ce? Deoarece, dacă cineva susține că adevărul constă în corespondență, atunci el nu poate susține nici că criteriul adevărului este coerența, nici că există un oarecare criteriu de care acesta să depindă. (...)

Dacă natura adevărului este văzută într-un anume fel dar criteriul într-altul cu totul diferit, atunci, mai devreme sau mai tîrziu cu siguranță că cele două aspecte se vor separa. În cele din urmă, singurul criteriu al adevărului care nu ne duce în eroare este esența proprie sau însușirile care îi sînt constitutive. (B. Blanshard, *The Nature of Thought*, vol. 2, cap. 25 (§§16—18); cap. 26 (§8).

Orice dicționar ne spune că adevărul este o proprietate pe care o au unele dintre ideile noastre; el constă în faptul că acele idei sînt „concordante” cu realitatea tot așa cum eroarea constă în „neconcordanță” cu aceasta. Ca și intelectualiștii*, pragmatiștii admit această definiție. Lipsa unui acord între ei apare doar în momentul în care se ridică problema de a ști ce înseamnă exact termenul „concordanță” și ce înseamnă termenul „realitate”. (...)

Cel mai de seamă principiu al intelectualiștilor este că adevărul constă într-o relație întru totul statică, inertă. O dată ce avem o idee adevărată despre un lucru, totul s-a încheiat: o avem în posesia noastră; *deținem o cunoștință*, ne-am împlinit soarta de obiect cunoscător. Din punct de vedere intelectual, sîntem acolo unde trebuie să fim, ne-am supus „imperativului nostru categoric”: nimic nu mai poate urma acestui punct culminant al sorții noastre de ființe raționale. Din punct de vedere epistemologic în ordinea cunoașterii am atins stadiul de echilibru stabil.

Pragmatismul pune aici întrebarea sa obișnuită: „Admițînd că o idee, o opinie este adevărată, la ce deosebiri concrete va duce acest lucru în viața noastră? Ce experiențe se vor produce în locul celor care s-ar fi produs dacă opinia noastră ar fi fost falsă? Pe scurt: ce valoare are adevărul în bani gheață, în termeni proprii experienței?”

Punînd această întrebare, pragmatismul constată imediat care e răspunsul cuvenit: *ideile adevărate sînt cele pe care putem să le asimilăm, pe care le putem valida, cărora le putem acorda adevărul nostru și pe care le putem verifica. Sînt false ideile în cazul cărora nu putem proceda astfel*. Iată care e diferența practică la care duce faptul de a avea idei adevărate; și iată ce trebuie să înțelegem prin adevăr. Sub acest nume nu putem cuprinde nimic altceva.

Aceasta este teza pe care vreau să o apăr. Adevărul unei idei nu este o proprietate care i-ar fi inerentă și care ar rămîne inactivă. Adevărul este un *eveniment* care se produce în privința unei idei. Aceasta *devine* adevărată; ea este făcută adevărată de anumite fapte. Ea își dobîndește adevărul printr-o activitate specifică, constînd în a o verifica și avînd drept scop și rezultat *verificarea ei*. Și, de asemenea, ea își dobîndește *validitatea* prin realizarea unei activități avînd drept scop și rezultat *validarea ei*. (...)

Se poate spune despre o idee că „ea este utilă întrucît este adevărată”, fie că „ea este adevărată întrucît este utilă”. Cele două expresii urmăresc să spună exact același lucru: ambele constată că există

* James îi are în vedere pe filosofilii raționaliști.

o idee care se realizează și care se poate verifica. „Adevărul” se va aplica ideii ce pune în mișcare activitatea de verificare; „util” — funcției îndeplinite de idee, când această funcție este realizată în întregime în lumea experienței. (W. James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Lesson Six.)

Conceptul de adevăr se întâlnește în multe contexte diferite și există câteva categorii distincte de obiecte cărora le corespunde termenul „adevăr”. În discuțiile psihologice putem vorbi despre sentimente adevărate ca și despre convingeri adevărate; în reflecțiile din domeniul esteticii poate fi considerat conținutul adevărat al unui obiect oarecare al artei. În acest articol ne interesează numai ceea ce poate fi numit conceptul logic al adevărului. Mai exact spus, ne vom ocupa exclusiv de sensul termenului „adevăr” când acest termen se folosește în raport cu enunțurile. Evident, aceasta a fost întrebarea inițială a termenului „adevăr” în limba umană. (...)

Cea mai cunoscută dintre definițiile filosofice ale conceptului de adevăr a fost, probabil, aceea dată în *Metafizica* lui Aristotel: „Într-adevăr, a spune că existentul nu există sau că inexistentul există, aceasta e fals, iar a spune că existentul există și inexistentul nu există aceasta e adevăr”.

Conținutul intuitiv al formulării aristotelice este suficient de clar. Aceasta nu înseamnă că el nu poate fi îmbunătățit din punctul de vedere al preciziei și al corectitudinii formale. În particular, această formulare este nemijlocit aplicabilă numai enunțurilor care „spun” despre ceva „că acesta există” sau „că acesta nu există”; în majoritatea cazurilor ar fi însă suficient de greu să se evalueze enunțul în această formă fără a altera semnificația lui și spiritul limbii. Aceasta este, poate, una dintre cauzele pentru care în filosofia contemporană se propun diferite formulări care să substituie pe cea aristotelică. Ca exemplu, putem aduce următoarele formulări:

Enunțul este adevărat dacă el relevă starea de lucruri reală.

Adevărul enunțului constă în acordul (sau corespondența) său cu realitatea.

Datorită folosirii termenilor tehnici ai filosofiei, aceste formulări au o formă prea „savantă”. Totuși, eu n-am sentimentul că aceste formulări noi, dacă sînt analizate mai detaliat ar apărea mai puțin clare decît formularea propusă de Aristotel. (...)

Să începem cu o problemă simplă: să considerăm un enunț al limbii române, a cărui semnificație nu provoacă nici o îndoială de exemplu, „Zăpada este albă”. Pentru abreviere, desemnăm acest enunț prin litera „S” astfel încît indicele „S” devine numele enunțului respectiv. Ne întrebăm: ce avem în vedere atunci cînd spunem că S este adevărat și ce anume cînd spunem că S este fals? Răspunsul la această întrebare va fi simplu. Spunînd, în sensul explicației aristotelice, că S este adevărat noi avem în vedere pur și simplu că zăpada este albă, iar spunînd că S este fals noi subînțelegem că zăpada nu este albă. Lăsînd la o parte simbolul S vom obține următoarele formulări:

1) „Zăpada este albă” e adevărat, dacă și numai dacă zăpada este albă.

(1') „Zăpada este albă” e fals, dacă și numai dacă zăpada nu este albă.

În acest fel, formulările (1) și (1') asigură explicația satisfăcătoare a semnificației termenilor „adevăr” și „fals”, cînd acești termeni se corelează cu enunțul „zăpada este albă”. Putem să considerăm formulările (1) și (1') ca definiții particulare ale termenilor „adevăr” și „fals”, ca definițiile lor în raport cu enunțul concret dat. (...)

Această definiție nu ne dă un criteriu util, pe baza căruia să se poată determina dacă un anumit enunț particular al limbajului respectiv este adevărat sau fals (și ea, desigur, nu a fost predestinată acestui scop). Să considerăm, de exemplu, următorul enunț: „Cele trei bisectoare ale oricărui triunghi se intersectează într-un punct”. Dacă ne interesează problema adevărului acestui enunț și ne îndreptăm atenția pentru a găsi un răspuns la definiția adevărului, ne așteptăm o decepție. Unica informație pe care o obținem va consta în aceea că enunțul respectiv este adevărat în cazul cînd bisectoarele triunghiului se intersectează întotdeauna într-un singur punct și fals, dacă ele nu se intersectează întotdeauna într-un punct. Dar numai cercetarea geometrică poate decide cum stă treaba în realitate. Observații analoge sînt aplicabile în propozițiile din domeniul oricăror altor științe particulare; rezolvarea problemei dacă un enunț dat este adevărat sau nu este o sarcină a științei concrete, și nu a logicii sau a teoriei adevărului. (...)

Întrucît definiția adevărului, prin ea însăși, nu ne asigură criteriul adevărului și, în același timp, căutarea adevărului, de drept fiind considerată ca esență a activității științifice, problema găsirii cel puțin a unor criterii particulare ale adevărului și elaborarea procedurilor care să ne permită să recunoaștem sau să negăm adevărul unei cantități pe cît posibil de mare de enunțuri este extrem de importantă. Asemenea proceduri, desigur, sînt cunoscute, unele dintre ele fiind aplicabile exclusiv în științele empirice, altele în principal în științele deductive. Noțiunea demonstrației, a doua noțiune

examinată în articolul de față se referă tocmai la procedura stabilirii adevărului enunțurilor în științele deductive. Această procedură este elementul esențial al metodei cunoscute sub numele de metoda axiomatică — metoda cel mai larg folosită în epoca actuală pentru elaborarea și expunerea disciplinelor matematice. (A. Tarski, *Adevăr și demonstrabilitate*).

3. TEORIA EXISTENȚEI

Obiectul și problematica ontologiei

Ontologia reprezintă domeniul esențial, poate cel mai important, al oricărei concepții filosofice. În accepțiunea sa inițială, de sorginte aristotelică, ontologia, identificată de urmașii lui Aristotel cu metafizica, în sensul de „filosofie primă”, avea ca obiect principiile fundamentale ale existenței și chiar ale cunoașterii existenței. De aceea, în acest *sens extins*, ea cuprindea cosmogonia (teoria originii universului), cosmologia (teoria structurii universului) și chiar teologia (teoria creației și dirijării de către divinitate a universului). Cu alte cuvinte, metafizica cerceta principiile, procesele și forțele răspunzătoare de tot ceea ce există, dar care ele însele se află dincolo de aspectele perceptibile ale lumii, fiind accesibile nu prin intermediul organelor de simț, ci prin cel al gândirii abstracte, speculative.

Într-un *sens restrâns*, înțelesă doar ca parte a metafizicii, ontologia reprezintă acel capitol al filosofiei care cercetează principiile, nivelurile, modurile și formele fundamentale ale existenței sau ale ființei. Ea urmărește constituirea unei imagini de maximă generalitate, a unei imagini totalizatoare despre lume. Pentru aceasta, ea se folosește de datele întregii cunoașteri umane (științifice, artistice, morale, comune etc.) precum și, în măsură din ce în ce mai mare, de forța gândirii, cu procesele sale de abstractizare și generalizare, singurele care pot pătrunde în aspectele ascunse, imperceptibile ale lumii și apte să sintetizeze cunoștințele în imagini globale asupra lumii considerată în infinitatea ei spațio-temporală, cantitativă și calitativă.

În decursul istoriei filosofiei, însă, obiectul și problematica ontologiei s-au dezvoltat și diversificat extrem de mult.

După numărul principiilor puse la baza lumii, ontologiile pot fi moniste, dualiste și, în general, pluraliste. Cele *moniste* pun la baza lumii un singur factor. Acest factor poate fi considerat ca fiind de natură materială, în care caz avem de-a face cu ontologii materialiste (ca exemple pot fi date ontologiile antice care puneau la baza lumii apa, aerul, focul, pământul, atomii etc.), sau poate fi considerat ca fiind de natură spirituală, în care caz avem de-a face cu ontologii idealiste (tot din antichitatea greacă, se pot lua ca exemple concepția pitagoreicilor, care puneau la baza lumii numerele, considerate ca entități spirituale, și concepția lui Platon, care considera că lumea autentică este cea a ideilor). Ontologiile *dualiste* pun la baza lumii două principii, considerate ca fiind distincte prin natura lor, unul material, iar celălalt spiritual, aceste principii dezvoltându-se paralel și, după unii gânditori, fără a se influența reciproc, după alții aflându-se într-o interacțiune, dar astfel încât nici unul nu este determinant în raport cu celălalt. Exemplul clasic de dualism este filosofia lui Descartes, în cadrul căreia entitatea materială este denumită *res extensa*, iar cea spirituală *res cogitans*. În fine, ontologiile *pluraliste* pun la baza lumii mai mulți factori, care pot fi, însă,

ori materiali (ca exemple, se pot da filosofia lui Empedocle, care punea la baza lumii focul, apa, aerul și pământul, precum și filosofia lui Democrit și a atomiștilor în general, care puneau la baza lumii un număr nedeterminat de particule materiale ultime, numite atomi), ori spirituali (ca în cazul pitagoreicilor care se refereau la numere, sau în epoca modernă, Leibniz, care punea la baza lumii o infinitate de particule spirituale ultime, numite monade).

După domeniul de realitate luat (cu precădere) în considerație, concepțiile ontologice se pot împărți în globale și regionale. Cele *globale*, după cum am văzut, s-au referit la existență în ansamblul ei. Dar încă din antichitate s-a conturat tendința, care s-a accentuat în istoria ulterioară a filosofiei, de a formula și ontologii *regionale*. Chiar în antichitate se constată că primele concepții, cele aparținând perioadei presocratice, erau nu numai preponderent și manifest ontologice, dar aveau în vedere natura, nu omul, ele ocupându-se aproape exclusiv cu probleme cosmogonice și cosmologice. O dată cu Socrate, despre care se spune că „a coborât filosofia din cer pe pământ“, reflecția filosofică se centrează asupra omului, apărînd, astfel, primele preocupări explicite de ontologie a umanului. Dintr-un alt punct de vedere, ontologiile regionale se diversifică și nuanțează tot mai mult, ajungîndu-se la ontologia nivelurilor (anorganic, organic, psihic și spiritual), ca în concepția filosofului german N. Hartmann, la ontologia existenței umane considerată ca individ (în cazul existențialismului), la ontologia existenței sociale (ca în cazul filosofiei marxiste), la ontologia diferitelor forme ale culturii (în lucrările filosofului de origine română, G. Uscătescu) etc.

În dezvoltarea istorică a gîndirii umane, în funcție de raportul dintre filosofie și știință, se constată că atenția acordată problematicii ontologice a variat de la o etapă istorică la alta. Astfel, dacă în antichitate și evul mediu, în lipsa unor suficiente cunoștințe științifice (știința aflîndu-se în fazele sale incipiente), preocupările ontologice erau predominante față de cele gnoseologice (deși acestea din urmă erau în mod implicit prezente, în măsura în care despre lume putem spune ceva numai presupunînd că o cunoaștem și în funcție de cunoștințele pe care le avem despre ea), în epoca modernă, o dată cu dezvoltarea științelor naturii, accentul se pune tot mai mult pe preocupările gnoseologice, fără, însă, a se pierde complet din vedere cele ontologice. Iar în epoca contemporană, se constată o puternică îmbinare și intercondiționare a celor două tipuri de preocupări, în ciuda faptului că ele ocupă, în mod explicit, locuri și roluri diferite în diferitele curente și orientări filosofice. Astfel, în filosofii de tip pozitivist, ontologia este prezentă mai mult implicit, în măsura în care analiza logică a (limbajului) științei presupune că termenii au referenți, iar propozițiile au valoare de adevăr, deci că există o realitate prin raportare la care știința, cu limbajul ei, are o rațiune de a fi. Dar au existat și există și filosofi preponderent ontologice, deci al căror obiect explicit de cercetare îl constituie existența, fie în maxima ei generalitate, fie considerată în diferite ipostaze și forme ale ei. Ca exemple pentru acest din urmă caz, putem da fenomenologia, care, punînd „între paranteze“ existența reală, se concentrează asupra trăirii subiective generatoare de sens, considerată ca obiect al ontologiei formale; ontologia valorilor a lui Max Scheler, al cărei obiect îl constituie viața emoțională a subiectului, precum și convergența dintre existența umană și lumea valorilor; ontologia critică a lui N. Hartmann, care, după cum am mai amintit, pornește de la evidențierea unor straturi distincte ale existenței și-și propune conturarea unor categorii menite să facă inteligibile

determinațiile specifice fiecăreia dintre ele; ontologia fundamentală a lui M. Heidegger, conform căreia, singura cale de acces către descifrarea sensului existenței o constituie înțelegerea specificului modului de a fi al omului.

Dincolo de notele particulare și controversabile ale ontologiei propuse de Heidegger trebuie subliniat că, așa cum rezultă și din semnificativele lucrări dedicate ontologiei umanului în țara noastră, este de neconceput azi ca filosofia să nu țină seama de „revoluția copernicană” efectuată de Kant și de „principiul antropic” din știință rîvnind la o himerică atotcunoaștere a unei „Ființe (Existențe) în sine”, fără referențial uman. Discursurile ontologice contemporane vizează „existența pentru noi”, pornind de la considerentul că determinațiile universale ale lumii nu au relevanță cognitivă decît prin și pentru om. Întrucît ontologia umanului devine azi privilegiat al programelor variate de reconstrucție a ontologiei generale, o lecție de ontologie ar presupune elaborarea acestei problematici în întreaga ei complexitate, culminînd cu problema libertății. Numai din considerente didactice ne-am permis să nu satisfacem o asemenea cerință metodologică, sperînd că lectura următoarelor lecții va întregi imaginea asupra domeniului.

Prezența perspectivei inerente ontologiei umanului, consonantă cu modul în care a fost analizat specificul filosofiei, va fi totuși regăsită, cel puțin implicit, chiar în conturarea stadiului actual al înțelegerii naturii și modurilor existenței.

Conceptul de existență

După cum am văzut chiar de la început, analiza etimologică și problematică ne arată că obiectul principal al ontologiei, ca și al întregii filosofii, îl constituie existența sau ființa. Conceptul care desemnează acest obiect are sfera cea mai largă posibilă, dar și conținutul cel mai puțin determinat. El este prezent în toate concepțiile filosofice, deoarece orice astfel de concepție admite, explicit sau implicit, că ceva există, că lumea la care se referă există într-un mod sau altul, are un anumit conținut, fără, însă, ca prin aceasta să se precizeze vreo calitate anume a ceea ce există.

Etimologic, termenul de existență, ca și sinonimul său, cel de ființă (în sensul cel mai general), provine de la verbul „a fi” și este o substantivare a lui. Dar acest verb are mai multe accepțiuni, dintre care numai una desemnează faptul de a exista, de a ființa, ca în exemplul „Pe Pămînt există (sînt) ființe raționale”. În alte contexte, el are numeroase alte accepțiuni, puse în evidență de analiza logică a limbajului, putînd desemna fie apartenența unui element la o clasă („Pămîntul este o planetă a sistemului solar”), fie incluziunea unei clase într-o altă clasă („Mamiferele sînt vertebrate”), fie atribuirea unei proprietăți unui obiect („Cuprul este bun conducător de electricitate”), fie raportul de identitate („Omul este om”). Desigur, pentru a evita confuzia dintre aceste diferite accepțiuni, precum și erorile care pot apărea ca urmare a acestui fapt, logica actuală a introdus simboluri speciale pentru a desemna aceste accepțiuni (cuantificatorul existențial, semnul apartenenței, semnul incluziunii, semnul predicăției și semnul identității). Și întrucît în contextul de față noi avem în vedere existența în sensul ei prim, de ființare, care, logic, este redată prin cuantificatorul existențial, cînd discutăm despre ceva, înainte de a-i atribui vreo proprietate, de a-l raporta la o clasă sau la

sine însuși, noi admitem, adesea doar implicit, că acel ceva există într-un fel sau altul, că ființează, ceea ce înseamnă că existența este o importanță presupuziție a oricărui discurs rațional, a oricărei gândiri cu sens.

Conținutul conceptului de existență, tocmai pentru că este foarte sărac și vag, deși, pe de altă parte, se referă la orice sau la lume în toate ipostazele și formele sale, poate fi mai bine precizat și determinat prin raportarea acestui concept la alte concepte, cu care se află în diferite raporturi de opoziție.

Un prim asemenea raport, sesizat și analizat încă în filosofia antică presocratică, este cel dintre *existență* și *nonexistență* (neant). Existența reprezintă conținutul realității, faptul de a ființa avînd astfel o conotație pozitivă. Ea a fost absolutizată de un filosof ca Parmenide, reprezentant de seamă al școlii eleate, care susținea că lumea se prezintă ca un bloc imens monolit, în care nu apare nici un gol, întrucît acest gol (vid) este expresia nonexistenței, or, a spune că nonexistența există este o absurditate. Democrit și ceilalți atomiști susțineau că există atît existența identificată de ei cu plinul, adică cu atomii, cît și nonexistența, identificată cu vidul, cu spațiul gol, condiție fundamentală a mișcării atomilor. Cu timpul, conceptul de nonexistență, devenit obiect important de reflecție filosofică, se nuanțează și dobîndește diverse accepțiuni. Trecînd peste concepția neoplatonică, de sorginte creștină, a evului mediu, în care nonexistența este identificată cu Dumnezeu, în dogma apariției lumii din nimic (Dumnezeu), distingem un sens absolut al acestui concept, ca desemnînd lipsa totală și principială (absolută) a ceva, și un sens relativ, referitor la lipsa unei calități determinate. La Hegel, existența, datorită lipsei sale de determinări, devine identică cu nonexistența, de unde apare devenirea ca sinteză a lor. Iar mai aproape de zilele noastre, Heidegger și Sartre, doi reprezentanți de seamă ai existențialismului, fac din Neant (nonexistență) un concept fundamental al acestei filosofii. Avînd în vedere existența umană, ei consideră Neantul ca aparținînd acestei existențe însăși, fiind totodată o negarea absolută a acesteia, dar și acel ceva care-i conferă sens.

Un al doilea raport este cel dintre *existență* și *devenire*. În acest context, existența desemnează ceea ce durează, ceea ce are stabilitate și chiar este stabilitatea însăși. În filosofia antică greacă, această opoziție este întruchipată de filosofia eleată, după care existența, neconținînd nici un gol (vid), nu posedă nici o mișcare sau transformare, ea fiind, astfel, veșnică, necreată și indestructibilă, deci permanența însăși, și de filosofia lui Heraclit din Efes, conform căreia existența este o devenire continuă, un foc veșnic viu care se aprinde și se stinge după măsură, din care provin și în care se întorc toate. Absolutizarea devenirii de către unii urmași ai lui Heraclit a condus la consecința generatoare de mari dificultăți că nimic nu rămîne identic cu el însuși nici un moment, oricît de scurt, că totul se schimbă radical de la o clipă la alta, ceea ce face ca însăși cunoașterea să-și piardă sensul. De aceea, ulterior, mai ales prin Hegel în epoca modernă, s-a impus soluția unificării existenței cu devenirea, înțelegerea devenirii ca un atribut fundamental al existenței în general și al oricărei forme particulare a existenței. Mai mult decît atît, s-a subliniat că însăși cauza cea mai profundă a devenirii se află în natura existenței, în structura sa contradictorie. De asemenea, ținînd seama și de datele oferite de către științele particulare, s-au pus în evidență principalele forme ale devenirii, caracteristice diferitelor niveluri de organizare a existenței, pornind de la natura anorganică și ajungînd la societatea umană, precum și sensul

fundamental al devenirii, în anumite domenii ale ei, sensul progresiv, adică cel al trecerii necesare de la inferior la superior. Desigur, pentru a putea sesiza sensul progresiv al devenirii pe baza distincției dintre inferior și superior, sînt necesare criteriile de progres. Acestea sînt diferite pentru diferite domenii ale existenței. În plus, pentru domeniile și nivelurile cu organizare complexă ale existenței, îndeosebi pentru cel social, trebuie să se țină seama de faptul că devenirea progresivă nu are un caracter monolinear, ci unul ramificat, existînd numeroase linii și direcții ale devenirii progresive sau ale progresului pur și simplu, datorită existenței unui mare număr de subsisteme ale sistemului respectiv, fiecare subsistem putînd evolua diferit față de celelalte.

Un al treilea raport important este cel dintre *existență* și *conștiință*. Acesta apare din modul în care este concepută și înțeleasă natura existenței însăși. După cum am mai văzut, existența poate fi concepută ca fiind în esența ei de natură materială, ca ceva independent de conștiința omului, sau de natură spirituală, ca fiind ideală, identică cu, sau reductibilă la conștiință. În fapt, după cum sugerează și dovedesc date ale unui mare număr de științe, cum sînt: psihologia, psihiatria, neurologia, cibernetica etc., existența este atît materială cît și spirituală, cea de-a doua fiind dependentă de prima, fiind un produs, o proprietate și o funcție a acesteia, și anume a creierului uman. Conștiința are un caracter ideal, în sensul că ea nu conține nici o părțică de materie și pentru ea nu sînt valabile legile de conservare valabile pentru sistemele materiale, are un caracter subiectiv, în sensul că depinde de funcționarea creierului individului uman viu și este dependentă de particularitățile psihofiziologice, de experiența de viață și de condițiile concrete ale formării și educării individului uman în cadrul unor colectivități sociale. Totodată, conștiința este un fenomen social, fiind proprie omului ca ființă socială și membru al unor colectivități determinate, are un caracter creator întrucît ea poate reda nu numai ceea ce este nemijlocit prezent, ci și stări de lucruri trecute și viitoare, iar prin forța abstracției și a imaginației poate reda laturile ascunse, lăuntrice ale realității, aspectele ei generale și chiar poate construi stări de lucruri doar imaginare.

Desigur, natura existenței poate fi determinată și prin raportarea acesteia la alte categorii, prin integrarea ei în alte cupluri sau dualisme, cum ar fi: existență și aparență, existență și valoare, existență și esență, existență și potență etc.*

Existența prezintă, după cum am mai menționat, diferite domenii și niveluri. În linii mari, se poate vorbi despre două domenii ale existenței: *existența naturală* și *existența socială*. Cea dintîi, la rîndul ei, este formată din existența nevie (anorganică și organică) și din existența vie (sau biologică). Cea de-a doua este formată, în mod similar, din existența materială și existența spirituală sau ideală (conștiință). Fiecare dintre aceste domenii și subdomenii este caracterizat, evident, de proprietăți, structuri și legi specifice, ireductibile unele la altele, deși unele le pot conține, ca subsisteme, pe celelalte (de exemplu, existența biologică le conține pe cele mecanice, fizice și chimice aparținînd existenței neviei, dar nu se reduce la ele, deoarece are proprietăți, ca: ereditate, adaptabilitate, metabolismul etc., structuri complexe începînd cu celula vie și sfîrșind cu populațiile și ecosistemele, legi specifice, cum sînt cele studiate de biologia evoluționistă și de genetică).

* A se vedea M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I pg. 25 și 26; C. Noica *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, II, pg. 4.

Existența socială materială este formată din ansamblul obiectelor (unelte, bunuri materiale create de om), proceselor (activitatea fizică a oamenilor de producere a unor valori materiale) și relațiilor (cum sînt relațiile apărute între oameni în cadrul procesului de producție sau cu privire la proprietatea asupra diferitelor valori materiale) etc., care se constituie și există independent de voința arbitrară a oamenilor. Existența spirituală, dependentă de cea materială, dar exercitînd o puternică influență asupra acesteia, este constituită dintr-un ansamblu de procese psihice care se desfășoară în creierul uman (processe de cunoaștere, processe afective, processe volitive, processe apreciative, processe atitudinale etc.).

Pe lîngă domenii, existența presupune și o serie de niveluri. Într-un anumit sens, domeniile și subdomeniile despre care am vorbit pot fi considerate și ca niveluri. Într-un alt sens, însă, nivelurile constituie „straturi” ale existenței, diferite între ele ca statut ontologic și ca posibilități și modalități de cunoaștere a lor de către om. Astfel, un prim nivel îl formează obiectele și fenomenele macroscopice, pe care le întîlnim în viața cotidiană, cu care operăm și pe care le cunoaștem în cadrul activității obișnuite, fără o pregătire prealabilă specială și fără a folosi aparate speciale. Un al doilea nivel îl formează proprietățile și relațiile acestor obiecte, dintre care o mare parte pot fi, de asemenea, cunoscute într-un mod oarecum „natural” în cadrul aceleiași activități cotidiene. Acestea formează obiectul de cunoaștere al simțului comun, al realismului naiv, care este predispus să reducă întreaga existență, la realitatea unor asemenea obiecte. De aceea, o asemenea concepție a mai fost denumită și șozism (de la cuvîntul francez *chose*, care înseamnă lucru) și este foarte înrudită cu concepția nominalistă (întîlnită în cvul mediu, în disputa sa cu realismul), după care există numai lucruri individuale, iar cuvintele care desemnează altceva sînt simple vorbe goale (*flatus vocis*). Un al treilea nivel îl constituie proprietățile, relațiile și stucturile mai profunde, care nu sînt accesibile cunoașterii directe cu ajutorul organelor de simț, ci doar cu ajutorul gîndirii abstracte. Acestor entități, care ocupă un loc tot mai important în cunoașterea științifică actuală, simțul comun este tentat să nu le acorde nici o realitate sau existență. În fine, mai putem vorbi de un al patrulea nivel, anume cel al claselor și genurilor de obiecte considerate ca entități distincte de obiectele individuale din care sînt formate, dar ireductibile la acestea. Și existența lor este negată, în spirit nominalist, de către unii filosofi contemporani (cum este, de exemplu, W.V.O. Quine). Se pot invoca, evident, și alte criterii după care se pot găsi numeroase alte niveluri ale existenței și domenii ale acesteia.

Știința actuală ridică, însă, problema distincției dintre existență și realitate, și mai ales pe aceea a specificului realității fizice și a criteriilor de realitate fizică.

Existență și realitate fizică

Acele domenii și niveluri ale existenței care sînt independente de conștiința și voința arbitrară a omului constituie ceea ce în termeni filosofici se numește *realitate obiectivă*. Aceasta, evident, formează obiectul de cercetare al filosofiei, și anume al aceluși capitol al său care poartă denumirea de ontologie. Dar știința contemporană, îndeosebi fizica, a pătruns la niveluri ale existenței care nu sînt accesibile cunoașterii directe, ci necesită apelul tot mai insistent la gîndirea abstractă, cu procesele ei de abstractizare, idealizare și modelare. Dacă realitatea obiectivă este un concept de foarte mare generalitate, *realitatea fizică* este un

concept ce desemnează realitatea determinată din punctul de vedere al teoriilor științifice, realitatea ca obiect al teoriilor fizice. Acest concept s-a detașat ca idee separată de ideea generală de realitate obiectivă de-abia în fizica secolului nostru. deoarece aceasta, folosind pe scară largă aparatul matematic, ca instrument extrem de valoros și eficient al gândirii abstracte, a ajuns la entități (particule, cîmpuri etc.) ipotetice, în legătură cu care se pune în mod necesar problema tipului specific de existență și a criteriilor specifice de realitate, reprezentările noastre obișnuite despre lume dovedindu-se neputincioase în cazul lor. Problema clarificării naturii și criteriilor realității fizice a devenit cu atât mai acută cu cît folosirea unor instrumente matematice diferite conducea la înțelegerea și „reprezentarea” diferită, adesea contradictorie, a obiectelor ipotetice descoperite pe această cale. Un exemplu tipic îl constituie mecanica cuantică, în care folosirea metodei matriceale l-a condus pe W. Heisenberg la înțelegerea corpusculară, iar folosirea metodei statistico-probabilistice l-a condus pe E. Schrödinger la înțelegerea ondulatorie a entităților fizice studiate. În cele din urmă, cele două înțelegeri sau „reprezentări” ale aceleiași realități s-au dovedit a fi complementare.

Dar pentru că entitățile fizice studiate generau reprezentări diferite și erau acceptate oarecum cu titlu de ipoteză, se pune problema realității lor și a criteriilor de realitate. Această problemă era formulată în mai multe moduri, printre care: Ce factori pot fi invocați ca dovezi ale existenței obiective a entităților desemnate de conceptele teoretice corespunzătoare? Cum putem stabili că un concept teoretic este un model mai exact al unei entități obiective decît alt concept teoretic? În ce grad un concept teoretic desemnează o entitate materială?

Pentru a răspunde la aceste întrebări și, astfel, pentru a rezolva problema realității fizice, s-au propus mai multe criterii. Înainte de a le prezenta, trebuie precizat că formularea lor diferă de la o teorie științifică la alta, ele se corelează unele cu altele, toate sînt valabile între anumite limite și pentru situații determinate, nici unul considerat izolat și absolutizat nu este suficient, doar unitatea lor putînd asigura un grad satisfăcător de înalt de obiectivitate a conceptelor care desemnează respectivele entități ipotetice. În cele ce urmează vom prezenta principalele criterii de realitate fizică formulate pînă în prezent în literatura dedicată acestei probleme.

Criteriul perceptibilității. Acesta poate fi formulat astfel: entitățile desemnate de conceptele științifice sînt reale dacă ele sînt percepute în condițiile corespunzătoare pentru observarea lor, adică atunci cînd sînt realizate asemenea condiții. Pentru obiectele macroscopice, valabilitatea lui ar părea indiscutabilă. În contextul de față, însă, el se referă la entități imperceptibile ca atare, dar a căror realitate poate fi acceptată pe baza unor urme sau influențe pe care le pot manifesta asupra altor obiecte direct perceptibile. Un exemplu îl constituie acceptarea realității fizice a electronului, ca urmare a traiectoriei direct observabile (și fotografiabile) pe care o produce în camera cu aburi (camera Wilson).

Criteriul observabilității principale. Conform acestuia, sînt reale numai acele entități care sînt desemnate de concepte ce se bazează pe experiență și corespund ei. În interpretarea sa cea mai radicală, cea operaționalistă, el spune că sînt reale numai acele entități care sînt desemnate de concepte ce pot fi definite operațional, adică pe baza unor procese sau operații de observare și măsurare a unor anumiți parametri. De exemplu, se admite că o substanță este acid, sau că acidul posedă realitate fizică, dacă în urma operației de scufundare în acea substanță a unei

hîrtii de turnesol, se observă că aceasta se înroșește. Deși este important și are o largă utilizare în științele experimentale, acest criteriu nu este, însă, aplicabil unui mare număr de concepte teoretice care desemnează entități reale, deoarece pentru ele nu se pot concepe operații de măsurare și, mai ales, pentru că semnificația lor este mult mai bogată decît poate releva o operație de măsurare și observare.

Criteriul repetabilității. Acesta spune că pentru recunoașterea realității unei entități trebuie să existe o serie relativ mare de definiții operaționale independente una de alta. Cu alte cuvinte, conceptul care desemnează o asemenea entitate trebuie să fie conținut în mai multe legi empirice (adică legi care corelează proprietăți observabile), iar aceste legi să fie logic independente una de alta, adică să nu poată fi deduse logic una din alta. Aceasta revine la a spune că realitatea fizică a unui obiect trebuie stabilită prin mai multe căi și proceduri diferite. De exemplu, se acceptă realitatea fizică a forței gravitaționale a Pămîntului asupra unui corp, întrucît conceptul de constantă gravitațională notat cu g apare atît în legea lui Galilei a căderii libere a corpurilor, cît și în legea oscilației pendulului, cele două legi fiind logic independente între ele. Și acest criteriu are un domeniu relativ mare de valabilitate, dar nu este aplicabil în multe alte domenii.

Criteriul legității. Conform acestui criteriu, este real acel obiect ipotetic a cărui existență este admisă pentru a nu viola un principiu sau o lege fundamentală a științei. Exemplul clasic de aplicare a criteriului legității îl constituie cazul admiterii unei particule elementare necunoscute înainte, anume neutrino, pentru a salva legea conservării energiei, considerată drept lege fundamentală, care se părea că este violată în cazul dezintegrării beta (prin emiterea electronului de către neutron) prin dispariția într-un mod straniu a unei părți din energie. Pentru a salva legea conservării energiei, fizicianul W. Pauli a formulat ideea conform căreia acea parte de energie trebuie să fie purtată de o particulă necunoscută pînă atunci. Existența acesteia s-a descoperit mult mai tîrziu și ea a fost numită neutrino.

Criteriul invarianței. Acest criteriu spune că este real ceea ce este constant, adică invariant la un ansamblu de transformări sau schimbări. El a fost introdus în fizică de către Max Born, care susținea că mărimile și proprietățile pe care le obținem în procesul observației și experimentului cu ajutorul aparatelor nu reprezintă însăși realitatea, ci numai proiecția ei în aparate, adică rezultatele interacțiunii realității cu aparatele. Ca să dăm de realitatea însăși, este necesar să realizăm o mulțime de experimente și măsurători, care se completează reciproc, să facem multe proiecții și să stabilim în acest fel invarianții. Drept rezultat, se consideră reale acele entități ai căror parametri sînt invarianți, adică rămîn aceiași în cadrul și în pofida unei mulțimi de transformări. Ca și celelalte criterii, criteriul invarianței are numeroase domenii de aplicabilitate, dar are și limite de principiu. De exemplu, teoria restrînsă a relativității a arătat că o serie de entități (durata, lungimea, simultaneitatea, masa etc.), considerate invariante în fizica clasică, se dovedesc a fi invariante prin trecerea de la un sistem de referință la altul fără ca prin aceasta să li se nege realitatea fizică.

Criteriul corespondenței. Acest criteriu este o consecință a unui principiu foarte controversat, principiul corespondenței, care se referă la raporturile dintre vechile teorii și noile teorii. El spune că noile teorii dintr-o anumită știință, fiind mai generale decît cele vechi, nu le elimină pe acestea din urmă, ci le includ ca pe niște cazuri particulare, valabile pentru domeniile lor de aplicabilitate, în raport cu care

s-au dovedit a fi adevărate. Ca exemplu se dă, de regulă, raportul dintre mecanica relativistă și mecanica clasică, în cadrul căruia cea dintii o include ca un caz limită sau particular pe cea de-a doua, reducându-se la ea atunci când este vorba de mișcarea unor macrocorpuri cu viteze foarte mici în raport cu viteza luminii. În legătură cu problema realității fizice, acest criteriu se prezintă ca un principiu de interdicție, care spune mai curînd ce nu este real decît ce este sau poate fi admis ca avînd realitate. De exemplu, conform acestui criteriu, nu există (nu au realitate fizică) corpuri care se deplasează cu viteze supraluminoase. De asemenea, el interzice întrebările care nu au sens fizic, cum ar fi cele referitoare la traiectoria „adevărată” a unui anumit corp, deoarece mișcarea oricărui corp descrie o multitudine de traiectorii diferite, în raport cu diferitele sisteme de referință.

Există, cum s-a arătat la început, numeroase alte criterii de realitate fizică, fiecare cu domeniul și gradul său de valabilitate, nici unul nefiind absolut valabil și suficient. Numai ansamblul și unitatea lor ne pot da o înțelegere satisfăcătoare a conceptului de realitate fizică.

Conceptul de realitate fizică este strîns legat de cel de *potențialitate*. De altfel, în general conceptul de realitate conține în sine ideea raportului dintre potențialitate și realitate. Însuși Aristotel concepușe materia ca simplă posibilitate, ca potențialitate lipsită de orice determinări concrete, care poate deveni substanță sau realitate concretă, actualitate doar sub acțiunea unui principiu nematerial, activ, numit formă. În fizica secolului al XX-lea, prin W. Heisenberg în mod deosebit, de la conceptul de realitate fizică s-a ajuns la conceptul mai general de realitate doar potențială. Acesta din urmă desemnează existența așa cum există ea în sine și cum este descrisă în termenii fizicii clasice, iar cel dintii desemnează aceeași existență așa cum ne apare ea ca urmare a interacțiunii cu aparatele de măsură.

Spațiul și timpul

Avînd existența ca principal obiect de reflecție, ontologia se preocupă totodată, de modalitățile de manifestare a acesteia, de *cum* există ceea ce există. O parte a răspunsului la această întrebare se obține analizînd categoriile de spațiu și timp, care desemnează două modalități importante, inalienabile ale existenței. De aceea, ele însele au devenit obiect de reflecție filosofică și s-au situat, ca și existența, în centrul atenției și preocupărilor filosofiei de-a lungul întregii sale istorii.

Concepțiile despre spațiu și timp s-au schimbat mult în decursul istoriei gîndirii. O primă etapă în acest sens o constituie trecerea, la începutul filosofiei antice grecești, de la reprezentările arhaice, mitice și antropomorfe despre univers la ideea de Cosmos, de lume dominată de o ordine naturală, structurată și diferențiată calitativ, finită și închisă. O dată cu aceasta, se trece la înțelegerea antropomorfică și substanțială a spațiului și timpului, la conceperea lor ca modalități ale existenței naturale. Dacă la primii filosofi greci, mai exact la filosofii presocratici, se mai păstrează urmele de substanțialism în concepția despre spațiu și timp (în sensul că acestea erau înțelese ca fiind de sine stătător, ca niște substanțe independente de orice alt conținut), începînd mai ales cu Aristotel, se pun bazele unei concepții raționaliste despre spațiu și timp. Conform

unei asemenea viziuni, spațiul și timpul nu se mai prezintă ca existențe de sine stătătoare (cum era, de exemplu, înțeles spațiul de către atomiști, ca vid ce face posibilă mișcarea atomilor), ci ca relații între obiecte și fenomene, ca priorități ale acestora. Pentru Aristotel, de pildă, spațiul este locul obiectelor, care există împreună cu acestea, ca limită a lor, și nu separat de ele, iar timpul este legat de mișcare și transformare, este măsura mișcării sau numărul mișcării. Desigur că viziunea lui Aristotel despre spațiu era strâns legată de concepția sa despre Cosmos, ca univers ordonat, care admite locuri privilegiate, numite locuri naturale, și direcții privilegiate, anume mișcarea corpurilor către locurile lor naturale.

În epoca modernă, o dată cu constituirea științelor naturii, îndeosebi a mecanicii galileo-newtoniene, se schimbă concepția despre univers și, o dată cu ea, concepțiile despre spațiu și timp. Astfel, în locul ideii de Cosmos, ca univers ordonat, cu locuri și direcții privilegiate, apare ideea unui univers deschis și infinit, omogen și izotrop. Ca urmare, locul concepției aristotelice despre spațiu este luat de concepția bazată pe geometria clasică, după care spațiul este o întindere omogenă și infinită, din care dispar diferențierile valorice dintre locuri și direcții. După Descartes, de pildă, întinderea este principala caracteristică a corpurilor, iar după Leibniz, spațiul și timpul nu sînt decît relații între obiecte (monade). Un loc special îl ocupă în această epocă concepția lui Newton. Marele mecanician și matematician a realizat distincția dintre spațiul absolut și timpul absolut, pe de o parte, înțelese ca existențe de sine stătătoare, ca receptacole ce pot exista și fără obiecte și fenomene și nefiind influențate de mișcarea acestora, și spațiul și timpul relative, pe de altă parte, ca fiind caracteristice obiectelor concrete și variind în funcție de mișcările acestora. Concepția substanțialistă a lui Newton (despre spațiul absolut și timpul absolut) s-a aflat în opoziție cu concepția relaționistă a lui Leibniz, după care spațiul, care este pur relativ, reprezintă o ordine a coexistențelor, iar timpul, de asemenea relativ, reprezintă o ordine a succesiunilor.

Un moment important în istoria modernă a concepțiilor despre spațiu și timp îl reprezintă teoria aprioristă a lui Kant. În concepția acestui mare gînditor, spațiul și timpul nu sînt forme de organizare și moduri ale existenței ca atare sau existenței obiective, numite de el „lucru în sine“, ci intuiții *a priori* ale sensibilității umane, forme de cuprindere și structurare a impresiilor, pe baza cărora se constituie primul nivel al obiectului cunoașterii, „fenomenul“. Concepția lui Kant despre spațiu și timp se bazează în mare măsură pe absolutizarea ideilor geometriei euclidiene și ale mecanicii newtoniene, care conțineau convingerea în invariabilitatea absolută și în independența totală a proprietăților spațio-temporale în raport cu existența și mișcarea obiectelor și fenomenelor. Această convingere a fost, însă, infirmată o dată cu apariția geometriilor neeuclidiene, care puneau în evidență variabilitatea structurilor spațiale în funcție de natura și configurația obiectelor și fenomenelor, și cu apariția fizicii relativiste, care evidențiază dependența și variabilitatea proprietăților spațio-temporale în funcție de mișcarea sistemelor materiale.

Dezvoltarea ulterioară a gîndirii filosofice și a cunoașterii științifice a oferit numeroase și importante argumente în favoarea ideii dependenței proprietăților și structurilor spațio-temporale de natura și structura existenței al căror conținut și substrat îl constituie, precum și în favoarea dependențelor reciproce și a distincțiilor dintre spațiu și timp.

După această sumară trecere în revistă a evoluției istorice a concepțiilor despre spațiu și timp, să vedem acum ce sînt și ce proprietăți au spațiul și timpul.

Spațiul este acea modalitate a existenței ce se manifestă în raporturile de coexistență dintre obiecte și fenomene, în întinderea, distanța și poziția lor relativă.

Timpul este acea modalitate a existenței ce se manifestă în durata de ființare a obiectelor și fenomenelor, în simultaneitatea, succesiunea și ritmul existenței și dezvoltării lor.

Spațiul și timpul au, mai întîi, o serie de *proprietăți comune*. În primul rînd, ele depind, în structurile și aspectele lor concrete, de natura, structura și proprietățile existenței pe care o caracterizează. Ca urmare, se poate vorbi de spațiu și timp astronomice, mecanice, fizice, biologice, psihologice și sociale. În cazul ultimelor două, se constată o îmbinare esențială a aspectelor obiective cu cele subiective. În mod special în legătură cu timpul, care afectează în mult mai mare măsură decît spațiul viața și destinul omului (motiv pentru care el a devenit un obiect predilect de reflecție filosofică), s-a făcut însă de multă vreme o distincție între timpul obiectiv, exterior, măsurabil, și timpul intern sau trăit. Cu toate acestea, cercetări dintre cele mai diferite (de epistemologie genetică, de analiză a limbajului, de istoria științei) arată că între timpul obiectiv și cel trăit nu se poate realiza o distincție netă, deoarece despre cel dintîi noi luăm cunoștință doar în măsura în care îl asimilăm, iar ideea de timp obiectiv este, la rîndul său, rezultatul unor laborioase procese cognitive și nu doar un dat inițial impus de simplul contact cu realitatea. Considerații similare se pot face, *mutatis mutandis*, în legătură cu spațiul (îndeosebi spațiul social). O altă proprietate comună a spațiului și timpului este caracterul lor contradictoriu. Ambele posedă o serie de contradicții, dintre care pot fi menționate următoarele: spațiul și timpul sînt atît absolute (în măsura în care tot ceea ce există se află în spațiu și timp), cît și relative (în sensul că proprietățile lor concrete depind de natura și structura existenței pe care o caracterizează); spațiul și timpul sînt atît continue (întrucît existența nu admite lacune spațio-temporale), cît și discontinue (deoarece naturile diferite ale obiectelor și fenomenelor fac ca proprietățile concrete ale spațiului și timpului să difere de la un obiect sau fenomen la altul); spațiul și timpul sînt atît unitare, cît și diverse (ca urmare a celor spuse anterior); spațiul și timpul sînt atît finite, cît și infinite (cum vom vedea în paragraful următor).

Dar spațiul și timpul au și *proprietăți distinctive*, prin care ele diferă unul de celălalt, în ciuda și pe fondul unității lor esențiale. Astfel, spațiul fizic, real, obiectiv, are trei dimensiuni (lungime, lățime și înălțime), pe cînd timpul are o singură dimensiune („lungime“, ca distanță între diferite momente succesive). Este adevărat că în diferite științe (matematică, fizică) se vorbește și despre spații multidimensionale, dar în aceste cazuri cuvîntul „spațiu“ are alte accepțiuni decît cea filosofică propriu-zisă. În al doilea rînd, spațiul este reversibil, în sensul că, principial, un mobil poate parcurge o distanță AB, dar și distanța inversă BA, pe cînd timpul este ireversibil, în sensul că procesele se desfășoară într-un singur sens, de la trecut prin prezent, spre viitor (se poate considera ca unic și sensul invers al desfășurării proceselor). Dar aici se impun unele precizări. Reversibilitatea spațiului este relativă la sistemele de referință; și întrucît nu există în univers un sistem de referință absolut și privilegiat, nici reversibilitatea spațială nu este absolută. În mod similar, ireversibilitatea timpului are sens doar pentru

evenimente individuale, care sînt unice și irepetabile, dar nu și pentru proprietăți generale, care se repetă (sînt reversibile) pentru fiecare nou individ aparținînd unui anumit gen. În fine, spațiul posedă proprietatea de simetrie, în sensul că, cel puțin în principiu, putem concepe simetricul unui obiect în raport cu un punct, o dreaptă sau un plan (și chiar există efectiv simetrie în natură, cum este cazul cristalelor, dar nu numai al lor), pe cînd timpul nu este simetric, în sensul că viitorul și trecutul nu sînt simetrice în raport cu prezentul; ele nu se pot suprapune, deoarece trecutul poate influența (între anumite limite) viitorul, dar viitorul nu poate influența trecutul, datorită ireversibilității timpului.

În ciuda deosebirilor dintre ele, spațiul și timpul se află într-o *strînsă unitate*, pusă tot mai mult în evidență de știința contemporană. Îndeosebi teoria relativității a pus în evidență unitatea și dependența reciprocă a spațiului și timpului. În această teorie, se realizează, cu ajutorul formalismului matematic, o unificare a spațiului și timpului, astfel încît, fiecare dintre cele două modalități ale existenței, considerate sub aspectele lor concrete, devin componente, invers variabile, ale unui „spațiu” cu patru dimensiuni, care este invariant în raport cu trecerea de la un sistem de referință la altul. Acesta mai este numit și continuum spațio-temporal quadridimensional.

Unitatea și infinitatea lumii

Ceea ce este incontestabil și se impune cu puterea evidenței oricărui om este faptul că existența se prezintă ca o extrem de mare diversitate de obiecte, proprietăți și relații, diversitate care nu poate fi considerată o simplă iluzie sau impresie subiectivă, ci o realitate efectivă. Dar pentru înțelegerea existenței, încă din primele etape ale istoriei filosofiei, gînditorii și-au pus întrebarea dacă nu cumva în spatele acestei diversități sau chiar prin intermediul ei, se manifestă o unitate. Iar căutarea unei asemenea unități — condiție esențială a înțelegerii lumii — a constituit una din principalele forțe motrice ale dezvoltării gîndirii filosofice și științifice.

Unitatea lumii constă în proprietatea obiectelor, fenomenelor și proceselor din natură și societate de a se corela unele cu altele printr-o mulțime nedeterminată de legături, de a se constitui unele din altele, astfel încît întreaga existență, în marea ei diversitate, să se prezinte totuși ca un întreg, indestructibil și inepuizabil. Conform acestei caracterizări, în univers nimic nu este absolut izolat, orice obiect sau fenomen aflîndu-se într-o multitudine de raporturi cu numeroase alte obiecte și fenomene.

În istoria gîndirii, căutările aceluia principiu care să confere unitate existenței, care să unifice diversitatea pentru a o face inteligibilă, au condus la mai multe soluții. În filosofie, aceste soluții, caracteristice tuturor concepțiilor moniste, s-au grupat în două mari categorii, în funcție de natura aceluia presupus factor care asigură unitate existenței: monismul materialist, conform căruia factorul respectiv este de natură materială, și monismul idealist, după care acel factor unificator este de natură spirituală.

Monismul materialist are o istorie îndelungată, marcată de un progres continuu în înțelegerea din ce în ce mai generală și abstractă a naturii factorului unificator al existenței. Astfel, dacă primii filosofi greci, cei aparținînd școlii milesiene,

considerau că factorul care asigură unitatea lumii este o substanță materială perceptibilă direct cu organele de simț (apa la Thales, aerul la Anaximene), iar Heraclit din Efes considera, în același spirit, că acest factor este focul, un pas înainte pe linia abstractizării și a generalizării l-au făcut filozofii atomiști (Leucip, Democrit), care puneau la baza lumii atomul, ca particulă ultimă, indivizibilă, dar și imperceptibilă, iar un alt pas pe aceeași linie l-a realizat Aristotel, conform părerii căruia la baza lumii stă materia, înțeleasă ca un substrat pasiv, lipsit de orice determinări concrete și, de aceea, fiind o simplă potențialitate care devine realitate (substanță) sub acțiunea formei (admiterea acestui al doilea factor face din Aristotel un monist inconsecvent, care poate fi apreciat și ca dualist). Această viziune substanțialistă asupra unității lumii, proprie filozofilor antici, a fost treptat înlocuită, în epoca modernă, sub impactul dezvoltării științelor naturii, cu una relaționistă, în care unitatea lumii era întemeiată pe existența unor legi universale. Era vorba, mai ales, de legile mecanicii newtoniene, care au fost absolutizate în spirit reducționist, considerate valabile în toate domeniile existenței, celelalte legi (biologice, sociale) fiind considerate reductibile la ele. La rîndul său, *monismul idealist* a evoluat de la formele sale antice, cum era concepția lui Pitagora, care pune la baza unității lumii numărul ca entitate spirituală, pînă la idealismul panlogist al lui Hegel în epoca modernă, care considera că lumea este unitară întrucît reprezintă procesul de autodezvoltare a Ideii Absolute, și pînă la numeroasele variante ale idealismului contemporan.

Pentru ideea unității lumii, sau pentru procesul de unificare a diversității, o serie de date și argumente importante au adus științele particulare în dezvoltarea lor istorică. În general, ele au oferit argumente pentru unitatea de compoziție, unitatea de structură și unitatea de relații (legi). Dintre acestea pot fi menționate, ca mai importante, următoarele: sistemul heliocentric al lui Copernic, care a arătat că nu există decît o singură lume, și nu două (una pămîntească sau sublunară, și alta cerească sau supralunară) cum susțineau adepții sistemului geocentric al lui Ptolemeu; descoperirea, prin analiză spectrală, a unității de compoziție și de structură chimică a corpurilor terestre și celor cerești; descoperirea valabilității legilor mecanice atît pentru mișcarea corpurilor pămîntești, cît și pentru mișcarea celor de pe alte planete (prin unificarea, de către Newton, a mecanicii terestre a lui Galilei cu mecanica cerească a lui Kepler); sinteza primei substanțe organice, ureea, din substanțe anorganice, care evidențiază unitatea dintre cele două domenii ale naturii, considerate pînă atunci ca izolate între ele; descoperirea celulei vii, care întemeiază unitatea dintre regnul vegetal și cel animal din natura vie; teoria evoluționistă a lui Darwin și descoperirile din antropologie, care dovedeau unitatea dintre om și restul lumii animale, dintre societate și natură în general. Mai recent, s-au făcut progrese remarcabile în întemeierea ideii unității lumii prin elaborarea unor programe speciale de unificare a diferitelor cîmpuri și interacțiuni în fizică (Einstein, Heisenberg), prin rezultatele obținute de către cibernetică privind modelarea de către mașini a unor procese logice specifice creierului uman, în general prin dezvoltarea cercetărilor inter- și multidisciplinare care, în felul lor, au relevat unitatea esențială dintre diferite domenii ale existenței aparent lipsite de legătură.

Unitatea lumii, în sensul caracterizării date la început, presupune unicitatea ei, iar aceasta din urmă implică ideea infinității lumii. Într-adevăr, dacă lumea n-ar fi unică, înseamnă că ar exista, în afara acestei lumi în care trăim, și alte lumi, care

ar limita-o pe aceasta, deci ar face ca ea să fie finită de acele alte lumi. Dar cum lumea este unitară, rezultă că ea, prin numeroasele sale corelații, cuprinde totul, deci este nelimitată, adică, într-un sens, este infinită. Ideea de infinitate nu poate fi, însă, clarificată fără raportare la opusul și corelatul său, ideea de finitate, fără care nu are sens.

Infinitatea constă în natura absolută a existenței, în proprietatea universului de a fi nedeterminat spațio-temporal, cantitativ și calitativ, inepuizabil structural atât la scara macrocosmosului, cât și la cea a microcosmosului. Ea este opusul și corelatul finității, prin care înțelegem proprietatea obiectelor, fenomenelor și proceselor de a fi determinate spațio-temporal, cantitativ și calitativ. În acest sens, se poate spune că este infinit ceea ce nu este finit, adică determinat în sensul precizat mai sus. De aici s-ar putea trage concluzia că infinitatea are doar un sens negativ (ceea ce nu este finit), dar, după cum vom vedea mai departe, ea are în fapt un sens pozitiv, însemnând, totodată, o bogăție nesfârșită de determinări, de proprietăți, structuri, relații, niveluri și forme.

Între finitate și infinitate există atât o unitate, în sensul că se presupun reciproc și nu au sens una fără alta, cât și o opoziție, în sensul că fiecare în parte are proprietăți și legi specifice, care nu pot fi extrapolate asupra celeilalte. Infinitatea presupune finitatea pentru că o conține, este formată din finiți și nu există alături și distinct de ceea ce este finit. Universul infinit este format din obiecte și fenomene finite, mișcarea infinită este formată din procese finite, timpul este infinit pentru că este format din durate temporale finite etc. Pe de altă parte, finitatea presupune infinitatea pentru că orice obiect finit conține o infinitate de componente (fiind divizibil la infinit), o infinitate de proprietăți și relații între propriile sale elemente, ca și între el și celelalte obiecte ale lumii exterioare lui. Totodată, între finitate și infinitate se află o opoziție, deoarece ceea ce este valabil pentru finit (aparitia și disparitia, localizarea spațio-temporală etc.) nu este valabil pentru infinit (universul nu are început și sfârșit, nu are o determinare cauzală în sens strict, nu este localizat spațio-temporal etc.). De aceea, extrapolarea unor proprietăți și legi ale finității asupra infinității conduce la erori grave (de exemplu, teoria morții termice a universului), după cum la fel de greșită ar fi extrapolarea asupra finității a unor proprietăți și legi valabile pentru infinitate.

În istoria gândirii filosofice și științifice s-au distins mai multe *specii și tipuri de infinitate*. Astfel, pe de o parte, s-a făcut distincția între infinitatea actuală, infinitatea potențială și infinitatea reală. *Infinitatea actuală* a fost înțeleasă ca o mulțime de elemente, proprietăți și relații infinit (nesfârșit) de multe, date toate la un anumit moment. Ea ne apare ca o unică și absolută negație a finității și are un caracter static. De aceea este foarte greu de înțeles și a provocat mari dificultăți în gândirea filosofică (aporiile lui Zenon din Elea în Grecia antică) și în cea științifică (în teoria naivă a mulțimilor a lui Cantor, cu ideea sa de mulțime a tuturor mulțimilor). Analizând aporiile lui Zenon, Aristotel a introdus ideea de *infinitate potențială*, prin care desemna procesul de depășire permanentă a oricăror limite finite date. Această idee, care se referă la aspectul cantitativ al infinității, este superioară celei dintii, deoarece presupune mișcarea ca succesiune nesfârșită de negații, de treceri peste limite finite date. În acest sens ea este folosită în matematică (știință a raporturilor cantitative), ca atunci când se spune despre o

mărire variabilă că tinde spre infinit (subînțelegându-se că este mai mare decât orice altă cantitate, oricât de mare dorim noi). Având, însă, în vedere doar aspectul cantitativ, Hegel a numit această infinitate „infinitul rău“, deoarece presupune repetarea la nesfârșit a uneia și aceleiași calități. Ca urmare, în virtutea legăturii indisolubile dintre calitate și cantitate, el a introdus ideea de *infinitate reală*, prin care se înțelege infinitatea potențială cantitativ-calitativă. Conform acesteia, depășirea continuă a unor limite cantitative date determină schimbarea periodică a calității. Astfel, se poate spune că universul este caracterizat de infinitatea reală, întrucât este nelimitat spațio-temporal și posedă o bogăție nesfârșită de determinări cantitative și calitative. În acest fel, infinitatea dobândește un conținut pozitiv.

Se mai pot face și *alte distincții*, cum sînt: infinitul „practic“ și infinitul „teoretic“ (primul desemnînd o mărime finită, dar foarte mare în raport cu o altă mărime finită, dar foarte mică, cum ar fi diametrul Pămîntului față de diametrul atomului); infinitul mare și infinitul mic; infinitul intensiv (bogăția de elemente, relații și proprietăți interne ale unui sistem) și infinitul extensiv (posibilitatea depășirii, spre infinitul mare, a oricăror limite finite date) etc.

Problema care i-a preocupat cel mai mult pe gînditori de-a lungul istoriei a fost următoarea: Cum este universul în spațiu și timp, finit sau infinit? S-au dat cele mai diferite soluții, iar în teoria relativității și cosmologie, pe baza distincției dintre infinitate și nelimitare, s-au construit modele de univers nelimitat, dar finit. Acestea au doar valoare de ipoteze și nu constituie argumente propriu-zise. În fapt, problema nu poate fi soluționată nici prin observații, nici prin demonstrații matematice, ci mai curînd printr-o opțiune care, însă, trebuie să concorde cu datele certe ale cunoașterii științifice. În acest caz, este mai plauzibilă ideea infinității spațio-temporale a universului, deoarece istoria cunoașterii a extins mereu aceste limite.

Teoria determinismului

Concepția despre unitatea lumii conține, după cum am văzut, ideea că orice obiect se află într-o multitudine de raporturi cu celelalte obiecte ale lumii înconjurătoare, fiind un element al unei conexiuni universale, și că el însuși conține o multitudine de raporturi între propriile sale elemente componente. Aceste raporturi pot fi directe sau indirecte, cauzale sau condiționale, esențiale sau neesențiale, necesare sau întâmplătoare, legice etc. De aceea, într-un sens larg, determinismul este teoria filosofică ce studiază aceste raporturi, desemnate de categorii filosofice corespunzătoare. Într-un sens mai restrîns, însă, determinismul este teoria filosofică conform căreia orice obiect este determinat. Categoria sa centrală, foarte sintetică, este cea de *determinare*, care desemnează, pe de o parte, faptul că orice obiect este produs de anumite cauze, în anumite condiții, conform cu anumite legi, iar, pe de altă parte, faptul că orice obiect, ca rezultat al unui asemenea proces, are o anumită determinare și stabilitate calitativă, o structură și o ordine interioară care-l individualizează și-l disting de alte obiecte. Sintetizînd cele spuse, *determinismul* se poate defini ca teorie a corelației dintre categoriile conexiunii, care constată ordinea și coerența din univers, procesul determinării și

caracterul determinant al fenomenelor. Pe această bază, el poate elabora explicații și predicții ale producerii diferitelor fenomene, evenimente și procese.

În continuare, vom prezenta principalele categorii ale teoriei generale a determinismului: cauzalitatea, necesitatea și împlinirea, posibilitatea, realitatea și probabilitatea, legea.

Cauzalitatea reprezintă raportul dintre un fenomen (sau ansamblu de fenomene), numit cauză, care precede și determină un alt fenomen, numit efect. Cu alte cuvinte, cauzalitatea reprezintă interacțiunea dintre cauză și efect.

Raportul cauzal are o serie de *trăsături*, dintre care mai importante sînt: 1) este un raport de succesiune, în sensul că efectul urmează sau succede cauzei, fie în sens cronologic, fie în sens logic (cauza precede efectul ca importanță); 2) este un raport de generare (a efectului de către cauză), aceasta fiind cea mai importantă trăsătură a raportului cauzal, prin care se deosebește de un raport de simplă succesiune; 3) are un caracter relativ, întrucît unul și același fenomen poate fi și cauză (în raport cu ceea ce produce), și efect (în raport cu ceea ce îl produce), în univers neexistînd fenomene care sînt doar efecte; 4) lanțul cauzal (însurirea cauzelor și efectelor) este fără început și fără sfîrșit, în sensul că nu există o cauză absolut primă și un efect absolut ultim; 5) are un caracter complex, deoarece o cauză de un anumit tip poate produce efecte de tipuri diferite în condiții diferite, iar un efect de un anumit tip poate fi produs de cauze de tipuri diferite în condiții diferite (de unde se vede rolul important al condițiilor în raportul cauzal); 6) efectul, deși este produs de către cauză, exercită, la rîndul său, o influență asupra cauzei, fie prin simpla lui apariție (care duce la slăbirea acțiunii cauzei), fie, așa cum este cazul sistemelor dinamice complexe cu autoreglare, printr-un circuit invers (feed-back) care menține acțiunea cauzei între anumiți parametri.

În sistemele superior organizate, cauzalitatea se poate manifesta în forme speciale, diferite de cele mecanice și fizice. Astfel, în sistemele biologice, ea poate lua forma finalității, care constă în structurarea informațională a efectului înaintea acțiunii propriu-zise a cauzei, ca urmare a organizării interioare specifice a acestor sisteme și a stabilității îndelungate a unor lanțuri cauzale specifice. Iar în societate, cauzalitatea poate lua forma scopului, care constă în anticiparea pe plan mental al efectelor dorite ale unor acțiuni viitoare. Scopul nu este totuna cu efectul, pe care îl precede și determină în parte, el aparținînd complexului cauzal care poate duce la realizarea efectului.

Descoperirea raporturilor cauzale constituie un țel important al cunoașterii științifice, deoarece contribuie la realizarea unor funcții importante ale științei, anume explicația și predicția.

Necesitatea și împlinirea reprezintă raporturi de determinare care se presupun și se opun reciproc. Necesitatea desemnează proprietatea obiectelor și fenomenelor de a se produce în mod inevitabil, obligatoriu, datorită unor cauze și condiții, de a evolua într-un sens determinat și nu în oricare altul. Necesitatea ține de esența obiectelor și fenomenelor, de aspectele lor lăuntrice fundamentale, în virtutea cărora ele sînt ceea ce sînt. În acest sens, Hegel spunea că necesitatea are un temei intern. La rîndul său, împlinirea desemnează proprietatea obiectelor și fenomenelor de a se produce sau nu, de a evolua într-un sens sau în altul. Ea ține de aspectele exterioare, fenomenale, neesențiale ale obiectelor și fenomenelor. De aceea, tot Hegel spune că împlinirea are un temei extern, în sensul de neesențial (nu în sens spațial).

Necesitatea și întîmplarea se află, pe de o parte, în unitate, întrucît se presupun reciproc și una nu are sens fără cealaltă. Nu există obiecte absolut necesare sau absolut întîmplătoare, fiecare obiect fiind necesar sub anumite aspecte și în diferite raporturi, și întîmplător sub alte aspecte și în alte raporturi. Neexistînd necesitate pură și întîmplare pură, necesitatea se manifestă prin intermediul întîmplării, aceasta din urmă fiind tocmai modul de manifestare a necesității. Așa sînd lucrurile, se poate spune că întîmplarea însăși este necesară, deoarece fără ea n-ar putea exista necesitatea; or, din chiar definiția necesității se constată că aceasta se produce în mod obligatoriu. Numai că în timp ce necesitatea este unică, întîmplarea este diversă: una și aceeași necesitate se poate produce prin intermediul unor factori întîmplători foarte diverși. Pe de altă parte, necesitatea și întîmplarea se află în opoziție, ceea ce rezultă din chiar definițiile lor.

Cunoașterea raportului dintre necesitate și întîmplare este importantă pentru știință, deoarece aceasta urmărește descoperirea aspectelor necesare pentru a înțelege și domina practic genuri întregi de obiecte. Dar pentru aceasta trebuie cercetate fenomenele întîmplătoare prin care se manifestă necesitatea.

Posibilitatea, realitatea și probabilitatea reprezintă alte moduri corelate de apariție și existență a obiectelor și fenomenelor. Posibilitatea desemnează ansamblul tendințelor de evoluție viitoare prezente într-un obiect la un moment dat. Ca o precizare în plus, se poate spune că este posibil tot ceea ce nu contravine legilor obiective ale realității. Posibilitatea nu are o prezență exterioară, nemijlocită, ci reprezintă aspecte lăuntrice, potențiale, nerealizate încă ale obiectelor. Realitatea desemnează existența efectivă, spațio-temporală, cantitativă și calitativă a obiectelor și fenomenelor. Se mai spune că ea este posibilitatea înfăptuită, adică posibilitatea care și-a găsit o manifestare exterioară nemijlocită.

Între posibilitate și realitate există un raport de *unitate și opoziție*. Unitatea constă în faptul că ele se presupun reciproc și nu au sens considerate în mod separat. În procesul dezvoltării, orice obiect apare mai întîi ca posibilitate, ca tendință, în cadrul altui obiect, și devine realitate atunci cînd, în condiții favorabile date, acționează cauza necesară. De asemenea, orice obiect real conține în sine o seamă de tendințe de evoluție viitoare, dintre care, atunci cînd vor apărea condiții favorabile, doar una va deveni realitate, prin aceasta anulîndu-se toate celelalte. De aceea, nu există posibilitate pură sau realitate pură, orice obiect, ca realitate, conținînd posibilitatea, și orice posibilitate presupunînd o realitate în cadrul căreia să existe. Dar ca și în cazul anterior, între ele există și o opoziție, care poate fi sesizată din definițiile acestor două categorii.

În procesul trecerii de la posibilitate la realitate, apare categoria de *probabilitate*. Aceasta desemnează gradul de apropiere a posibilității de realitate sau, cu alte cuvinte, aspectul cantitativ al posibilității, mărirea șanselor ei de a deveni realitate în condiții date.

Legea reprezintă un raport obiectiv, necesar, general, relativ stabil și repetabil între diferite obiecte, între obiecte și proprietăți ale lor, precum și între diferite etape succesive ale evoluției unui anumit sistem.

Legea este un raport obiectiv în sensul că acțiunea ei nu depinde de voința arbitrară a omului. În legătură cu acest caracter, în istoria filozofiei au apărut două concepții extreme: fatalismul, conform căruia omul este absolut neputincios

în fața legilor, și voluntarismul, după care omul poate crea și anula legile după propria-i voință. În realitate, deși nu poate crea și anula legile, omul le poate cunoaște și folosi în activitatea sa, intervenind asupra condițiilor în care ele acționează. Caracterul necesar constă în faptul că legile apar și acționează în mod obligatoriu atunci când apar condițiile favorabile. Caracterul general constă în aceea că orice lege caracterizează un gen de obiecte, neexistând legi ale unor obiecte individuale. Legea are un caracter relativ stabil întrucât durează atîta timp cît durează condițiile favorabile, și repetabil, în sensul că ele apar și acționează ori de cîte ori și oriunde apar condițiile favorabile.

Legile, ca raporturi obiective, distincte de formulările lor în diferite științe pot fi clasificate după mai multe criterii. În primul rînd, după domeniul lor de acțiune, există legi ale naturii (legea gravitației universale, legile eredității), legi ale societății (legea cererii și ofertei) și legi ale gîndirii (legea identității, legea noncontradicției etc.). În al doilea rînd, după modul cum determină comportarea obiectelor, legile sînt dinamice (deterministe), care determină comportarea exactă a fiecărui obiect dintr-un anumit gen, și legi statistice (indeterministe), care determină comportarea doar probabilă a fiecărui asemenea obiect.

Cunoașterea legilor este importantă teoretic pentru explicarea și predicția fenomenelor, și practic aplicarea lor în activitate în vederea obținerii unor efecte și evitarea celor dăunătoare.

Addenda

Există o știință care consideră atît Ființa ca fiind, cît și proprietățile ei esențiale. Ea nu se confundă cu nici o știință specială, căci nici una din acestea nu consideră Ființa ca atare în general, ci fiecare din ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele matematice. De vreme ce însă noi sîntem în căutarea supremelor principii și cauze, de bună seamă că acestea au a fi socotite ca principii ale unei naturi anume, care dăinuiește în sine și prin sine. Dacă deci acei care au cercetat elementele lucrurilor au cercetat aceste principii, atunci și elementele, în chip neapărat, trebuie să aparțină Ființei ca fiind, și nu accidentelor acesteia. De aceea și noi avem a lua în considerare primele cauze ale Ființei ca fiind (Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965, pp. 125—126).

Ființa se ia în mai multe înțelesuri... (Ea) înseamnă, pe de o parte, substanța lucrului, iar pe de altă parte înseamnă că un lucru are cutare calitate sau cutare cantitate și fiecare din predicatul celorlalte categorii. Dar, dintre toate aceste sensuri, e evident că cel primordial e acela de esență, care nu ne indică altceva decît Substanța... Celelalte lucruri se numesc ființe numai pentru că sînt sau cantități ale Ființei luate în acest sens, sau calități, sau stări pasive ale ei, sau pentru că constituie vre o altă determinare de acest fel... (Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965, p. 217).

Ființa este nemijlocitul nedeterminat: ea e liberă de modul de a fi determinată față de esență, precum și față de orice determinație pe care ea o poate conține în cuprinsul său. Ființa aceasta nereflectată este ființa așa cum e ea în mod nemijlocit, numai în ea însăși.

Fiind nedeterminată, ea e ființă lipsită de calitate; dar, în sine, îi revine caracterul modului determinat numai în opoziție cu ceea ce e determinat sau calitativ. Ființei în general i se opune însă ființa determinată ca atare, dar, prin aceasta, tocmai modul ei determinat constituie calitatea ei... În modul ei nemijlocit nedeterminat, ea este egală numai cu sine și nu e nici neegală cu altceva, ea nu conține diferență în cuprinsul său, nici față de ce-ar fi în afara acestuia. Ea n-ar fi păstrată în toată puritatea ei dacă i s-ar atribui vreo determinație sau vreun conținut ce s-ar distinge în cuprinsul ei ori prin care ea ar fi afirmată ca fiind deosebită de altceva. Ființa pură este nedeterminatul pur și vidul pur... Ființa, nemijlocitul nedeterminat, este, de fapt, *neant*, nici mai mult nici mai puțin decît neant. (G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966, pp. 63—64).

Prin urmare, ființa pură și neantul pur sînt totuna. Adevărul nu e nici ființa nici nimicul, ci e faptul că ființa nu trece, ci a trecut în neant, iar neantul în ființă. Dar, de asemenea, adevărul nu rezidă în lipsa lor de deosebire, ci în faptul că ființa și neantul *nu sînt unul și același lucru*, că sînt *absolut*

diferite, că sînt tot atît de mult și nedespărțite, și inseparabile, și că, în mod nemijlocit, *fiecare dispare în contrariul său*. În consecință, adevărul lor este această *mișcare* a nemijlocitei dispariții a uneia în celălalt; adevărul lor este *devenirea*, mișcare în care ambele sînt diferite; diferența lor e însă una care s-a suprimat în mod tot atît de nemijlocit. (G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966, pp. 64—65).

Metafizica gîndește ființarea ca ființare. Oriunde se pune întrebarea ce este ființarea, ființarea se află ca atare în cîmpul vederii. Reprezentarea metafizică datorează această vedere luminii ființei. Lumina, adică acel ceva pe care o asemenea gîndire îl percepe ca fiind lumină, nu mai cade în raza vederii propriie acestei gîndiri, căci ea își reprezintă ființarea întotdeauna și în exclusivitate în perspectiva ființării. Ce-i drept, din această perspectivă gîndirea metafizică caută sursa ființării și pe fătuitorul luminii. Lumina însăși este considerată a fi înțeleasă în chip satisfăcător în măsura în care îlesnește în orice privință o vedere în stare să străbată pînă la ființare.

Oricum ar fi interpretată ființarea — ca spirit în sensul spiritualismului, ca devenire și viață, ca reprezentare, ca voință, ca substanță, ca subiect, ca „energia”, ca eternă reîntoarcere a aceluiași — ființarea apare de fiecare dată ca ființare în lumina ființei. Atunci cînd metafizica își reprezintă ființarea, întotdeauna s-a luminat ființa... Cu toate acestea, în răspunsurile ei la întrebarea privitoare la ființarea ca atare, metafizica vorbește pornind de la manifestarea ignorată a ființei. Tocmai de aceea, adevărul ființei poate fi numit temelul pe care se sprijină metafizica în calitatea ei de rădăcină a copacului filosofiei, solul din care ea se hrănește. (M. Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii*, București, Editura Politică, 1988, pp. 349—350).

Atunci, ce este ființa?

Dintre termenii filosofiei, cel de ființă are, probabil, cei mai mulți opuși. Principalele opoziții sînt: ființă și neființă, ființă și conștiință, ființă și aparență, ființă și posibilitate, ființă și manifestare, ființă și fire, ființă și temporalitate, ființă și devenire. Fiecare opoziție ar putea da cîte o trăsătură a ființei... Devenirea înglobează, într-adevăr, toți termenii opuși ființei, ea fiind: temporalitate, fire, manifestare, posibilitate, aparență, neființă chiar, toate acestea pentru o conștiință.

„Ființă” ar putea însemna deci: *prezență*, mai stinsă sau mai afirmată; o prezență deopotrivă *materială*, nu de gîndire numai; ca o existență controlabil *adevărată*, nu iluzorie, și anume ca o existență *in act*, actuală, operînd ca un *temei* al lucrurilor și ca o *unitate* în miezul lor, sub un regim de *permanență*.

Dacă acesta este, în linii mari, sensul clasic al ființei, urmează să ne întrebăm, cum poate fi identificată ea. Va fi limpede că ființa nu e un lucru de primă, ci unul de ultimă instanță, întrucît tocmai ceea ce apare în imediat *nu* reprezintă ființa. Atunci ființa, deși prezentă, este retrasă. Aceasta și dă tensiunea interioară a ideii de ființă: e o prezență fără prezent. Cu cît au loc mai multe manifestări în imediat, cu atît ființa pare a se retrage mai mult...

Atunci un al doilea sens al ființei, ca o a doua specie a ei, se ridică înaintea noastră. Dacă trebuie gîndită și captată o ființă pentru manifestări, atunci alături de ființa care generează se ivește *ființa care integrează*. Poate pînă la urmă ele nu vor fi două, ci vor închide, întîlnindu-se, bucla ființei...

Ființa se retragea de manifestările ei și se concentra tot mai mult în jurul adevărului propriu. Ființa cea nouă este, dimpotrivă, în expansiune. Ea se difuzează tot mai mult, o dată cu manifestările ei. Prima era unitate în diversitate; a doua e unitate *ca* diversitate. Prima era tautologică, a doua e heterologică. Ea face să țină lucrurile, nu pentru că le oprește în loc sau pentru că ar da un schelet intruchipărilor lor variate, ci pentru că le totalizează neîncetat; pentru că e „totalitatea lor de fiecare clipă”... Ființa de integrare ar fi: o prezență, ba chiar omniprezență ca fiind totalitate; cu o existență materializată pretutindeni; poartă în ea adevărul celor aparente, căci întregul e adevărul părții; este actuală și nu virtuală; reprezintă principiul constitutiv al lucrurilor, în măsura în care totul precede și întemeiază partea; le dă singura lor unitate, cea de totalitate, și singura justificare, de-a se fi integrat unei forme în permanență...

Cît despre faptul că ființa, una prin excelență, trebuie gîndită în două feluri, e-î ține, nu de spîrtura ființei, ci de spîrtura gîndirii în intelect și rațiune. Intelectul analizează, abstrage și fixează; va urmări deci, potrivit naturii sale logice, concentrația ființei. Rațiunea unește, integrează și desfășoară: cu natura ei dialectică, va întîlni peste tot ființa în expansiune. Așa reflectăm în gîndire, ființa, în două feluri. Dar dacă înțelegi gîndirea drept conștiința de sine luată de real la treapta omului, atunci poți spune că așa *este* ființa, concentrație de o parte, expansiune de alta. Nu e o spîrtură în ființă, ci însăși pulsația ființei, poate.

Într-un sens, deci, e preferabil să spui: nu există ființă, există regresivitate către ființă și progresivitate către ea. Printre realitățile date, unele au o mai mare *capacitate de ființă* (regresivă ori progresivă),

atita tot. De aceea și putem vorbi de „ființă” în mic, la nivelul lucrurilor, în loc să înfruntăm de fiecare dată imensitatea ființei. (C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, pp. 155—158).

Prin act, prin urmare, se înțelege existența unui lucru, dar nu în felul în care am spus că lucrul există în puțință. Spunem, de pildă, că statuia lui Hermes există în potență în lemn și că, tot astfel, jumătatea de linie există în potență în linia întreagă, pentru că ar putea fi scoasă din aceasta. De asemenea numim învățat în potență pe cineva, chiar când nu meditează la vreo problemă, dacă el e în stare să se dedea unor astfel de meditații; când însă se dedă, îl numim învățat în act. Ceea ce noi vrem să spunem prin aceasta se poate vedea lămurit cu ajutorul inducției din diferitele cazuri individuale... Raportul dintre act și potență va fi ca acela dintre cel care construiește acum și cel care se pricepe la construit, dintre omul treaz și cel care doarme, dintre cel care vede și cel care, deși are simțul vederii, stă cu ochii închiși, dintre ceea ce e fabricat dintr-un material și acest material sau dintre ceea ce e gata lucrat și ceea ce nu e gata. Să dăm numele de act primului termen din fiecare din aceste raporturi și numele de puțință membrului al doilea al acestui raport. (Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965, p. 290).

În termodinamica clasică, conceptul de „temperatură” pare a descrie o caracteristică obiectivă a realității, o proprietate obiectivă a materiei. În viața zilnică, este foarte ușor de definit cu ajutorul unui termometru ceea ce vrem să zicem atunci când declarăm că o bucată de materie are o anumită temperatură. Dar când încercăm să definim ce ar putea să însemne temperatura unui atom, ne găsim în fața unei situații mult mai delicate, chiar în fizica clasică...

La fel, în teoria cuantică, toate conceptele clasice, odată aplicate atomului, nu sînt decît la fel de bine sau la fel de rău definite ca „temperatura atomului”, ele sînt legate de așteptări statistice; și această așteptare nu poate decît în cazuri rare să devină un echivalent al certitudinii. Aici, ca și în termodinamica clasică, este dificil să se declare această așteptare obiectivă. Am putea-o trata, poate, ca tendință sau ca posibilitate obiectivă, ca *potentia*, în sensul filosofiei aristotelice. De fapt, eu cred că limbajul efectiv folosit de fizicienii atunci când ei vorbesc despre fenomenele atomice implică în spiritul lor noțiuni analoge cu conceptul de *potentia*. Astfel încît fizicienii s-au obișnuit treptat să considere orbitele electronice etc. nu ca realități, ci ca un gen de *potentia*. (W. Heisenberg, „Limbaj și realitate în fizica modernă”, în vol. *Epistemologie. Orientări contemporane*, București, Editura Politică, 1974, pp. 390—391).

Logica modificată a teoriei cuantice... conduce în mod obligatoriu și la o ontologie modificată; căci oricărui enunț despre atom în care nu este decis dacă atomul se află în partea dreaptă sau stîngă a cutiei îi corespunde o situație din natură diferită de oricare din cele două situații, când atomul se află în partea stîngă sau în partea dreaptă a cutiei. C.F. von Weizsäcker a numit asemenea stări, care corespund enunțurilor complementare, stări coexistente, pentru a indica faptul că sînt stări care conțin ca posibilități ambele alternative... Dacă, pe de altă parte, se interpretează cuvîntul „stare” astfel încît acesta să desemneze mai degrabă o posibilitate decît o realitate..., conceptul de „potențialitate coexistentă” este cu totul plauzibil, deoarece o potențialitate poate conține o altă posibilitate sau se poate suprapune parțial altor potențialități.

De aici rezultă și faptul că în fizica modernă conceptul de potențialitate, care a jucat un rol atît de hotărîtor în filosofia lui Aristotel, apare din nou într-o poziție centrală. Am putea concepe legile matematice ale teoriei cuantice ca o versiune cantitativă a conceptului aristotelic de „dynamis” sau „potentia”. Desigur, Aristotel nu s-a gîndit la folosirea acestui concept pentru o lărgire a logicii sale. Totuși acest concept de „posibilitate” se află într-un mod corect la jumătatea distanței dintre conceptul de realitate materială obiectivă, pe de o parte, și acela de realitate subiectivă, spirituală (W. Heisenberg, *Pași peste granițe*, București, Editura Politică, 1977, pp. 179—180).

...Toate revoluțiile care s-au petrecut în fizică sînt trepte pe calea construirii unei lumi obiective care unește într-o unitate lipsită de contradicții macro-cosmosul stelelor, micro-cosmosul atomului și cosmosul lucrurilor de toate zilele (M. Born, *Fizica în concepția generației mele*, București, Editura Științifică, 1969, p. 34).

...Totodată, sînt profund convins că există o realitate fizică exterioară nouă, care e independentă de gîndirea noastră și de mijloacele noastre imperfecte de a o cunoaște, fără de care unitatea cunoștințelor umane, acordul tuturor oamenilor asupra constatării faptelor ar fi de neînțeles. Cred, de asemenea, în necesitatea de a ne întemeia teoriile privind fenomenele fizice pe concepții clare și pe imagini precise asupra evoluției lor în spațiu și în timp... L. de Broglie *Certitudinile și incertitudinile științei*, București, Editura Politică, 1980, p. 52).

...Abordarea naivă a problemei realității, care a fost încununată de succes în perioada clasică sau newtoniană, s-a dovedit a fi nesatisfăcătoare. Teoriile moderne pretind o reformare a modului de a pune chestiunea. Această nouă formulare se dezvoltă încet și probabil n-a ajuns încă la o expresie definitivă... Mă întreb dacă există vreo filosofie care să poată defini astfel conceptul de realitate, încât el să nu mai poată fi influențat ulterior de asociații subiective. În special, ne întrebăm dacă științele naturii pot să dea o asemenea definiție.

...Păreră mea este că ideea de invariant constituie o cheie pentru înțelegerea rațională a conceptului de realitate; și aceasta nu numai în fizică, ci și în cazul oricărui aspect al lumii (M. Born, *Fizica în concepția generației mele*, București, Editura Științifică, 1969, pp. 188, 195).

Trebuie să înțelegem că ființa noastră conștientă este în același timp reală și complexă și că tocmai această complexitate constituie organizarea vieții psihice, care cuprinde Inconștientul, dar și două modalități de a fi conștient: *conștiința trăirii și conștiința de sine*, acestea înțelegându-se însă nu ca părți distincte ale ființei noastre conștiente, ci ca două sisteme articulate ce asigură, prin complementaritatea lor, obiectivitatea, pe care subiectul o introduce în propria ființă pentru a o cunoaște și a o dirija către scopurile sale (H. Ey, *Conștiința*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 61).

...Susținem că locul este mai întâi ceea ce cuprinde lucrul al cărui loc este, că nu face parte din lucrul conținut; mai mult, că primul loc nu este nici mai mare, nici mai mic, că poate să fie despărțit unul de altul și părăsit. Pe lângă acestea, susținem că toate locurile au un sus și un jos, și că fiecare lucru, în mod natural, este purtat prin natură să rămână în locurile proprii fiecăruia, și că face asta sau în sus, sau în jos... Apoi, timpul fiind măsura mișcării, va fi prin accident și măsura repausului, pentru că orice repaus este în timp. Căci dacă ceea ce este în mișcare trebuie să se miște, nu e la fel cu ceea ce este în timp. Timpul, în adevăr, nu este mișcare, ci măsura mișcării, însă în măsura mișcării poate fi și ceea ce este în repaus. (Aristotel, *Fizica*, București, Editura Științifică, 1966, pp. 87, 113).

Timpul absolut, adevărat și matematic, în sine și după natura sa, curge în mod egal fără nici o legătură cu ceva extern și cu un alt nume se cheamă și durată. Timpul relativ aparent și comun este acea măsură (precisă, sau neegală) sensibilă și externă a oricărei durate determinată de mișcare, care se folosește de obicei în loc de timpul adevărat ca oră, ziua, lună, an. Spațiul absolut, considerat în natura sa, fără nici o relație cu ceva extern, rămâne totdeauna asemenea și imobil. Spațiul relativ este o măsură sau o parte oarecare mobilă a celui absolut, care se relevă simțurilor noastre prin poziția sa față de corpuri, și de obicei se confundă cu spațiul imobil. Astfel este o parte a unui spațiu subteran, aerian sau ceresc, determinată prin poziția sa față de pământ. (I. Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, București, Editura Academiei, 1956, pp. 30—31).

Timpul și spațiul sînt, prin urmare, două izvoare de cunoaștere din care pot fi scoase a priori diferite cunoștințe sintetice, cum ne dă mai ales matematica pură un exemplu strălucit cu privire la cunoștințele despre spațiu și raporturile lui. Amîndouă împreună sînt forme pure ale oricărei intuiții sensibile, și prin aceasta fac posibile judecăți sintetice a priori. Dar aceste izvoare de cunoaștere a priori își determină tocmai prin aceasta (că sînt numai condiții ale sensibilității) limitele lor, anume că se referă numai la obiecte, întrucît sînt considerate ca fenomene, dar nu reprezintă lucruri în sine. (Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969, pp. 79—80).

...În fizica clasică s-a admis întotdeauna că ceasornicele au același ritm, indiferent dacă sînt în mișcare sau în repaus, că barele au aceeași lungime atît în mișcare cît și în repaus... Din punctul de vedere al teoriei relativității, vechile concepții apar arbitrare... Durata este determinată cu ceasornice. coordonatele spațiale cu bare; prin urmare, rezultatele determinării acestor mărimi ar putea depinde de felul cum se comportă barele și ceasornicele, cînd se află în mișcare. Nu avem nici o justificare pentru a crede că ele se vor comporta așa cum ne convine nouă. Observațiile arată indirect, prin intermediul fenomenelor cîmpului electromagnetic, că un ceasornic în mișcare își schimbă efectiv ritmul și o bară în mișcare, lungimea, ceea ce n-am fi crezut cu puțință bazîndu-ne numai pe fenomenele mecanice (A. Einstein și L. Infeld, *Evoluția fizicii*, București, Editura Tehnică, 1957, p. 148).

Timpul, ca și spațiul, se construiește încetul cu încetul, implicînd elaborarea unui sistem de relații. Se poate spune chiar că aceste două construcții sînt corelative. Poincaré a susținut că timpul precede spațiul, deoarece noțiunea de deplasare presupune un înainte și un după. Dar se poate spune tot atît de bine că timpul presupune spațiul, deoarece timpul nu este altceva decît punerea în relație a evenimentelor care îl umplu, iar acestea, pentru a se constitui, implică noțiunea de obiect și de organizare spațială. Tocmai această solidaritate a celor patru categorii fundamentale — obiectul, spațiul, cauzalitatea și timpul — face posibilă o analiză a timpului la nivelul senzorio-motor al inteligenței copilului. Într-adevăr, fără relațiile dintre timp și celelalte forme de organizare a universului ar fi inutil să încercăm să reconstituim seriile temporale pe care le elaborează mintea

copilului, deoarece conștiința timpului nu se exteriorizează sub formă de comportamente izolate, ca în cazul conștiinței raporturilor spațiale (J. Piaget, *Construirea realului la copil*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976, p. 263)

Infinitul există atunci când un lucru poate fi pus după altul fără sfârșit, fiecare lucru pus fiind finit;... infinitul este în potențialitate;... nu trebuie să considerăm infinitul ca un lucru concret, cum este omul sau casa, ci așa cum se înțelege ziua și lupta, pentru care, existența nu este o substanță determinată, ci este totdeauna în generare și în distrugere, chiar dacă este limitată, dar este mereu altul și altul. (Aristotel, *Fizica*, București, Editura Științifică, 1966, pp. 73—74)

Infinitate calitativă, cum o întâlnim în ființa determinată, era țînirea infinitului în finit, ca *trecere nemijlocită* și dispariție a lui „dincoace” în al său „dincolo”. Dimpotrivă, infinitatea *calitativă* e deja, conform modului determinat al ei, *continuitatea* cîtimii, e o continuare a acesteia dincolo de ea însăși. Finitul calitativ *devine* infinit; finitul cantitativ e al său „dincolo” în el însuși și *trimite dincolo de sine*. Dar această infinitate a specificării măsurii *afirmă* atât calitativul, cît și cantitativul ca *rezolvîndu-se* unul în celălalt și cu aceasta *afirmă unitatea primă*, nemijlocită a lor, ceea ce e în general măsura revenită în sine și deci ea însăși *afirmată*. Calitativul, existență specifică, trece în altă existență specifică în așa fel, că se produce numai o schimbare a modului determinat cantitativ al unui raport; prin aceasta schimbarea calitativului însuși în calitativ e afirmată ca exterioră și indiferentă și ca o *contopire cu sine însuși*; cantitativul, de altfel, se suprimă pe sine ca unul ce se convertește în calitativ, în modul de a fi determinat în sine și pentru sine. Această unitate, care se continuă în chipul acesta în ea însăși în schimbarea ei de măsuri, este *materia, lucrul* cu adevărat permanent și de sine stătător (G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966, pp. 357—358)

La început a fost o explozie. Nu o explozie ca pe pămînt, pornind dintr-un centru bine definit și răspîndindu-se pentru a cuprinde din ce în ce mai mult din aerul înconjurător, ci o explozie care a avut loc simultan *peste tot*, umplînd de la început tot spațiul, unde fiecare particulă a fost proiectată departe de orice altă particulă. „Tot spațiul” în acest context poate însemna orice univers infinit, fie orice univers finit, curbat înspre sine însuși, ca suprafața unei sfere...

...S-ar putea ca universul să sufere un salt și să înceapă să se dilate din nou. În *Edda*, după bătălia finală de la Ragnarok dintre zei și uriași, pămîntul este distrus de foc și de apă, dar apele se retrag, fiii lui Thor ies din infern purtînd ciocanul tatălui lor, și întreaga lume începe din nou. Dar dacă universul va suferi o nouă expansiune, aceasta va fi din nou incetinită pînă la oprire și va fi urmată de o altă contracție, sfîrșită într-un alt Ragnarok cosmic, urmat de un nou salt și așa la nesfîrșit.

Dacă acesta va fi viitorul nostru, probabil că tot acesta a fost și trecutul. Universul actual, aflat în expansiune, ar constitui numai faza care urmează ultimei contracții și ultimului salt... privind și mai departe înapoi, ne putem imagina un ciclu fără sfârșit de expansiuni și de contracții ducînd spre trecutul infinit, fără vreun fel de început. (S. Weinberg, *Primele trei minute ale universului*, București, Editura Politică, 1984, pp. 22, 167)

Trebuie să considerăm starea prezentă a universului ca efectul stării sale anterioare și drept cauză a stării care va urma. O inteligență care la un moment dat ar cunoaște toate forțele care acționează în natură și situația respectivă a lucrurilor ce o compun, dacă pe de altă parte, ea ar fi fost destul de vastă pentru a supune analizei aceste date, ar îmbrățișa în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri din univers și pe cele ale celui mai ușor atom; nimic nu ar fi nesigur pentru ea, și viitorul, ca și trecutul, ar fi prezent în fața ochilor ei. (P.S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, 1814)

S-ar putea exprima divergența dintre fizica contemporană și fizica anterioară prin așa-numitele „relații de indeterminare”. S-a stabilit să se indice simultan, cu orice exactitate dorită, poziția și viteza unei particule atomice. Se poate măsura foarte exact poziția, dar atunci intervenția instrumentului de observare interzice, pînă la un anumit punct, cunoașterea vitezei; în cazul contrar, atunci cînd se măsoară viteza, cunoașterea poziției devine imposibilă, astfel încît pentru produsul ambelor imprecizii este dată o limită inferioară prin constanta lui Planck. Această formulă arată, în orice caz, rațiunea pentru care cu conceptele mecanicii newtoniene nu mai putem ajunge prea departe; căci pentru a calcula desfășurarea unui proces mecanic ne este necesară tocmai cunoașterea simultană a poziției și vitezei la un moment dat, dar tocmai acest lucru devine imposibil, așa cum arată teoria cuantică (W. Heisenberg, *Pași peste granițe*, București, Editura Politică, 1977, pp. 132—133)

4. CONDIȚIA UMANĂ ȘI PROBLEMA LIBERTĂȚII

A. Problematika umanismului

Se susține cu îndreptățire că, într-un anumit fel, toate problemele centrale ale filosofiei se subordonează celei a înțelegerii și explicării ființei umane. Cine este omul? Înseși cele patru întrebări kantiene, care circumscriu domeniul filosofiei, îndreptătesc această afirmație: 1) Ce pot să știu? 2) Ce trebuie să fac? 3) Ce mi-e permis să sper? 4) Ce este omul? „Nici o epocă, afirma M. Heidegger, nu a beneficiat de cunoștințe atât de numeroase și variate asupra omului așa cum este a noastră. În nici o epocă, decît în aceasta, nu s-au expus sub o formă mai captivantă și mai seducătoare cunoștințele asupra omului. Nici o epocă, pînă în zilele noastre, nu a fost capabilă să facă accesibilă această cunoaștere cu rapiditatea și ușurința epocii noastre. Și, totuși, niciodată nu s-a știut mai puțin ce este omul. În nici o epocă omul nu a ridicat atîtea probleme ca în prezent“.

Omul este o ființă enigmatică, dificil de surprins într-o definiție. Desigur, acestea nu au lipsit: omul a fost caracterizat ca ființă vie dotată cu vorbire și gîndire (*zoon logon eshon*), ca ființă capabilă să creeze o cetate înzestrată cu legi (*zoon politikon*), ca ființă care produce unelte (*homo faber*), care folosește aceste unelte (*homo laborans*), care își asigură viața prin intermediul gîndirii și acțiunii economice (*homo oeconomicus*), care își transpune existența în joc și imaginație (*homo ludens*), care este capabil să dea valoare tuturor lucrurilor, să le fie măsură, după cum se exprima Protagoras (*homo aestimans*).

În contextul naturii, omul este ființă solitară; pentru a deveni el însuși, pentru a deveni om, el trebuie să existe cu ființe care-i împărtășesc destinul, cu semenii săi. Ca membru al comunității, omul se distinge prin rasă, sex, națiune, generație, mediu cultural, situație economică și socială etc.; totuși, el nu poate fi definit doar prin aceste determinări care-l transformă într-un atom social, membru al unei colecții de indivizi, parte a unei structuri care îl închide. Ca să existe cu adevărat, omul trebuie să se implice în activitatea asupra lui însuși și asupra lumii; doar prin realizare personală omul devine conștient că este el însuși, că domină viața și se poate autodepăși. „Cît timp vor exista oameni, scria K. Jaspers, aceștia vor fi ființe care nu vor înceta să se cucerească pe ei înșiși. Acela care se întreabă ce este Omul ar dori să obțină singura imagine valabilă și veridică a Omului, să vadă omul însuși și cu toate acestea el nu poate s-o facă. Demnitatea omului este de a fi reprezentantul nedefinitului. Dacă omul este ceea ce este, aceasta se datorește faptului că el recunoaște această demnitate în el însuși și la toți ceilalți oameni. Kant a spus-o într-o formă admirabil de simplă: nimeni nu poate considera omul ca mijloc; fiecare om este un scop în sine“. Ne situăm, o dată cu deschiderile formulate de textul lui Jaspers, în plină problematică a umanismului, respectiv a tuturor acelor orientări filosofice care recunosc demnitatea umană, luptînd cu mijloacele specifice filosofiei pentru a influența individul în afirmarea demnității sale.

Ideea de *umanism* a fost evocată, pentru prima oară, de către Cicero, în timpul republicii romane, pentru a exprima opoziția dintre „omul uman“ (educat) și „omul barbar“ (needucat), pentru a justifica extinderea acelei „virtus romana“ la o rețetă universală, la dominația unui mod de a fi, cel roman, asupra tuturor

celorlalte. Termenul „umanism“ se utilizează în două sensuri distincte. Într-unul *restrîns*, el desemnează acea mișcare filosofică și literară care s-a originat în Italia în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și s-a difuzat apoi în celelalte țări ale Europei, constituind unul din izvoarele esențiale ale culturii moderne. Într-un *sens general*, termenul „umanism“ se referă la toate concepțiile care recunosc valoarea și demnitatea omului, la orice concepție orientată antropocentric, în cadrul căreia se afirmă credința în posibilitățile de cunoaștere și creație ale omului, în posibilitatea afirmării acestuia ca personalitate.

În celebra sa *Scrisoare despre umanism*, M. Heidegger desprinde accepțiunile acestui termen, precum și modalitățile principale de abordare a umanismului. Heidegger socotește că „umanism“ înseamnă „a medita și a te îngriji ca omul să fie uman și nu ne-uman, «inuman», adică în afara esenței sale“, pentru că omenescul omului constă tocmai în esența omului. Această esență este abordată în moduri diferite: în gândirea vechilor greci, omul își dobîndește esența prin cultivarea și formarea virtuților; în creștinism, omul este delimitat față de Dumnezeu, el este om ca „fiu al Domnului“ care se află în această lume doar într-un simplu „popas în drumul către lumea de dincolo“; Renașterea opune omul uman omului inuman al evului mediu; în marxism esența omului este identificată cu totalitatea relațiilor sociale; „Prin umanism, conchide Heidegger, se înțelege în general strădania ca omul să devină liber pentru omenescul lui și să-și afle în aceasta demnitatea; atunci umanismul este diferit în funcție de concepția despre «libertatea» și «natura» omului“.

Umanismul antic. Odiseea cunoașterii poate avea în general două strategii: ajungi la om cunoscînd lumea exterioară, universul natural, sau ajungi să cunoști universul natural plecînd de la cel al interiorității umane. Pe această a doua cale întîiul mergător a fost Socrate, care a mutat centrul de greutate al interesului filosofic dinspre lumea fizică, naturală, care captase cu precădere atenția predecesorilor săi, către cea interioară. Pentru Socrate nimic nu este mai presus de om. Cu această credință, el preia ca maximă a filosofiei sale inscripția (aflată pe frontispiciul oracolului de la Delphi): „Cunoaște-te pe tine însuși“. Socrate considera că principala calitate umană este virtutea și înțelegea prin virtute știința: „nu există decît o singură fericire: știința, și o singură nenorocire: neștiința“. Nimeni nu este rău de bună voie, ci numai din ignoranță, din lipsa înțelepciunii care înseamnă deopotrivă și știință și moralitate. A ști, înseamnă a cunoaște binele și a vrea să-l realizezi — realizarea binelui ducînd la fericirea personală și la propășirea comunității. Socrate nu s-a mulțumit să propovăduiască o asemenea concepție, ci a practicat-o în întreaga lui viață; mai mult, prin chiar moartea sa, a împlinit pilduitor o gândire devenită mod de a fi.

Problematica umanismului a fost așadar dintru început strîns legată de detectarea raportului dintre condiționările de natură obiectivă ale acțiunii omului, pe de o parte, și exigențele interiorității, ale subiectivității umane, pe de altă parte. Un context cu valoare exemplară în acest sens este reprezentat de cele două școli filosofice dominante în perioada elenistă: stoicismul și epicureanismul — care, fiecare, au pus accentul pe unul din cele două aspecte ale raportului avut aici în vedere:

Stoicismul, îndeosebi cel tîrziu (Epictet, Seneca, Marc Aureliu), face din natura rațională a omului axul principal al moralei. Din acest motiv, îndeamnă la o viață cumpătată, la stăpînirea completă a afectelor, propovăduind ca atitudine „apatia“.

prin care înțelege fuga de irațional, de pasiuni (de patimi). Pentru stoic, fericirea și moralitatea sînt echivalente. Cel care urmează calea rațiunii, urmează implicit calea virtuții și, prin aceasta, își poate dobîndi demnitatea. Expresia concretă a demnității este *datoria* față de ceilalți, față de semenii în general. Stoicismul tîrziu a formulat și dezvoltat ideea unui „cosmopolis“, a universalei fraternități a oamenilor, în care toți au drepturi și responsabilități egale. Acest ideal a fost apoi integrat în creștinism, în ideea acelei „Cetăți a lui Dumnezeu“ la temelia căreia se afla îndemnul cu certă semnificație umanistă: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși!“.

Complementară perspectivei stoice, axată pe ideea de virtute și datorie față de ceilalți, este *perspectiva epicureană*. Filosofia lui Epicur este și ea centrată pe om, dar adoptă o etică empiristă, considerînd că tot ce nu vine de la simțuri este iluzoriu. Mobilurile acțiunii umane sînt plăcerea și durerea, iar suferința poate fi eliminată prin „ataraxie“, adică prin lipsa agitației spiritului și durerii corpului, prin eliminarea suferinței, fricii de zei, de superstiții și de moarte. În concepția lui Epicur, fericirea nu constă în dobîndirea plăcerii vulgare a simțurilor (ca în hedonismul lui Aristipp); ea se obține prin înțelegerea lumii. Etica epicureană pune accent pe individ, găsind sensul existenței în căutarea mulțumirii personale, a liniștii individuale.

În general, aceste două tendințe, stoică și epicureană, se pot regăsi, într-o formă implicită sau explicită, prelungite pînă în contemporaneitate.

Umanismul modern. Umanismul modern debutează cu cel *renascentist*, ai cărui reprezentanți de elită sînt M. Ficino, Pico della Mirandola, M. Montaigne, Erasmus ș.a.

Caracteristica principală a umanismului Renașterii este sinteza realizată pe un plan superior între cele două tendințe: stoică și epicureană, specifice, antichității. Gînditorii acestei perioade pun accent pe capacitățile și puterile creatoare pe care cei vechi le dovediseră, dar care, susțin ei, au fost pierdute în evul mediu. Aceasta îi face să se debaraseze de moștenirea medievală, preluînd și acceptînd moștenirea clasicismului antic.

Umanismul Renașterii s-a născut în orașele italiene care luptau în secolele XIV—XV pentru autonomie și considerau ordinea medievală un obstacol în calea afirmării libertății umane. Instituțiile lumii medievale: imperiul, biserica păreau să fie paznicii unei ordini cosmice în care nu există loc pentru libertate. Marii creatori ai acestei perioade exaltă în operele lor capacitatea umană de a făuri, diversifica și îmbunătăți lumea. Mai presus de toți, Pico della Mirandola exprimă această putință creatoare în celebra sa lucrare *Despre demnitatea omului*, prin vorbele atribuite lui Dumnezeu: „Nu ți-am dat, o Adame, nici o așezare determinată, nici chip propriu, nici bunuri pe potrivă ta, pentru ca să poți dobîndi și posedă după propria ta voință și chibzuință! Natura celorlalte ființe a fost hotărîtă prin legile pe care i le-am prescris și am ținut-o prin aceasta în marginile ei fixe. Tu însă nu ești constrîns de nici o limită cu neputință de trecut, ci după propria ta voință liberă pe care am încredințat-o mîinilor tale, poți să-ți prescrii singur natura ta. Te-am așezat în centrul lumii ca să poți privi cu ușurință în jurul tău și ca să poți înțelege ce se petrece în ea. Nu te-am făcut ceresc, nici pămîntesc, nici muritor, nici nemuritor, ca să poți deveni, ca un liber și suveran artizan, propriul sculptor și poet al formei pe care ai vrea să ți-o dai. Ai putea să decazi în ființe inferioare și brute sau ai putea să te înalți în lumea superioară a celor divine, după singura hotărîre a spiritului tău“.

Modelul cel mai frecvent este modelul lui Prometeu, pentru că umaniștii acestei perioade puneau, mai presus de orice, capacitatea umană de creație. Întruparea ilustră a acestui crez, al omnilateralității creatoare o reprezintă Leonardo da Vinci, personalitate nepereche a culturii universale.

Facultățile spirituale dețin o netă prioritate în preocupările umaniștilor, dar dezvoltarea lor este privită ca incompatibilă cu ignorarea nevoilor trupești, a fapturii naturale a omului. Umaniștii manifestă aversiune față de ascetismul medieval și repun în drepturi firești bucuria de a trăi. Recunoscând rostul plăcerii, al bucuriei în viața morală, gânditorii Renașterii apără perspectiva epicureană, considerată în evul mediu ca o filosofie a impietății. Epicur devine pentru umanismul acestei perioade un maestru al mândriei omenești, filosoful care l-a văzut pe om în adevărata sa natură.

În ciuda antipatiei pentru ascetism și teologie, umanismul renescentist nu are caracter antireligios sau anticreștin. Sint menținute în discursul filosofic problemele legate de Dumnezeu, providență, suflet, nemurire, dar acestea capătă o nouă semnificație pentru că sint puse în slujba înțelegerii și a justificării capacității de inițiativă a omului în lume. Se recunoaște existența „cetății cerești” ca model ideal, dar și capacitatea umană de a se apropia de acest model în cadrul „cetății pămîntești”, posibilitatea de a-și găsi fericirea și împlinirea pe pămînt, nu numai în ceruri. Religia este necesară pentru funcția ei de suport moral în întreaga activitate umană. Filosofii Renașterii au o atitudine tolerantă față de toate religiile, mergînd pe ideea generoasă a concilierii între toate tipurile de filosofii și religii, în scopul realizării păcii universale, a unei lumi umane pentru toți.

Pentru antichitate, omul era un element determinant al cosmosului, el putea reflecta armonia universului, dar n-o putea spori, nu putea adăuga nimic realității. Renașterea i-a dat omului credința în destinul său creator, în portretul omului îmbinîndu-se reprezentarea lui homo faber cu aceea a lui homo sapiens, îmbinare încurajată de marile descoperiri care au sporit sentimentul de orgoliu, conștiința de sine și satisfacția cu sine însuși a omului Renașterii. Omul capătă puțința de a fi „om ceresc”, cel care poate privi, măsura, închipui nu numai ca un bun cunoscător, dar chiar asemenea unui veritabil „meșteșugar al cerului” - (T. Campanella).

Cel mai de seamă antropolog creștin, B. Pascal asociază sentimentul orgoliului față de posibilitățile umanității cu sentimentul mizeriei proprii. Omul este un rege, dar un rege detronat: „Măreția omului este atât de vizibilă, încît ea rezultă din însăși mizeria lui, căci ceea ce este natură în animale, numim în om mizerie”. Omul este un rege care și-a pierdut puterea, fiul lui Dumnezeu izgonit într-o lume care nu a fost a lui, împerecheat cu o natură animalică pe care o simte în sine însuși cu sentimentul unei adînci restriști. Infinitatea universului (idee introdusă de G. Bruno împotriva modelului antic și medieval al unui cosmos finit) provoacă — susține Pascal — nu un orgoliu înălțător, ci un sentiment de umilință, de strivire. „Ce este omul în mijlocul naturii? Un neant față de infinit, un tot față de neant: o mijlocire între nimic și tot”. Uimirea în fața universului face ca omul pascalian să-și piardă orgoliul cugetării, dar nu cugetarea însăși, deoarece ea reprezintă singura, adevărata și incomparabila noblețe a omului. „Omul este o trestie, cea mai slabă din natură, dar o trestie gînditoare... chiar cînd universul îl distruge, omul rămîne mai nobil decît ceea ce îl doboară, pentru că el știe că moare, în

timp ce universul nu tănuiește nimic din puterea pe care o are asupra omului. Întreaga noastră demnitate consistă deci în cugetare“.

Următoarea etapă semnificativă în explicarea și modelarea condiției umane este *perioada luminilor*. Cei mai însemnați reprezentanți ai „luminilor“ sînt: - D. Diderot, J. J. Rousseau, Voltaire. Această perioadă se află sub deviza: „Luminează-te și vei fi!“ și inaugurează o epocă de semnificație majoră în istoria umanismului. Omul devine alfa și omega pentru întreaga cunoaștere și acțiune, termenul de referință de la care pleacă și spre care se îndreaptă totul. Luminiștii își concentrează atenția asupra Rațiunii, înțeleasă drept caracteristică a tuturor oamenilor, cu care Natura i-a înzestrat în esență în același mod. „Ceea ce este harul pentru creștin este Rațiunea pentru filosof“, scria în *Enciclopedia* franceză (filosoful întruchipa ideea omului rațional). Dar — și acest lucru este deosebit de important — iluminiștii considerau că mediul cultural — statul, biserica, superstițiile, ignoranța, prejudecățile, sărăcia — au corupt funcționarea normală a Rațiunii. De aceea, potrivit lor, realizarea omului ca ființă rațională trebuie să aibă ca principal obiectiv modificarea acelor condiții care împiedicau exprimarea liberă a Rațiunii. Idealul social devine o lume rațională, iar modelul de om vizat — homo encyclopedicus. Dacă ceea ce îi separă pe oameni nu este diferențierea lor naturală, ci cea datorată mediului social, în primul rînd condamnarea la ignoranță, atunci educația apare ca cel mai însemnat remediu al umanizării.

Omul luminilor e strîns legat de natură, prin însușirile care-l fac să fie natură; și totuși, el este mai presus de aceasta, îi este suveran. Cu lumina lui, omul menține frumusețea naturii, pe care o sporește prin valorile estetice. Acest punct de vedere se regăsește în *neumanismul german* (Herder), în cadrul căruia ființa umană este socotită o privilegiată a naturii, ea fiind înzestrată mai degrabă pentru apărare decît pentru atac (spirit pacific) și fiind capabilă să depășească instinctul sexual, pe care îl convertește în simpatie generală pentru toate formele vieții. Mai presus de toate aceste însușiri, Herder socotește credința religioasă drept cea mai înaltă floare a sufletului omenesc. În veacul al XVIII-lea s-a purtat o răsunătoare polemică între Herder și Kant asupra conceptului de umanitate. În principal, Kant socotea că umanitatea se realizează în întregimea speței umane, nu în indivizi izolați, afirmație despre care Herder susținea că este un vestigiu al realismului medieval. În lume, spune Herder, există numai indivizi concreți, numai cadre particulare de viață. Acești indivizi sînt purtătorii muncii și culturii și prin ei se realizează umanitatea.

Un moment de o deosebită importanță în reflecția asupra omului a constituit-o marea filosofie germană de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, prin promovarea ideii de libertate umană, a activismului în istorie, prin sesizarea surselor înstrăinării (alienării) umane. Una dintre cele mai luminoase pagini ale filosofiei este aceea în care Kant argumentează ideea că omul nu poate fi tratat niciodată numai ca mijloc, că el trebuie să fie considerat întotdeauna ca scop.

Secolul al XIX-lea a adăugat perspectivelor despre om o modalitate de abordare foarte diferită de cea născută și dezvoltată în tradiție clasică. Materialismul, monismul biologului Haeckel laolaltă, au dus la ștergerea oricărei deosebiri substanțiale între om și celelalte animale. Vechea doctrină a demnității esențiale a omului, a omului ca ființă vrednică de a fi iubită și respectată pentru însușirile ei intrinsec umane este denunțată de Haeckel drept „dogmă

antropolatrica, adevărata „manie antropistica a grandorii”. Omul nu-i altceva decât o verigă în evoluția cosmologică, un veritabil „animal de pradă” (O. Spengler).

Ne vom opri în cele ce urmează asupra unei singure teme — cea a *alienării umane*, a aceluia proces prin care omul devine străin de propriile sale fapte sau creații. Cel care a elaborat din punct de vedere filosofic conceptele de alienare și dezalienare a fost Hegel; dar originea lor se găsește în doctrina creștină a păcatului originar și a mîntuirii omului. Pentru Hegel, Ideea Absolută este autodinamică, angajată într-un proces de alienare și dezalienare: natura este doar o formă alienată a Ideii, iar istoria umană este o creștere constantă a cunoașterii pe care o avem despre Idee, care, prin spiritele umane finite, devine conștientă de sine și se reîntoarce la sine, din înstrăinarea pe care a reprezentat-o pentru ea natura. O trăsătură definitorie a spiritului finit — a omului — este aceea de a produce, de a se obiectiva prin ceea ce realizează: obiecte materiale, creații culturale, instituții sociale. Iar orice obiectivare, consideră Hegel, exprimă o alienare: produsul devine ceva străin producătorului, i se opune ca ceva străin. Cum poate fi atunci atinsă dezalienarea? Ea poate fi obținută printr-o cunoaștere adecvată; căci vocația omului ca om este aceea de a sluji ca instrument al autocunoașterii Ideii Absolute. Dacă omul nu reușește în acest sens, el nu-și satisface esența sa umană și rămîne alienat.

L. Feuerbach a acceptat punctul de vedere al lui Hegel că omul poate să se alieneze de sine însuși, dar a respins atît teza că natura este o formă a înstrăinării de sine a Ideii Absolute, cît și pe aceea că omul este Ideea Absolută aflată în proces de autocunoaștere. Respingerea primei teze l-a condus pe Feuerbach la materialism; a celei de-a doua — la antropocentrism. Omul, considera el, nu este Dumnezeu înstrăinat de sine; dimpotrivă: Dumnezeu este omul care s-a îndepărtat, s-a înstrăinat de sine și și-a proiectat esența în ceva deosebit de el, opus lui. Dezalienarea, întoarcerea omului la sine este cu puțință prin abolirea acestei proiecții străine, prin antropocentrism.

K. Marx a preluat ideea lui Hegel că realizarea omului este un proces continuu de alienare și dezalienare; el a acceptat, de asemenea, critica făcută de Feuerbach alienării religioase. Însă Marx a accentuat că omul se înstrăinează de sine în multe și importante alte moduri. Astfel, produsele activității sale economice iau forma mărfurilor, a banilor, a capitalului, i se opun și îl oprimă; produsele activității sale sociale ajung să-l domine luînd forma statului, a legilor, a instituțiilor sociale; produsele activității sale spirituale — filosofia, arta, morala — îi apar ca ceva străin și opresiv. Toate aceste produse se constituie într-o lume puternică, independentă, opusă, față de care omul se dovedește a fi slab și dependent. Mai mult, omul se înstrăinează nu doar de ceea ce produce, ci chiar de sine, de lumea în care produce, de semenii săi — într-un cuvînt, de umanitatea sa. Marx nu e însă de acord cu Hegel că abolirea alienării constă în suprimarea obiectivării, a activității productive a omului. Pentru Marx, această activitate este definitorie pentru om, e o condiție esențială a realizării posibilităților umane. Dimpotrivă, un om dezalienat este unul care se împlinește în practica socială, ca o ființă creativă, liberă.

Tema alienării și dezalienării omului este importantă în înțelegerea adecvată a unora dintre reflecțiile contemporane asupra condiției umane, asupra raportului dintre individ și forțele sociale (bunăoară, Puterea), dintre individ și lumea creată de om (bunăoară, lumea produselor industriei moderne).

... în psihologia contemporană. Trăim într-un veac al marilor paradexe. El a dat și dă în continuare măsura puterii umane de cunoaștere și creație, împlinind multe din gândurile vechi ale umanității, care pînă mai ieri țineau doar de fantezie. Este secolul în care se combină cele mai mari contraste între construcție și distrugere, subdezvoltare și superdezvoltare, cultură și analfabetism, abundență și sărăcie, socialism și capitalism, totalitarism și democrație, pacifism și înarmare, creștere economică și scăderea resurselor, nevoia acută de sens și criza valorilor. Omul contemporan este bine integrat în societate, are în general roluri și statute sociale relativ clare. Se poate oare deduce din aceasta că el are realmente condiții să se exprime ca personalitate, că în sfîrșit, are ceea ce îi trebuie ca să poată deveni „om uman”? Care sînt, în aceste condiții, principalele obstacole în calea unei veritabile umanizări și ce căi sînt de urmat pentru ca individul să le poată cunoaște și depăși, prin ce modalități poate tinde ființa umană către eliberarea creatoare din prizonieratul determinărilor în care trăiește și pe care este obligată să le accepte?

Iată doar cîteva dintre răspunsurile oferite la aceste întrebări de unele orientări filosofice ale veacului nostru. Combinînd într-un mod original perspectiva biologică cu cea umanistă, *H. Bergson* considera că omul nu poate fi studiat decît cu metodele zoologiei comparate; dar el includea în caracterizarea umanului toate trăsăturile introduse de umanismul clasic și creștin, recunoscînd în om — scop al evoluției — o ființă cu totul privilegiată în natură. „Elanul vital”, explică Bergson, curent dinamic ce străbate creația, s-a disociat în două direcții: viața vegetală și cea animală. Omul a evoluat pe aceasta a doua direcție, fiind în plus înzestrat cu inventivitate tehnică, această înzestrare fiind cel mai de seamă succes al „elanului vital”. Omul este „scopul” creației, dar nu în maniera în care au conceput aceasta concepțiile finaliste, pe care Bergson le socotește naive. Inteligența, spune filosoful francez, ne înfundă într-o noapte pragmatică în privința fenomenelor vieții. Din această noapte ne extrage instinctul devenit intuiție. Aceasta din urmă conduce la înțelegerea dezvoltării vieții. Antropologia lui Bergson apare drept singura încercare modernă de a concilia umanismul clasic cu naturalismul antiumanist al biologiei moderne.

Cercetarea antropologică ulterioară încearcă să construiască — în cadrul fenomenologiei — un umanism fără antropocentrism. *Max Scheler*, de pildă, socotește că inteligența, capacitatea de a alege și inventivitatea tehnică nu sînt caracteristici esențiale ale omului. Diferența între animal și om nu trebuie căutată pe terenul psihologiei. Pentru om, lumea e deschisă, are dimensiunea infinitului. Omul are conștiință de sine. Spre deosebire de animal, el dispune de propria sa viață. Singurul lucru pe care omul nu-l poate transforma în obiect e propriul spirit. Animalul, spune Scheler, posedă un conformism filistin în raport cu mediul căruia e silit să i se adapteze, omul este un veșnic Faust avid de lucruri noi. Imaginea scheleriană se apropie de cea a lui S. Freud, ambii considerînd că omul în calitatea sa de creator al culturii este un permanent „refulator al instinctelor”: figură austeră de negator, el își păstrează superioritatea prin posibilitatea de a se întoarce spre natură.

Tema centrală a *existențialismului* este omul. Omul se deosebește de celelalte viețuitoare prin faptul individualității. Celelalte ființe sînt doar reprezentantele unor specii, omul are în plus superioritatea pe care i-o dă singularul asupra

speciei. Situația originară a omului este aceea că el este „aruncat” în lume, fără nici o predestinare (această idee este puternic afirmată de existențialismul ateu). Ființarea în lume este inițial sinonimă cu acceptarea pasivă a modului comun de a gândi, respectiv cu acceptarea inautenticității, a impersonalității, a conformismului anonim. Din această situație, omul se poate salva printr-o conștiință lucidă a condiției sale. Redeschetarea eliberatoare provine din sentimentul tragic al angoasei (neliniștei) care-l face să-și dea seama de precaritatea condiției sale originare (ideea a fost lansată de către S. Kierkegaard). După Heidegger, angoasa este un sentiment revelator al neantului, deosebit de sentimentul de teamă.angoasa nu relevă un lucru amenințător, ci neantul însuși, adică absența oricărei limitări sau determinări.

Pornind de la conceptul de angoasă, Kierkegaard elaborează o teorie „stadială” a spiritului uman. Primul stadiu este cel *esthetic*, în care omul cultivă plenitudinea momentului și care reprezintă o încercare a omului de a evada din condiția sa temporală; al doilea stadiu este cel *etic*, în cadrul căruia omul se angajează pe calea consistenței temporale, a seriozității etice; al treilea și ultimul stadiu este cel al *trăirii religioase*. În acesta omul deslușește sensurile angoasei și spiritul său obține mîntuirea și fericirea supremă (în cazul lui Kierkegaard avem de-a face cu un existențialism creștin).

Reprezentanții acestei orientări filosofice consideră că sentimentul tragic al angoasei ne poate smulge din tirania, conformismului anonim, din platitudinea și banalitatea vieții cotidiene. Dacă nu se trezește din această condiție, omul rămîne o simplă marionetă purtată de împrejurări.

Omul poate dobîndi condiția autenticității căutînd soluția mîntuirii în angoasă, fiind lucid în fața absurdului, neantului existenței. Soluția este libertatea omului de a se proiecta în lume, de a-și crea singur un destin, ieșind astfel din lașitate, lipsă de noblețe și de vlagă, prin libertatea asumată responsabil, făcînd să primeze sistematic subiectivitatea în raport cu determinismul exterior. Umanismul existențialist acordă fiecărui ins dreptul de a conferi termenului „om”, sensul pe care-l crede de cuviință.

Dobîndirea demnității umane începe o dată cu revolta împotriva unei existențe fără sens în care se dezagregă personalitatea. Revolta individuală apare ca principiu de fraternizare, nu ca explozie a egoismului: „Aproape sau departe unul de celălalt sîntem cu toții responsabili de tot ce se întîmplă, bine sau rău pe pămînt” (J.P. Sartre).

În S.U.A. cea mai influentă orientare filosofică privitoare la condiția umană a fost reprezentată de *pragmatism* (de la grecescul *pragma*: acțiune). Acest curent filosofic s-a constituit acum un secol ca o reacție antiraționalistă și antidogmatică, avînd ca principali reprezentanți pe Ch. Peirce, W. James, J. Dewey ș.a. Pragmatismul include o varietate de preocupări filosofice legate de cunoaștere, educație, ameliorare morală. Această orientare exprimă și influențează o strategie de existență în cadrul căreia realizarea omului este identificată cu succesul oricărui tip de acțiune.

Concepția pragmatică cu privire la condiția umană este de tip meliorist, reprezentînd o formă de compromis între opticile pesimiste și cele optimiste (cum este cea rousseauistă, de pildă) și încearcă să depășească inconvenientele ambelor extreme. Pragmatistii consideră că viziunea pesimistă are ca eroare de fond faptul

ca socotește intervenția omului ineficace într-o lume iremediabil rea, rea în sine; pe de altă parte, optimismul exagerază, socotind lumea ca bună și perfectă fără concursul omului, văduvind acțiunea umană de valoare și semnificație. Din punctul de vedere al filosofiei în discuție, nu există nici un rău și nici un bine în sine; răul și binele îl judecăm în funcție de felul în care sînt satisfăcute dorințele noastre.

Centrîndu-se pe probleme de educație, J. Dewey este principalul etician al acestei filosofii. Punctul său de vedere asupra problemei alegerii morale s-ar putea formula pe scurt astfel: pentru ca o alegere să fie rațională, ea nu trebuie să țină de prejudecăți sau nu poate fi rezultatul ignoranței; orice atitudine umană se judecă după consecințele sale și este acceptată dacă aceste consecințe sînt rezonabile și dezirabile în sensul dezvoltării persoanei. În general, pragmatismul facilitează ideea că nu există situație de nedepășit, irezolvabilă, că omul poate dobîndi o conștiință fericită, fără drame, fără tragism, dacă se angajează în acțiuni care-i aduc succes.

Reacțiile antipragmatiste n-au întîrziat să apară chiar în sinul societății occidentale. Exponenții orientării filosofice cunoscută sub numele de „Școala de la Frankfurt” (H. Marcuse, E. Fromm, Th. Adorno etc.) sînt critici vehemenți ai consecințelor pe care le are pragmatismul difuzat prin întreaga rețea massmedia și a folosirii lui ca instrument de manipulare a conștiinței.

Marcuse socotește pragmatismul drept o filosofie a omului unidimensional. Viața omului, susține el, are două dimensiuni: cea socială — prin care individul se integrează în valorile sistemului, prin care se adaptează la existență — și cea individuală — critică, reflexivă și care duce la crearea de noi valori. Marcuse socotește că în societatea americană (și nu numai) omul este redus la prima dimensiune, cea de integrare, anulîndu-i-se facultatea reflexivă, critică, prin manipularea trebuințelor sale, prin supralicitarea trebuințelor materiale, prin aplatizarea orizontului spiritual. Omului i s-a smuls dimensiunea valorizatoare în favoarea educării lui pentru eficiență, pentru randament; omului i se educă inteligența, nu rațiunea, astfel avînd toate șansele să devină un „robot jovial” (E. Fromm), locuitor al unei vaste închisori confortabile care îi cultivă false trebuințe, anesteziindu-i opoziția și revolta, capacitatea de a spune *nu*, paralizîndu-i facultatea critică. Prin aceasta, societatea realizează trecerea de la stăpînirea științifică a naturii la manipularea științifică a omului (vezi textul lui E. Fromm). Încercarea omului de a se sustrage formei pregnante a manipulării — puterea politică — nu poate avea drept temei decît răsfrîngerea atenției asupra dimensiunii sale individuale, critice, reflexive.

Puterea politică, impactul acesteia asupra condiției umane fac obiectul unei analize deosebite în cadrul *noii filosofii franceze* (B. H. Lévy, A. Glucksmann, A. Benoist ș.a.). „Noii filosofi” sînt inamici declarați ai marxismului, susținînd că practicile totalitare de tip stalinist au fost posibile nu în pofida marxismului, ci datorită lui. Ei socotesc toate extremele ca identice (bunăoară, fascismul și stalinismul), fiindcă ambele, fie de dreapta, fie de stînga, sînt Puterea. Puterea, spune Lévy, este o determinație ontologică a condiției umane, de aceea orice revoluție care urmărește desființarea totală a puterii este imposibilă. Puterea este eternă ca și societatea, prin urmare orice revoluție înseamnă trecerea de la un stăpîn la altul și nicidecum dispariția Puterii (ea doar își schimbă chipul, rămînd totdeauna represivă). Proiectele revoluționare, neavînd șanse, transformă omul

revoltat într-un „zeu eşuat“ și omenirea într-o „specie ratată“. Mai mult, speranța în binefacerile revoluției socialiste este periculoasă fiindcă promite emanciparea umană de orice Putere și chiar opoziție față de stat, prin aceasta instituind o „logică totalitară“ și o „societate barbară“, socialismul nefiind altceva decît o minciună promițătoare. În raport cu toate acestea, unica și tragică alternativă a omului contemporan este de a alege între două variante ale Răului: Puterea alienantă care tolerează o vagă contestare (cea de tip occidental) și Puterea pe care B.H. Lévy o numește Barbarie, respectiv cea care, „dilată propriul său corp la dimensiunile întregii societăți“ și nu tolerează nici o diferență, nici un protest fără a le zdrobi sau absorbi. Barbaria este sinonimă tiraniei și reprezintă chipul stalinist al puterii. Pluralismul burghez este considerat un Rău mai tolerabil; dar monolitismul socialist nu este altceva decît „visul totalitar al înscăunării Unului, al Omogenului, al Universului“, dominația absolută a unei singure idei.

Puterea este Răul implicat etern în condiția umană. Atunci care mai poate fi soluția pentru ca individul să nu fie înfrînt total ca personalitate? „Noii filosofi“ întrevăd un răspuns care sintetic ar fi următorul: Lumea fără Politică e imposibilă, dar forma ei Barbară — Totalitarismul este intolerabilă. Singura șansă, datoria morală supremă, este aceea de a rezista în orice timp și spațiu înscăunării Barbariei, de a protesta și de a ne opune acesteia.

Între gînditorii acestui secol, contribuții valoroase la cercetarea acestei teme complexe și tulburătoare și-au adus și filosofii români: M. Ralea, D.D. Roșca, M. Vulcănescu, L. Blaga, C. Noica ș.a. (vezi textul lui C. Noica de la sfîrșitul lecției). Astfel, D.D. Roșca întreprinde analiză lucidă a veacului nostru, din perspectiva unui raționalism umanist. Pericolul de destrămare a civilizației actuale este văzut de către D.D. Roșca în prăpastia dintre progresul tehnic, exterior și cel moral, interior. Stăpînirea naturii este necesară pentru o organizare mai bună a vieții umane, pentru că eliberează puterea creatoare de valori spirituale.

Idealul modern de viață este concilierea, sincronizarea celor două linii ale progresului. Nevoia de a trăi în consens cu o ierarhie superioară a valorilor contrazice fetișizarea pragmatică a utilului, care, arată D.D. Roșca, este doar valoare-condiție și nu poate fi cultivată în dauna valorilor umane fundamentale, a aspirațiilor și idealurilor „care nu pot fi convertite în valori sunătoare pe piață“. O civilizație care face din mijlocul de trai scop, care cultivă progresul material independent de cel spiritual transformă omul-personalitate în omul automat, tînzînd să reinstaureze sclavia materială și morală.

După D.D. Roșca, omul trebuie să caute o eliberare activ-transformatoare și nu doar libertatea simplului protest. Binele, dreptatea, omenia, ca și opusele lor, nu sînt simple iluzii, ci elemente ale existenței reale. Ele se pot transpune în fapt numai printr-o luptă neîncetată pentru o lume rațională în care să se afirme cu adevărat *omul-personalitate*.

Addenda

...ceea ce servește voinței ca principiu obiectiv al determinării de sine este *scopul*, și acest scop, dacă e dat numai de rațiune, trebuie să fie valabil deopotrivă pentru toate ființele raționale. Dimpotrivă, ceea ce nu conține decît principiul acțiunii, al cărei efect este scop, se numește *mijloc*. Principiul subiectiv al rîvnirii este *mobilul*, principiul obiectiv al voinței este *motivul*; de aici diferența dintre scopurile subiective, care se întemeiază pe mobiluri, și scopurile obiective, care se raportează la motive valabile pentru orice ființă rațională. Principiile practice sînt *formale*, cînd fac abstracție de

orice scopuri subiective; dar ele sînt *materiale*, cînd pun acțiunilor ca principiu scopuri subiective, prin urmare, anumite mobiluri. Scopurile pe care și le propune o ființă rațională, după bunul plac, ca *efecte* ale acțiunii ei (scopuri materiale) sînt toate numai relative; căci ceea ce le dă valoarea este numai raportul lor cu o stare particulară a facultății de a rîvni; de aceea ele nu pot pune la îndemîină principii universale pentru orice ființe raționale și nici principii universale și necesare pentru orice voințe, adică legi practice. Toate aceste scopuri relative nu sînt așadar decît baza pentru imperative ipotetice.

Dar să admitem că ar exista ceva, *a cărui existență prin ea însăși* să aibă o valoare absolută, și care *ca scop în sine* să poată deveni baza anumitor legi, atunci în el și nu mai în el ar putea să rezide principiul unui imperativ categoric posibil, adică, al unei legi practice.

Acum eu spun: omul și în genere orice ființă rațională *există* ca scop în sine, *nu numai ca mijloc*, de care o voință sau alta să se folosească după bunul ei plac, ci în toate acțiunile lui, atît în cele care-l privesc pe el însuși cit și în cele care au în vedere alte ființe raționale, omul trebuie considerat totdeauna *în același timp ca scop*. Toate obiectele înclinațiilor nu au decît valoarea condiționată; căci dacă n-ar fi înclinațiile și trebuințele întemeiate pe ele, obiectul lor ar fi fără valoare. Dar înclinațiile însele ca izvoare ale trebuinței au atît de puțin o valoare absolută pentru a le dori în ele însele, încît dorința generală a oricărei ființe raționale trebuie să fie mai curînd aceea de a se elibera ca totul, de ele. Deci valoarea tuturor obiectelor pe care le putem *dobîndi* prin acțiunea noastră este totdeauna condiționată. Ființele, a căror existență nu este întemeiată pe voința noastră, ci pe natură, au totuși, dacă sînt ființe fără rațiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, și de aceea se numesc *lucruri*, pe cînd ființele raționale se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, ca ceva adică ce nu este îngăduit să fie folosit *numai* ca mijloc, prin urmare îngrădește orice bun-plac (și este un obiect de respect). Aceste ființe raționale nu sînt deci numai scopuri subiective, a căror existență are o valoare *pentru noi* ca efect al acțiunii noastre; ci sînt *scopuri obiective*, adică lucruri, a căror existență în ea însăși este un scop, și anume un astfel de scop, căruia nu i se poate substitui nici un alt scop, pentru care el ar trebui să servească *numai* ca mijloc, fiindcă fără acesta nu s-ar putea găsi nicăieri nimic de *valoare absolută*; iar dacă orice valoare ar fi condiționată, prin urmare contingentă, nu s-ar putea găsi pentru rațiune nici un principiu practic suveran.

Dacă deci există un principiu practic suveran și, în ce privește voința omenească, dacă există un imperativ categoric, el trebuie să fie un astfel de principiu încît din reprezentarea a ceea ce este în mod necesar scop pentru oricine, fiindcă este *scop în sine*, să constituie un principiu *obiectiv* al voinței, prin urmare, care poate servi ca lege practică universală. Fundamentul acestui principiu este: *natura rațională există ca scop în sine*. Astfel își reprezintă omul în mod necesar propria lui existență și în acest sens el este un principiu *subiectiv* al acțiunilor omenești. Dar la fel își reprezintă și orice altă ființă rațională existența ei în virtutea aceluiași principiu rațional care e valabil și pentru mine; deci el este în același timp un principiu *obiectiv*, din care, ca dintr-un principiu practic suveran, trebuie să poată fi deduse toate legile voinței. Imperativul practic va fi deci următorul: *acționează ca să folosești umanitatea atît în persoana ta, cît și în persoana oricărui altuia todeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc.* (Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*)

Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor gîndirea se ocupă cu ele: *cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine*. Pe ambele nu am voie să le cercetez și să le presupun numai, ca și cînd ar fi învăluite în întunecimi sau situate în extravagant, în afara orizontului meu; le văd în fața mea și le leg nemijlocit cu conștiința existenței mele. Primul începe din locul pe care-l ocup în lumea sensibilă externă și lărgeste conexiunea în care mă aflu, în spațiu imens de lumi peste lumi și de sisteme peste sisteme, și pe deasupra în durata ilimitată a mișcărilor lor periodice, a începutului și duratei lor. Al doilea începe de la eul meu invizibil, de la personalitatea mea, și mă reprezintă într-o lume care are o adevărată infinitate, de care numai intelectul își poate da seama, și de care (iar prin ea, în același timp, și cu toate acele lumi vizibile) mă recunosc legat, nu ca în prima, numai contingent, ci în chip universal și necesar. Primul spectacol al unei multitudini nenumărate de lumi îmi distruge oarecum importanța mea de *creatură animală* care, după ce a fost, pentru scurtă vreme (nu se știe cum), înzestrată cu forță vitală, trebuie să restituie planetei (un simplu punct în univers) materia din care a devenit. Al doilea, dimpotrivă, înalță înfinit valoarea mea ca aceea a unei inteligențe prin personalitatea mea în care legea morală îmi revelează o viață independentă de animalitate și chiar de întreaga lume sensibilă, cel puțin atît cît se poate conchide din determinarea conformă scopului pe care această lege o dă existenței mele, determinare care nu este limitată la condițiile și hotarele acestei vieți, ci care merge la infinit. (Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*)

Hotărîrea fermă de a privi realitatea în față, fără ochelari ce infrumusețează, creează în suletele robuste dispoziția morală (întărită de o neconținut crescîndă experiență intimă) care le dă putere să domine din interior caleidoscopul deconcertant al unei lumi unde totul este aventură și nimic nu e sigur.

Spiritele mai puțin tari vor căuta — și cînd cauți cu răbdare, sîrîșești prin a găsi ce cauți — o ieșire de salvare. Și vor găsi-o în doctrine filosofice sau religioase care promet certitudine imediată și securitate dacă nu imediată, proiectată într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Experiența ne arată că marea majoritate a oamenilor nu-și pot găsi echilibrul sufletelesc indispensabil vieții decît într-o lume care e concepută astfel încît face prevederea posibilă. Aceasta însuflă sentimentul de securitate, căci vine din certitudine. Iar certitudinea, chiar atunci cînd este pesimistă, e mai puțin obositoare decît iremediabila incertitudine cuprinsă în concluzia finală a considerațiilor care compun cartea de față.

Căutînd să nu escamoteze nici unul din aspectele fundamentale și contradictorii ale existenței în folosul celui alt, străduindu-se deci să țină riguros seama de experiență, doctrina pe care o propunem salvează în gradul cel mai înalt realitatea *libertății* noastre spirituale, și-n gradul cel mai înalt *demiterea* noastră, mărînd în dreaptă consecință și în măsură maximă, răspunderea noastră morală. („Salvează” teoretic, căci practic libertatea spirituală se „salvează” singură și se justifică prin faptul că experiența certă nu există). Doctrinile totalizatoare ale experienței (...) sau neagă, în consecvență analiză, realitatea acestei libertăți, suprimînd și răspunderea, ori atunci coboară lumea materială la rangul de existență de grad secund sau chiar de simplă aparență. Dar și în acest din urmă caz nu mai poate fi vorba de libertate reală (aceasta luînd forma concretă numai în lupta reală și în opoziție concretă cu ceea ce nu este ea), și, în consecință, nici de răspundere adevărată.

Nu credem deci, după toate cele spuse, că exagerăm atribuind conștiinței tragice și virtutea pe care o considerăm supremă: virtutea de a fi conservatoare cea mai atentă și mai pricepută a libertății noastre morale.

Căci este evident că dai dovadă de mai puternică libertate interioară cînd ești în stare să *vrei* să-ntronezi și să realizezi frumosul într-o lume unde totul e o aventură cu sîrîșit nesigur, decît atunci cînd *vrei* — chiar cu îndrîjire mai mare și rezultate mai însemnate, nu importă — să realizezi aceleași aspirații ideale, într-o lume în care, într-un fel sau altul, asigură prin forțele ei imanente, triumful final al străduințelor tale sau pe acela al străduințelor milioanei de oameni alături de tine sau care vor veni după tine...

Este dovada sigură de mai mare superioritate spirituală, și de mai mare curaj să-ți improvizezi sufletul cu scrupule morale și să inșetozezi după dreptate, într-o lume unde răsplata nu e necesar legată de bunele tale intenții și de rezultatele reale obținute, decît să fii delicat sufletește și drept, într-o lume în care o „justiție immanentă” sîrîșește totdeauna prin a triumfa.

Să-ți cheltuiești cu generozitate viața căutînd să gindești fără de adevăr mințat de pura intenție de a le găsi, să lupti pentru a realiza cîmpeie de bine și de frumos și să nu ai siguranța că străduința și jertfa ta au într-adevăr un rost, iată, cred, supremul grad de libertate interioară ce poate omul să atingă! Iată puterea sufletească cea mai mare, iată moralitatea cea mai înaltă!

Din această perspectivă spirituală prindem ocazia de a aduce spiritualiștilor dovadă tare că poți rămîne cap lucid, privînd fără prisme sufletești idealizatoare o lume perfect indiferentă față de cele mai sfînte aspirații morale ale tale, și să lupti, cu toate acestea, o viață întreagă pentru realizarea lor, care e nesigură și odată dobîndită, poate fi de foarte scurtă durată. În ciuda celor mai triste experiențe ce le-ai face, să continui să fii „idealist”.

După constituțiile sufletești diferite în care ea poate lua naștere, conștiința tragică poate duce, prin urmare, la două atitudini morale diferite în fața existenței. Una, de secretă descurajare, tinde, prin detașare de existență, să devină contemplație pură. Alta, de mare tensiune interioară, tinde, prin nevoie constantă de detentă, să devină pasiune spirituală și acțiune transformatoare de lume și hotărîtoare de soartă.

În cazul întii, omul se aseamănă artistului mare prin detașarea sa completă de existență. Planul vital de contemplație curată pe care-l atinge este cel care încearcă să rămînă constant creatorul de artă mare.

Vechii elini au așezat idealul înțelepciunii supreme în zona greu de atins a contemplației curate. Faptul nu se datorește întîmplării: elenii n-au fost oare și poporul cel mai dotat cu geniu artistic?

În cazul al doilea, omul se aseamănă artistului mare prin libertatea interioară enormă (cea mai mare din cîte există) care-i modelează ca pe o operă de înaltă artă, viața. Această libertate este plămădită din aluatul în care e frămîntată libertatea gravă a creatorului, de artă mare. Ca-n suprema artă, gratuitul devine în viață lege supremă...

emoțională în estetica marejii și a marii arte. Căci, pe creștetul unde ne-am oprit, fiorul moral ce-l trezește în noi „jocul” tragic mării existență nu ne va apărea oare desprins din vibrații pe aceeași natură din care se desprinde fiorul estetic pe care ni-l dă jocul serios al artei mari? Din vibrații de aceeași natură, și numai de amplitudine diferită?

Așadar, în concluzie generală, cartea la al cărei sfârșit am ajuns propune o atitudine eroică în fața existenței, o concepție care, în pofida structurii antagonice a esenței însăși a lumii spune da! vieții. Gîndului pascalian după care ceea ce constituie măreția omului este mintea lui înțelegătoare, ea îi suprapune ideea că și mai minunata grandoare a omului rezidă în lupta sa neîncetată și-n puterea sa (sprijinite, se înțelege, pe gîndirea lui înțelegătoare) de a se depăși mereu pe sine însuși, creînd, în ciuda tulburătoarei indiferențe a Universului, o lume tot mai rațională, mai dreaptă, mai bună, mai frumoasă.

Concluzia etică generală și îndemnurile ce se desprind din ansamblul dezvoltărilor cuprinse în cartea de față sînt deci: acceptînd și căutînd să realizezi stilul de viață descris în precedentele pagini, făurindu-te pe tine însuși în felul mai sus arătat, reușești să-ți convertești destinul — altfel impus din afară — în destin dominat de tine însuși dinăuntru tău. Reușești să-ți integrezi idealurile înalte creatoare de cultură în năzuințele nobile ale poporului tău, năzuințe și luptă care atunci cînd sînt cu adevărat nobile sînt și ale umanității întregi. Poți fi bun fără să fii orb și să lupți neîncetat spre a deveni om adevărat fără să faci apel la nici un fel de puteri ce nu sînt ale tale. Poți fi prin tine însuși om care, deși amenințat adesea să fie zdrobit de forțele oarbe ale existenței, nu poate fi niciodată învins. Nu e greu de înțeles că cel ce reușește să urce și să se mențină pe podișul înalt al unei astfel de libertăți și libertăți spirituale poate afirma cu bună dreptate că a răzbătut pe treapta cea mai de sus a demnității omenesci. (D. D. Roșca, *Existența tragică*)

Dacă observăm calitatea gîndirii la omul alienat, vom fi frapați văzînd cît de mult s-a dezvoltat inteligența sa în timp ce rațiunea i s-a deteriorat. El considera „realitatea” ca ceva de la sine înțeles. El vrea să mînînce, să consume, să atingă, să manipuleze. Nici măcar nu se întreabă ce se ascunde în spatele aparențelor, pentru ce lucrurile sînt așa cum sînt și care este devenirea lor. Este imposibil să absorbim semnificația, să consumăm sensul, iar în ceea ce privește viitorul, *după noi poporul!* Chiar între secolul al XIX-lea și epoca noastră se pare că prostia a cunoscut o creștere considerabilă, dacă prin prostie înțelegem contrariul rațiunii, și nu al inteligenței. În ciuda lecturii ziarelor, făcută de fiecare cu religiozitate, lipsa de înțelegere în domeniul evenimentelor politice este, la drept vorbind, înspăimîntătoare: *inteligența noastră ne ajută de fapt să producem arme pe care rațiunea noastră este incapabilă să le controleze.* Cunoaștem cum se petrec lucrurile, dar ignorăm cauza și scopul lor. Numeroase persoane sînt înzestrate cu un coeficient de inteligență ridicat, dar măsurătorile noastre se aplică memoriei, manipulării rapide a ideilor, și nu rațiunii. Acest lucru rămîne adevărat, în ciuda faptului că există oameni a căror rațiune se situează deasupra mediei, a căror gîndire este atît de profundă și de viguroasă cum n-a mai fost niciodată în istoria rasei umane. De altfel, ei nu gîndesc la fel ca masa și sînt priviți cu suspiciune, în ciuda succeselor lor extraordinare de ordin științific.

Creierul electronic reprezintă o ilustrare excelentă a ceea ce înseamnă inteligență. El manipulează datele care îi sînt furnizate, le compară, le triază și, eventual, oferă rezultate mai sigure și mai rapide decît ar face-o un creier uman. Totuși, condiția indispensabilă constă în a-i furniza date exacte. Ceea ce creierul electronic nu poate să facă este să gîndească în mod creator, să pătrundă pînă la esența faptelor observate, să ajungă dincolo de datele pe care le-a primit. Dacă mașina poate să înzecească sau chiar să amelioreze inteligența, ea nu poate însă să înlocuiască rațiunea.

Etica, înțeleasă în sensul tradiției greco-iudeo-creștine, este neseparabilă de rațiune. Ea se întemeiază pe capacitatea de a emite judecăți de valoare bazate pe rațiune. Ea discerne binele de rău și orientează actele după decizia, sa. Întrebuițarea rațiunii presupune existența celui; același lucru este valabil pentru judecățile și actele morale. Dealtmînteri atît în religia monoteistă, cît și în umanismul laic, „principiul fundamental este cel al proeminenței persoanei umane. Scopul vieții este atunci dezvoltarea dragostei și a rațiunii, iar acest scop trebuie să transcîndă toate activitățile umane. Cum poate morala să joace un rol activ și semnificativ într-o viață în care omul nu este decît un individ slab, pus în slujba puternicului „se”? Cum poate, apoi, conștiința să se dezvolte cînd principiul de viață este cel al conformității? Prin natura ei, conștiința este nonconformistă. Ea trebuie să fie capabilă să spună nu, chiar dacă toată lumea spune da. Și pentru a putea face așa, ea trebuie să fie sigură de corectitudinea judecății care îi motivează negația. După gradul în care un individ se conformează, îi este imposibil să discearnă vocea conștiinței sale și, mai mult încă, să acționeze conform acestei voci. Conștiința nu se manifestă la omul care se simte ca un obiect, ca o marfă. *Lucrurile care sînt*

schimbate pe piață sint schimbate după un fel de cod moral, cel al *loialității* mercantile. Problema vizează prețul echitabil al schimbului, fixat fără trișori și fără vreo presiune din exterior. Această loialitate, nici bună, nici rea, reprezintă etica ce inspiră întreaga activitate din cadrul pieței.

Așadar, acest principiu de *loialitate* reprezintă o parte constitutivă a comportamentului nostru moral. Cine îl respectă, acela nu minte, nu înșală, nu întrebuițează forța și poate chiar să ofere o șansă altei persoane. O atare morală este însă alături de prescripția creștină a iubirii aproapelui și a progresului spiritual. Trăim deci, într-o situație paradoxală: practicăm morala *loialității mercantile* și profesăm etica creștină. Ne vom împiedica noi de o contradicție atât de evidentă? Este indiscutabil că nu ne sinchisim de ea. De ce oare? Explicația trebuie căutată parțial în moștenirea celor patru mii de ani în cursul cărora s-a format conștiința noastră. În loc să se piardă, această moștenire a atins un fel de maturitate prin eliberarea progresivă a omului de forțele statului feudal și ale bisericii; ea a cunoscut o înflorire fără precedent în perioada cuprinsă între secolul al XVIII-lea și epoca noastră. Participăm încă la această evoluție; totuși, în condițiile vieții noastre moderne, se pare că nu se pregătește o nouă înflorire. Când florile de astăzi se vor ofili, nu vor mai exista, fără îndoială, alți muguri.

O altă explicație este dată de iscusința noastră de a reinterpretă eticile religioase și umaniste în lumina moralei noastre practice. Un exemplu frapant în această privință îl constituie interpretarea regulii de aur. În semnificația sa originală, ebraică sau creștină, ea era expresia populară a maximei biblice: „Tăbește-l pe aproapele tău ca pe tine însuși!”. Ulterior, ea s-a redus la: „Fii loial când faci un schimb. Dă atât cât te aștepti tu însuși să primești. Nu trișa!” Nu e deloc surprinzător că această regulă de aur este la ora actuală sentința religioasă cea mai populară. Ea combină două sisteme opuse și ne ajută să uităm contradicția care ne separă. (E. Fromm, *Societe alienee et societe saine*, cap. V)

Ca și cum cele două puteri anonime, cea a naturii astronomice și cea a lumii istorice, n-ar fi fost de ajuns, o a treia putere obscură, cea a „maselor”, vine să înfrângă nu numai trufia conștiinței individuale, ceea ce ar fi un bine, dar increderea ei în sine, ceea ce nu poate fi un bine. Și într-adevăr, primele două puteri nu sînt de ajuns. Pentru a-ți da seama că nu ești nimic în fața naturii, ca și spre a-ți da seama că nu ești nimic în fața istoriei, îți trebuie — se spune — o oarecare luciditate; pe care nu întotdeauna o ai. Trăind în prezent, poți trece cu vederea peste ordinea istorică și cea naturală din care faci parte. Însă chiar pentru prezent există un fel de ordine, cu privire la care e greu, dacă nu chiar cu neputință, să nu fii conștient; e ordinea colectivului, ordine în care vrînd-nevrînd ești și în fața căreia, la fel ca în primele două cazuri, ești în drept să te întrebi ce poți însemna, cu alte cuvinte dacă poți fi vreodată subiect în loc de obiect.

(...) deosebirea dintre mase și elite nu este după categorii sociale, în fiecare clasă existînd mase și elite, ci după categorii omenești, om al elitei fiind cel care cere mult de la sine, care caută în toate întemeieri personale, în timp ce omul maselor are caracterul trîndăviei intelectuale, neostenindu-se să caute el însuși sensuri, ci acceptînd totul de-a gata, ceea ce nu-l împiedică să aibă păreri despre toate lucrurile. Omul de azi este, după acest criteriu, mai ales un om al maselor. Astăzi, spune Ortega y Gasset, eroii tragediei au dispărut; a rămas doar corpul. E ceea ce un alt scriitor contemporan numește „tirania conștiinței mijlocii”. De ce o acceptă individul? În bună parte din ușurință. A avea lucrurile de-a gata, e tot ce poate fi mai pe gustul omului contemporan. E drept că, dacă nu le-ar avea de-a gata, în cunoaștere ca și în materie de civilizație, ar fi un altul: ar inventa, adică și-ar exercita prima dintre facultățile sale; fără mașini, fără tehnică, fără confort, am fi mai ingenioși, dacă nu chiar mai buni — cum pretind unii. Dar care e ființa îndeajuns de absurdă să renunțe la cele ce are? Și apoi mai e ceva, în afară de faptul că, avînd de-a gata lucrurile, trăim mai confortabil. E faptul că, dintr-o timiditate prezentă și aici, ne închipuim că, dacă nu le-am lua de-a gata, nu le-am căpăta deloc. Ce mă asigură că, renunșînd la bunurile civilizației de azi, pe de o parte, și la prestigiul ideilor prejudecate pe de alta, mai știu să regăsesc cheia atât pentru unele cât și pentru celelalte?

E ciudată, totuși, dacă reflectezi ceva mai bine în jurul ei, dorința de a accepta, de a te supune, de a redeveni turmă. La drept vorbind, toată desfășurarea istorică s-a trudit să ridice pe om la conștiința omeniei sale, să-l facă ins autonom, „homo singularis”. (...)

Cea mai răscolitoare mișcare morală, creștinismul, n-a avut alt înțeles, poate, decît tocmai pe cel de a elibera pe om, înșingurîndu-l (...) căci dacă adevărul e ceva colectiv, social, comunicabil, creștinismul e individual și incomunicabil. Negreșit, creștinismul regăsește apoi tovarășia, întemeiază apoi biserica. Dar o găsește în el (...)

Nu e vorba nici un moment, în cele de mai sus, să se constate îndreptățirea colectivismului ce însufleștește, pare-se, lumea contemporană. Nu împotriva idealului sau a idealurilor de astăzi ne ridicăm, ci împotriva *felului cum slujește* individul contemporan aceste idealuri, oricare ar fi ele.

(...) nu faptul că un ins e integrat într-un grup ucide personalitatea, ci faptul că el n-a făcut-o *aderînd, ci preîndu-se*. Poți fi foarte bine colectivist fără să păcătuiești împotriva adevărului individual; mai mult încă, poți fi colectivist rămînînd foarte bine om al elitei. Dar s-o faci dinăuntru. S-o dorești, nu s-o înduri. (...)

Spiritul de turmă, spiritul de masă de azi nu e vinovat în el însuși. E vinovat doar atunci — și din păcate acest caz e foarte des cînd slujitorii săi nu au conștiința de sine. Nu poți avea conștiința de grup înainte de a avea conștiința de sine. Primul tău act trebuie să fie, tocmai ca al creștinului, de însingurare. De aici încolo, abia, găsești așa cum trebuie ceea ce părăsiseși. (...)

Conștiința de grup venită înaintea unei conștiințe de sine depărtează de act, de creație liberă, adică de creație propriu-zisă. Cea din urmă conștiință este singura forță productivă pe lume. Restul — ideologiile de grup fără individualități care se „grupează” înseamnă simple înfrîngeri ale individului, fără victoria nimănui.

Turma nu e în ideologii, dar e în greșita adaptare la ele. Adevărurile pentru turmă — invitația la adeziunea nereflectată, netrăită, dinainte de orice șovăială; primatul ideii de masă în conștiința individuală, timiditatea și resemnarea în fața acestei puteri anonime a maselor — trebuie să li se împotrivescă adevărurile pentru oameni. Idealurile de grup nu au ce pierde din așa ceva. Dimpotrivă, a te desăvîrși pe tine, înseamnă a te face bun pentru toate experiențele. (C. Noica, *De caelo* sau *Încercare în jurul cunoașterii individului*)

B. Problema libertății

În istoria gîndirii filosofice, problema libertății se cristalizează o dată cu convingerea că fenomenele, evenimentele și chiar conduitele umane apar, nu la întîmplare, în mod inexplicabil și imprevizibil, ci în mod *necesar*, ca rezultat obiectiv al acțiunii unor factori — naturali sau supranaturali, vizibili sau invizibili — care determină și explică tot ceea ce se petrece în realitate. Pe scurt, întrebarea dacă omul poate fi liber se naște o dată cu constatarea că, atît în natură, cît și în societate, există o anumită *Necesitate*.

Ideea de *Necesitate* a primit interpretări foarte diferite, iar analiza ei s-a realizat pe planuri distincte specifice ontologiei, moralei, sferei social-politice și celei antropologice. Prima diferențiere ce se impune este cea dintre interpretarea religioasă a *Necesității* și interpretarea sa naturalist-științifică sau raționalistă.

Libertatea umană și Necesitatea supranaturală

În cadrul politeismului antic, prima formă de manifestare a *Necesității* este voința arbitrară a zeilor: existența umană este dominată de *Necesitate* deoarece zeii, și nu oamenii, decid în cele din urmă cursul ei. Libertatea umană nu este anulată complet: nu orice faptă a omului este dictată de zei. Dar orice încălcare a voinței acestora este pedepsită — chiar dacă fapta în cauză este, în sine, nobilă, așa cum era, în mitologia greco-romană, actul lui Prometeu de a restitui oamenilor focul — iar înfruntarea dintre zei și oameni se încheie în general cu victoria celor dintîi. În viziunea anticilor, zeii dispun de om într-un mod asemănător cu cel în care stăpînii dispun de sclavii lor.

Pe de altă parte însă, în multe cazuri — atît în cadrul gîndirii propriu-zis filosofice, cît și în cel al gîndirii mitice — *Necesitatea* își face simțită prezența în viața oamenilor nu atît ca manifestare a voinței zeilor, cît, într-o formă impersonală, ca *Destin*. Destinul întruchipa, pentru antici, caracterul *prestabilit* și *implacabil* (inevitabil) al cursului vieții fiecărui individ. De multe ori gîndirea antică face apel la ideea de soartă sau destin fără a elucida natura și originea acestei forțe implacabile căreia i se acordă un rol atît de important în viața

oamenilor; pur și simplu, destinul desemnează „ceea ce este scris să se întâmple”, adică un curs fatal de evenimente ce poate fi prevestit, dar nu preîntîmpinat. Avatarurile tragice ale multor personaje mitologice, ca Oedip sau Agamemnon, ilustrează convingerea anticilor privind imposibilitatea evitării de către om a evenimentelor dictate de soartă. Cazul lui Oedip este grăitor: lui Laios, regele Tebei, i se prezisese că va muri ucis de propriul său fiu. Pentru a dejuca destinul, Laios se grăbește să-și îndepărteze fiul, pe Oedip, îndată după ce s-a născut, poruncind unui slujitor să-l abandoneze cît mai departe de casă. Oedip va fi totuși găsit întîmplător de niște păstori și va crește la curtea altui rege, pentru ca, la vîrsta bărbăției, aflîndu-se în drum spre Delphi, să fie atras într-o încăierare accidentală în care ucide un necunoscut ce se dovedește a fi propriul său tată, regele Laios. Chiar dacă pe o cale ocolită, destinul se împlineste totuși în ciuda tuturor eforturilor umane. Deși acest destin era el însuși întruchipat, în mitologia greco-romană, de anumite zeități, el apărea de fapt ca o forță supraordonată zeilor, mai presus chiar și de voința lor.

Experiența morală a anticilor a constituit, și ea, o sursă de concluzii pesimiste privind limitele fatale ale libertății de care dispun oamenii.

Această experiență dovedea că adeseori omul este prins, printr-un concurs de împrejurări independent de voința sa, în situații din care nu poate ieși decît făcînd sacrificii dramatice, sacrificii care dovedesc forța fatalității și limitele posibilității umane de a-și realiza aspirațiile. Tragediile lui Eschil și Sofocle ilustrează multe situații de acest fel: pentru a-și face datoria de conducător militar, Agamemnon trebuie să-și sacrifice fiica, încălcînd astfel în mod tragic îndatoririle părintești; pentru a-și îndeplini datoria familială. Antigona trebuie să încalce legile cetății sale etc. Omul apare astfel ca fiind supus unei necesități fatale, manifestate prin împrejurări care impun alegeri tragice și sacrificii, care îl împiedică să-și realizeze toate scopurile. Pentru a desemna acest tip de necesitate, grecii antici au folosit termenul de *tuche*, prin care surprindeau forța constrîngătoare a ceea ce i se întîmplă unui om, a situațiilor în care este pus uneori de viață. Toate aceste constatări conduc în cele din urmă la o concluzie comună: ca și în natură, și în sfera existenței umane domnește Necesitatea.

Ideea unei fatalități căreia omul îi cade în mod inevitabil pradă, va fi preluată și de către monoteismul iudaic. În *Ecleziast*, această idee apare în mod explicit: „Omul nu știe măcar ceasul lui: întocmai ca peștii care sînt prinși în năvodul ucigaș și ca păsările care cad în laț, la fel și fiii omului sînt prinși în ceasul rău, cînd vine peste ei”. De asemenea, ideea de destin manifestat prin întîmplări cărora omul le este supus în mod fatal re apare într-un fragment celebru din aceeași scriere, fragment care trădează convingerea că soarta omului nu depinde nici de calitățile, nici de faptele sale, ci numai și numai de întîmplare:

„M-am întors și am văzut sub soare că întrecerea nu este cîștigată de cel iute, nici bătălia de cel puternic, nici nu-i este dată pîinea celui înțelept, nici încă bogățiile oamenilor chibzuiți și nici favorurile celor pricepuți; ci timpul și întîmplarea le aduc pe toate.”

Elementul nou pe care îl aduce monoteismul este convingerea că tot ce se află în univers și tot ceea ce se petrece este necesar și imposibil de modificat, deoarece este rezultatul creației desăvîrșite a Divinității. Omul nu numai că nu poate modifica deloc creația divină și deci nu poate schimba nimic în univers, dar nici măcar nu poate înțelege ceea ce se întîmplă în jurul său: „omul nu poate să

găsească înțelesul celor ce se petrec sub soare". În viziunea monoteismului iudaic, subordonarea omului față de Dumnezeu este mult mai profundă decât era, în concepțiile politeiste, subordonarea față de zei. Există doar o libertate a gândului omenesc, însă, în ceea ce privește vorbirea, tot Dumnezeu este cel care dictează: „Omul poate să chibzuiască în inima lui, însă răspunsul pe care îl dă limba vine de la Domnul”. Oamenii cred că hotărârile pe care le iau — spre exemplu, prin tragere la sorți — le aparțin lor înșiși, dar și aici ei se înșală: „Sortii se aruncă în poala hainei, însă hotărîrea vine de la Domnul”. Cu atât mai mult, bineînțeles, rezultatele faptelor omenești depind nu de autorii lor, ci de Dumnezeu: „Noi pregătim calul pentru ziua de război, însă biruința vine de la Domnul”. În condițiile afirmării unei asemenea atotputerniciei divine, se ridică problema dacă însăși ideea de libertate umană mai are vreun sens.

Gîndirea creștină medievală s-a confruntat tocmai cu această problemă. Recunoscînd atotputernicia lui Dumnezeu, teologii creștini trebuiau să răspundă la întrebarea: mai poate omul să fie liber? Mai multe argumente pledau în favoarea unui răspuns negativ la această întrebare. În primul rînd, într-un univers guvernat de divinitate, omul nu poate fi stăpînul propriului destin. În al doilea rînd, spre deosebire de antici care admiteau că omul este, cel puțin, stăpînul propriilor dorințe, teologia creștină considera că însăși voința umană reprezintă o manifestare a acțiunii divine: „Domnul este cel ce lucrează în noi ca să vrem și să desăvîrșim”. În al treilea rînd, alegerile omului decurg din scopurile sale, iar acestea sînt dictate de natură, căreia omul îi aparține, ca ființă corporală; prin urmare, alegerile umane nu sînt libere, ci sînt dictate acestuia de propriile înclinații naturale. Aceste argumente, ca și altele înrudite, sugerau ideea că omul nu este înzestrat cu *liber arbitru*, adică nu poate alege liber și face ceea ce vrea.

O asemenea concluzie ar fi avut însă consecințe devastatoare pentru morala creștină și pentru intenția spirituală religioasă în general. Dacă omul nu este liber, dacă actele sale nu i se datorează, ci îi sînt dictate în mod implacabil, atunci el nu poartă responsabilitatea lor, nu poate fi nici blamat, nici lăudat pentru faptele sale și nici determinat, prin educația religioasă, să se perfecționeze moral; în acest caz, amenințarea și promisiunea, sfatul și interdicția, răsplata și pedeapsa și-ar pierde utilitatea și sensul. Omul ar fi anulat ca ființă morală, iar intenția educativă religioasă nu ar mai avea obiect. Teologii creștini, ca și moralistii antici nu puteau însă admite o asemenea consecință care anihila însuși sensul doctrinei și al eforturilor lor. Admiterea liberului arbitru constituia o necesitate pentru gîndirea teologică: „Omul este înzestrat cu liber arbitru, altfel sfaturile, îndemnurile, poruncile, interzicerile, răsplata și pedeapsa ar fi în van”, recunoaște Thoma din Aquino.

Pentru a putea susține că în condițiile atotputerniciei divine există totuși liber arbitru, gîndirea teologică creștină a construit un sistem complex de argumente bazat pe multiple nuanțări și soluții ingenioase. Un punct de pornire în înțelegerea acestei construcții teoretice îl constituie ideea, prezentă și la antici, că, alături de lucrurile care scapă influenței umane, există și lucruri supuse acestei influențe, așa cum ar fi „să ne punem în mișcare sau nu, să ne înduioșăm sau nu, să dorim cele ce nu sînt necesare, să mințim, să dăm, să ne bucurăm de ceea ce se cuvine sau nu, sau acolo unde trebuie etc... și de fiecare dată cînd este vorba despre faptele virtuții sau ale răului. În legătură cu toate acestea sîntem stăpîni și liberi” (Ioan Damaschin). De unde provine această libertate? Dumnezeu însuși ne-a acordat-o,

bineînțeles. Căci, așa cum se menționează în *Ecleziast*, „Dumnezeu l-a făcut pe om de la început și l-a lăsat în puterea chibzuinței sale“, adică „a liberului său arbitru“. Libertatea acordată omului de divinitate nu se află în contradicție cu atotputernicia divină, conform gândirii teologice, și aceasta din două motive. Primul este acela că, deși Dumnezeu acordă omului libertatea de a alege, el împiedică faptele acestuia atunci când este cazul, când ele contravin proiectului divin: „deși sîntem totdeauna liberi în alegerea noastră, de multe ori fapta este împiedicată într-un fel oarecare de providența divină“ (Ioan Damaschin). Cel de al doilea motiv este extrem de complicat și subtil. Dumnezeu este prima cauză a tuturor lucrurilor, deci și a omului, a alegerilor sale. Ca atare, Dumnezeu este prezent în aceste alegeri: el pune în mișcare cauzele voluntare (voința), fără însă a-i dicta ce să aleagă; divinitatea ajută pe fiecare om să aleagă ceea ce acesta, conform naturii sale, vrea să aleagă. „Și la fel cum punînd în mișcare cauzele naturale, nu împiedică acțiunile lor să fie naturale, tot așa punînd în mișcare cauzele voluntare nu împiedică acțiunile lor să fie voluntare, ci este cauza acestui lucru în ele, căci acționează în fiecare lucru conform propriei naturi a acestuia“, spune Thoma din Aquino despre acțiunea divină. Atotputernicia divină — constînd în faptul că Dumnezeu pune în mișcare voința omului, știe dinainte care va fi alegerea lui, îl ajută să aleagă ceea ce vrea să aleagă și, la nevoie, împiedică înlăptuirea voinței umane respective — nu intră în contradicție cu liberul arbitru, căci divinitatea nu-l constrînge pe om să aleagă un anumit lucru și nu altul.

Cea mai bună dovadă a existenței liberului arbitru este, pentru medievali, rațiunea sau judecata omului. Căci, în timp ce „unele lucruri acționează fără judecată, așa cum o piatră se mișcă în jos“, omul „acționează pe baza judecății“ și „pentru că această judecată, în cazul unei anumite acțiuni particulare, nu este bazată pe instinct natural, ci pe un act de comparare al rațiunii, el (omul) acționează pe baza judecății libere, păstrîndu-și puterea de a înclina spre diverse lucruri“ (Thoma). Așadar, omul posedă liber arbitru, căci alegerile sale nu sînt dictate de instinctul natural (ca în cazul animalelor), ci de judecată. Concluzia lui Thoma din Aquino — „omul fiind rațional, este necesar să fie înzestrat cu liber arbitru“ — arată că tocmai necesitatea de a recunoaște omul ca o ființă rațională, alături de necesitatea de a-l recunoaște ca ființă morală, a obligat gîndirea creștină să susțină existența liberului arbitru.

Această caracteristică a creștinismului va face obiectul unor critici severe din partea filosofilor cu vederi ateiste. Cel mai cunoscut dintre aceștia este *Fr. Nietzsche*. Substratul moral al ideii religioase de liber arbitru este interpretat de Nietzsche în termeni extrem de negativi. El afirmă că doctrina liberului arbitru a fost în principal inventată pentru a se putea imputa fiecărui om o anumită vină, pentru a se putea găsi totdeauna vinovați, oameni care să fie trași la răspundere. Nietzsche consideră că preoțimea voia să-și asigure dreptul de a pedepsi și că oamenii erau considerați liberi pentru a putea fi judecați și osîndiți de către biserică. În acest sens, el susține că „creștinismul este o metafizică de călău“. Interpretarea conduitei și a existenței umane în termenii creștini de „greșeală“, „păcat“, „pedeapsă“ sau „mîntuire“ i se par filozofului german o simplă mistificare destinată să ascundă adevărata natură a comportării. Ideile directe ale moralei creștine — bunăoară, ideea de *milă* — sînt, de asemenea, respinse ca avînd efecte nefaste asupra omului („Cînd ți-e milă, pierzi din tărie“) și asupra societății („Mila împiedică în definitiv legea evoluției, care este aceea a *selecției*“). Puternic

influențat de ideile lui Darwin asupra selecției naturale, Nietzsche tinde să vadă oamenii ca ființe biologice angajate într-o continuă luptă pentru supraviețuire, luptă în care ceea ce contează este energia, forța, vitalitatea; valorile creștine — mila, umilința, supunerea etc. — au în acest caz un rol negativ, demobilizator; ele slăbesc voința și instinctul vital, de aceea filosoful le respinge principial. Într-o lume a luptei pentru existență, a selecției „celui mai puternic“, valorile și ideile creștine nu mai au nici un sens; acesta este unul dintre motivele pentru care Nietzsche crede că „Dumnezeu a murit“, idee din care decurge și incompatibilitatea creștinismului cu realitatea aspră a existenței umane, văzute în termenii unui darwinism aplicat vieții sociale.

Libertatea umană și Necesitatea naturală

Ideea de *Necesitate* apare chiar în cele mai timpurii scrieri antice sub forma intuiției profunde, dar nu lipsite de anumite ambiguități, că fenomenele naturii sînt guvernate de o „rațiune universală“ sau de o „lege a firii“ care dictează desfășurarea lor. Conceptul de *Tao* din gîndirea chineză veche, *Logos*-ul heraclitic, *Nous*-ul lui Anaxagoras surprind, toate, în ciuda unor nuanțe care le diferențiază, acest aspect de ordine necesară propriu desfășurării evenimentelor reale. Treptat, această intuiție dobîndește conceptualizări tot mai precise care se constituie în argumente logice clare. Un prim argument de acest tip îl reprezintă existența cauzalității. Cristalizarea convingerii că tot ce se întîmplă are o cauză conduce la concluzia că, dată fiind existența cauzei, apariția efectului are un caracter necesar; orice fenomen este efect al unei cauze anterioare, deci orice fenomen este necesar în raport cu cauza sa. Forța acestui mod de a gîndi i-a determinat pe unii filosofi antici, cum era, bunăoară, Democrit, să tragă concluzia că totul se naște prin necesitate și nimic nu este întîmplător. Această idee va dobîndi o largă audiență, fiind recunoscut faptul că, așa cum sublinia *Seneca*: „Chiar fenomenele care par a fi cele mai dezordonate și mai neregulate, adică ploile, norii, trăsnetele, flăcările vărsate de craterele vulcanilor, zguduirile cutremurelor, pe scurt toate cele la care sîntem martori pe acest tărîm zbuciumat în al cărui centru stă Pămîntul, ori cît de bruște ar fi, nu se produc la întîmplare; și ele au cauzele lor“.

În gîndirea antică tîrzie, chiar destinul va dobîndi, pe lîngă interpretarea religioasă, și o interpretare naturalistă, fiind conceput ca efect al înlănțuirii implacabile a cauzelor și efectelor: „Destinele sînt stăpînele noastre și durata vieții noastre este curmată chiar din prima oră de după nașterea noastră. Cauzele dau naștere efectelor lor; o înlănțuire perpetuă determină evenimentele particulare, ca și pe cele generale. Dacă trebuie să acceptăm totul cu curaj, este pentru că lucrurile nu sînt, cum ne închipuim noi, simple întîmplări, ci sînt rezultate. De mult au fost hotărîte toate durerile și bucuriile noastre...“ (*Seneca*). Destinul reapare astfel ca rezultat fatal al manifestării cauzalității în viața oamenilor.

Un al doilea argument logic în favoarea ideii de necesitate îl furnizează existența unor legi naturale care guvernează desfășurarea fenomenelor. Acțiunea implacabilă a legilor în natură este evocată de același filozof roman astfel: „mişcările ce apropie și îndepărtează astrele unele de altele nu sînt accidentale; dimpotrivă, această imensă mișcare în care sînt antrenate atîtea lucruri diferite de pe uscat și de pe mare, atîtea stele scînteietoare, strălucind fiecare conform mărimii sale, ascultă de o Lege eternă“. În măsura în care desfășurarea

fenomenelor naturale este dictată de cauze și legi eterne, imaginea universului nu poate fi, evident, decît una în care domină ordinea și necesitatea.

Recunoașterea existenței unui element necesar și inevitabil în desfășurarea fenomenelor, constatarea caracterului fatal al celor ce se întîmplă au pus gîndirea antică în fața unei întrebări foarte grave: în această lume guvernată de necesitate, mai poate fi oare vorba de libertate?

Această problemă a căpătat în gîndirea antică mai multe tipuri de soluții. Una dintre acestea este soluția *stoică*. Punctul de pornire al gîndirii stoice îl constituie recunoașterea necondiționată a forței implacabile a Necesității, a destinului, asupra tuturor fenomenelor reale (cu excepția celor ce depind de voința noastră subiectivă). Dar, în interpretarea stoicilor, evenimentele nu sînt necesare doar pentru că au caracter predeterminat și ireversibil, ci și pentru că ele alcătuiesc armonia universală, cosmică, de necuprins pentru om. Ceea ce nouă ni se pare accidental și nedorit, este în fond necesar și dezirabil în cadrul armoniei universale. Tot așa cum se poate spune că medicul a rînduit fiecărui bolnav un anumit remediu (necesar și dezirabil, chiar dacă neplăcut), „tot așa se poate spune: *Natura universului a rînduit această boală, infirmitate, păgubirea unui bun ori altceva asemenea*. Căci, în prima afirmație *a rînduit* desemnează că i s-a prescris bolnavului un anumit remediu, fiindcă era potrivit pentru însănătoșirea sa, după cum în a doua afirmație *a rînduit* înseamnă că a fost ursit unui om un anumit eveniment, fiindcă era potrivit cu ceea ce i se hărăzise de către destin. Căci, altfel, și noi spunem că aceste evenimente ne sînt potrivite, după cum meșterii zidari zic că pietrele dreptunghiulare rînduite în construirea zidurilor sau în piramide, se îmbină între ele, fiindcă se potrivesc una cu alta. Căci, într-un cuvînt, există o singură armonie universală și după cum universul, acest corp atît de mare este alcătuit și desăvîrșit de toate corpurile, tot așa și soarta, acest fel de cauză simplă și primară, apare întregită de către celelalte cauze particulare“ (Marcus Aurelius).

Aici apare destul de limpede providențialismul viziunii stoice; tot ceea ce se petrece este nu doar inevitabil predeterminat, ci și util, dezirabil, indispensabil realizării armoniei universale.

În această situație, prima datorie a omului — apreciază stoicii — este aceea de a se supune destinului: „trebuie să suporti tot ce ți se întîmplă pentru două motive raționale: primul, că ți se întîmplă ție, îți este prescris și hărăzit într-un fel anumit, de sus, urzit pentru tine și țesut din cele mai înțelepte cauze de destin. Al doilea, că ceea ce se întîmplă în mod diferit fiecăruia, pentru cel care cîrmuiește întregul univers reprezintă o cauză a bunului său mers, a desăvîrșirii și, pe Zeus, chiar a propriei existențe. Căci este atinsă întreaga perfecțiune a universului dacă este întreruptă legătura strînsă și înlănțuirea atît a părților sale componente, cît și a cauzelor. Iar tu le întrerupi, atît cît îți stă în putință, de cîte ori cîrmești împotriva evenimentelor și într-un fel oarecare le nimicești“ (Marcus Aurelius). Înțelegînd că orice încercare de a schimba cursul evenimentelor este fără sorți de izbîndă, că ea contravine armoniei universale, omul înțelege „se lasă în voia destinului“. El înțelege că viața înseamnă, în mod inevitabil, și „suișuri“ dar și „coborișuri“; a te opune celor sortite să se întîmple ar echivala cu a stîrni forțele potrivnice, deci a diminua libertatea omului. Acceptarea senină a destinului este deci indispensabilă. Dar, în condițiile în care omul trebuie să se supună fatalității, se ridică din nou întrebarea: în ce sens mai poate fi vorba de libertate?

Răspunsul stoicismului la această întrebare reprezintă contribuția cea mai subtilă și mai originală a acestei școli filosofice la rezolvarea problemei libertății, precum și o nouă treaptă în dezvoltarea analizei și argumentării filosofice în general. Miezul acestui răspuns este următorul: libertatea poate fi atinsă prin adaptarea aspirațiilor și dorințelor noastre la posibilitățile oferite de cursul necesar al evenimentelor, de natura însăși. Adaptarea dorințelor la „căile naturii” presupune ca omul să se domine pe el însuși; aceasta este o condiție importantă a libertății, căci „nimeni nu este un om liber, dacă nu se domină pe sine însuși” (Epictet). Așadar, libertatea nu înseamnă a stăpîni cursul evenimentelor — ceea ce este imposibil, acesta avînd caracter necesar — ci a se stăpîni pe sine însuși. Stăpînirea de sine se concretizează în faptul că omul nu dorește ceea ce nu poate obține, ceea ce contravine naturii, destinului, ci dorește numai ceea ce are, bucurîndu-se de ceea ce îi hărăzește destinul. Contrar părerii comune (comune și în zilele noastre), conform cu care a fi liber înseamnă a avea ceea ce dorești, stoicii cred că a fi liber înseamnă a nu dori ceea ce nu ai și nu poți obține. Dar această restrîngere a sferei aspirațiilor și dorințelor nu presupune ea însăși o constrîngere, o limitare a libertății? Stoicii cred că nu, și oferă în acest sens mai multe argumente. În primul rînd, dat fiind caracterul schimbător și trecător al tuturor lucrurilor — onoruri, mărire politică, bogăție, desfătare etc. — nu avem nici o dovadă că ceea ce dorim de obicei merită într-adevăr să fie dorit: „într-o asemenea curgere a timpului, a substanței, a mișcării și a celor ce sînt în permanență mișcate, chiar nu pot să-mi dau seama ce este oare vrednic de prețuit, sau, pînă la urmă să merite să fie rîvnit cu ardoare” (Marcus Aurelius). Alți stoici au mers mai departe, aducînd un al doilea argument, mai radical: acela că nimic nu este, în sine, plăcut sau neplăcut, totul fiind, în această sferă, o simplă chestiune de obișnuință (Epictet). Ca urmare, renunțînd la unele aspirații și obișnuindu-ne să dorim ceea ce putem obține, nu pierdem nimic valoros. În sfîrșit, conform unui al treilea argument, multe dintre dorințele noastre sînt de-a dreptul absurde; ca atare nu avem nimic de pierdut, ci numai de cîștigat, dacă renunțăm la ele: „Dacă dorești ca urmașii tăi, soția și prietenii tăi dragi să viețuiască de-a pururi, ești cu adevărat nebun. Căci vrei ca cele din afara puterii tale să stea în tîria ta și cele străine de tine să fie ale tale. Ești, de asemenea, năuc dacă ai vrea ca sclavul tău să nu greșească, ca și cum ai vrea ca răul să nu fie rău, ci cu totul altceva. Dacă vrei însă ca dorințele tale să nu fie spulberate, aceasta este cu puțință. Obișnuiește-te așadar să dorești numai ceea ce se poate” (Epictet).

Înțelegînd toate aceste argumente, omul nu va mai fi „sclavul propriilor sale dorințe”; el își va adapta aspirațiile și dorințele la realitate, la natură. Este limpede, deci, prezența unui element intelectualist în concepția stoică; principala cale de emancipare a omului de sub dominația propriilor dorințe, principala cale de eliberare este una intelectuală, bazată pe înțelegerea adevărului privitor la destin, posibilitățile de realizare a aspirațiilor etc. Se poate spune chiar că tocmai în această interpretare se ascund germenii ideii filosofice clasice: „libertatea este necesitatea înțeleasă”.

Soluția propusă de stoici problemei libertății se bazează pe două premise importante. Prima este aceea că libertatea reprezintă o *stare interioară* a omului, o stare de seninătate, calm, resemnare în fața sorții, o stare în care individul se mulțumește cu ceea ce are, fără a aspira la imposibil. În această interpretare, libertatea coincide cu fericirea, dar numai în măsura în care aceasta depinde

exclusiv de „voință și suflet“, neincluzind componente dependente de ceea ce este exterior omului, de soartă (cum ar fi, spre exemplu, bogăția, onorurile etc.): „Căci bogăția se află în mîna soartei și este vremelnică, pe cînd fericirea depinde, cu adevărat, de voință și suflet“ (Epictet).

În al doilea rînd, dacă libertatea este o stare interioară pe care omul o poate atinge dominîndu-și propriile dorințe, atunci, pentru a fi liber, el trebuie să fie capabil de a stăpîni universul propriilor trăiri și aspirații. Interpretarea libertății ca stare interioară îi obligă pe stoici să limiteze sfera de acțiune a destinului la universul evenimentelor exterioare: ei admit că, în timp ce acest univers este dominat de fatalitate, trăirile și stările interioare — păreri, dorințe, sentimente — depind numai de noi, fiind „libere prin esența și natura lor“. Astfel, libertatea interioară a omului permite existența în genere a libertății într-un univers dominat de fatalitate. Prin această concluzie, soluția stoică se remarcă drept un moment fundamental din evoluția concepțiilor filosofice despre libertate.

- În perioada de început a filosofiei moderne — epoca postrenascentistă — raționalismul și preocupările pentru cercetarea exactă a naturii determină o puternică tendință de abandonare a explicațiilor speculative, atît de răspîndite în evul mediu, și de promovare a explicațiilor naturaliste bazate pe principiul cauzalității. În dezbaterea problematicii libertății, cel mai important exponent al acestei tendințe este *Spinoza*. Premisa esențială a gîndirii lui Spinoza este tocmai principiul cauzalității, exprimat astfel: „fiecare lucru care există are cu necesitate o cauză anumită în virtutea căreia el există“. Ceea ce diferențiază însă concepția lui Spinoza de alte interpretări bazate pe acest principiu, bunăoară de cele ale stoicilor antici, este concluzia netă și explicită că însăși viața noastră interioară — afectele, dorințele — este guvernată de aceeași necesitate fundamentată cauzal ca și lumea fizică. Spinoza afirma că „efectele de ură, minie, invidie etc., privite în ele însele, decurg din aceeași necesitate și virtute a naturii ca și celelalte lucruri singulare; în consecință, ele au anumite cauze prin care sînt explicate“. Extinderea necesității cauzale la sfera vieții interioare a omului are ca efect contestarea libertății voinței: „Nu există în suflet voință absolută, adică liberă; ci sufletul este determinat să vrea cutare sau cutare lucru, datorită unei cauze care, la rîndul ei, este determinată de altă cauză, iar aceasta din nou de alta, și tot așa la infinit“. Convingerea comună că omul este, cel puțin în sfera dorințelor lui, liber, se explică prin ignoranța noastră privind cauzele care determină stările noastre interioare: „oamenii se cred liberi, întrucît sînt conștienți de voințele și de poftele lor, dar nu se gîndesc, nici măcar în vis, la cauzele care îi fac să poftască și să voiască, fiindcă le ignoră“.

Data fiind forța acestor argumente pentru oricine acceptă principiul cauzalității, s-ar părea că ideea de libertate umană este definitiv respinsă. Și totuși lucrurile nu puteau rămîne aici. Spinoza, ca și majoritatea marilor filosofi, avea o importantă intenție etică. El voia să combată tendința comună de a interpreta libertatea ca libertate de manifestare a impulsurilor neînfrîmate, ca libertate arbitrară, și să aperse ideea libertății ca manifestare a rațiunii umane. Căci, în timp ce „cei mai mulți par a crede că sînt liberi în măsura în care le este îngăduit să asculte de poftele lor senzuale“, Spinoza susține că „liber este acela care se conduce numai după rațiune“. Pentru a putea promova acest punct de vedere, filosoful reabilitează ideea de libertate cu ajutorul unei distincții: distincția dintre libertatea înțeleasă ca absență a oricărui constrîngerii *exterioare* exercitate asupra

voinței umane și libertatea înțeleasă ca absență a oricărei cauze sau necesități decurgînd din însăși natura *internă* a omului. În primul înțeles al termenului, libertatea există, iar omul poate fi liber, în cel de-al doilea însă, nu. Cu alte cuvinte omul poate fi liber în sensul că, în nenumărate cazuri, nici o forță exterioară nu-l constrînge să facă sau nu un anumit lucru și ceea ce face este rezultatul exclusiv al voinței sale. Însă această voință nu este ea însăși absolut liberă, căci exprimă o necesitate decurgînd din natura internă a omului. Lui Spinoza i se atribuie de obicei formularea modernă a ideii că libertatea este necesitatea înțeleasă; soluția sa, de a corela libertatea cu rațiunea și rațiunea cu necesitatea, va dobîndi o largă audiență, fiind ulterior reconstruită într-o manieră speculativă de Hegel.

O altă încercare de a concilia necesitatea cu libertatea aparține lui Kant. Potrivit concepției marelui filosof german, „necesar“ înseamnă *determinat de o cauză din afara sa*; prin urmare, „se va atribui necesitatea naturală oricărei corelații a cauzei și efectului în lumea sensibilă“. În schimb, „libertate“ înseamnă „o facultate de a începe de la sine“; este liber tot ceea ce începe în mod spontan, „astfel încît să nu fie nevoie de nici un alt temei care să-i determine începutul“. Prin urmare, pentru Kant, ceva este necesar atunci cînd își datorează existența unei cauze exterioare care l-a produs și este liber atunci cînd „începe de la sine“, fără ca vreoa altă cauză să-i fi determinat apariția. Dacă se acceptă această interpretare, atunci se poate face un raționament foarte simplu: în lumea sensibilă (a fenomenelor sau a „lucrurilor pentru noi“) orice eveniment își datorează existența unei cauze anterioare, care, la rîndul ei, își datorează existența altei cauze, și așa mai departe la infinit. Deci, în lumea fenomenală orice eveniment este necesar, fiind determinat de o cauză exterioară, anterioară lui. În schimb, în lumea numenală (a „lucrurilor în sine“) corelația cauză-efect nu se aplică, și prin urmare, aici se poate concepe că ceva „începe de la sine“; că ceva este *liber*. Ca rezultat, necesitatea și libertatea pot coexista; datorită distincției kantiene între lucruri în sine și fenomene, nu mai apare nici o contradicție: „necesitatea naturală se referă doar la fenomene, iar libertatea numai la lucrurile în sine“. De asemenea, libertatea umană este posibilă deoarece „voința este concepută ca o facultate de a se determina pe sine însăși“ și ea „poate acționa independent de cauze străine care să o *determine*“. Soluția lui Kant, deși are un caracter speculativ, depinzînd în întregime de valabilitatea distincției dintre numen și fenomen, a avut un important ecou filosofic. Ea a fost preluată ulterior de Schopenhauer, care a pus-o la baza propriei sale concepții antropologice, concepție care va deschide o linie de gîndire diferită de aceea a raționalismului iluminist.

Pe de altă parte însă, în cadrul gîndirii raționaliste de tip naturalist-științific din secolul al XIX-lea, în care teoria kantiană asupra libertății nu putea fi admisă datorită caracterului său metafizic-speculativ, concepția dominantă a evoluat treptat spre un nou fatalism. La baza acestui fatalism nu mai stau credințele în destin sau providență, ci viziunea filosofică a determinismului strict; mecanicismul — tendința de a vedea atît universul în ansamblu, cît și omul ca pe un mecanism — ideile cauzalității și principiile de gîndire inspirate din experiența științei, a mecanicii clasice. Savantul și gînditorul francez *Laplace*, unul dintre cei mai importanți continuatori ai lui Newton, a susținut ideea că, întrucît tot ceea ce se petrece în univers este determinat de cauze anterioare și legi, cine ar avea cunoștințele necesare privind starea acestuia la un moment dat, ar putea prevedea

cu absolută precizie întregul viitor. Din ideea că tot ceea ce se petrece este, în principiu, complet previzibil, decurge concluzia că toate fenomenele sînt necesare (și nu întîmplătoare), inevitabile și predeterminate.

Aplicînd acest mod strict determinist de a gîndi la problemele existenței umane, unii filosofi au ajuns la concluzii fataliste. Reprezentativ în acest sens este gînditorul român *Vasile Conta*, autor al unei „teorii a fatalismului“, care se bazează pe analiza datelor psiho-fiziologice cunoscute în epocă. Conta, care credea că „nu există nici cea mai mică deosebire între legile fenomenelor sociale și între acelea ale lumii fizice propriu-zise“, căci „și unele și altele sînt *exacte, inflexibile* și, prin urmare, *fatale*“, s-a străduit să dovedească faptul că „toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sînt reglate după legi fixe și naturale, că, prin urmare, nu există nimic din tot ceea ce s-a numit *voință liberă* omenească sau dumnezeiască, nici din ceea ce s-a numit *întîmplare*, și că în lume, pe cît putem noi ști, nu există decît *materie* care se mișcă și se metamorfozează pînă la infinit în spațiu și în timp, ascultînd în toate mișcările și metamorfozele sale de legi fatale“. Fatalismul lui Vasile Conta nu se bazează doar pe ideea de lege inflexibilă, ci și pe ideea cauzalității implacabile: „legătura de cauzalitate între mediu și națiune este atît de strînsă, încît toate manifestațiunile de viață ale acesteia oglindesc pe cel dintîi. Astfel, mediul se reflectă în toate ideile și instituțiile sociale, politice și religioase ale poporului care este produsul său. Așadar, acesta nu poate simți, nici gîndi, nici crede, nici voi, nici lucra altfel decît cum îi este poruncit de către mediu“. Este clar că în acest mod de gîndire nu rămîne nici un loc pentru libertatea voinței umane. Conta crede că voința fiecărui individ este „înlănțuită“ (dictată) de motivele care o determină și care pot fi nobile — cele dictate de rațiune — sau grosolane, dictate de impulsuri; oricum însă, „liberă nu o găsim“.

Felul în care motivele se angrenează cu cauzele, precum și felul în care se înscrie fatalismul în determinismul universal sînt descrise după cum urmează: „Nu mai rămîne îndoială, deci, că determinarea este un efect al motivelor. Însă și acestea sînt, la rîndul lor, un efect necesar al organizațiunii corporale a omului și al influențelor obiectelor exterioare. Se știe apoi că atît organizațiunea corpului, cît și celelalte lucruri din lumea exterioară sînt supuse la legi fatale. Prin urmare, fiecare determinare este o simplă verigă dintr-un lanț nesfîrșit de cauze și efecte ce se întinde în lumea materială. Prin urmare, voința este fatală.“ Deși Vasile Conta a argumentat că fatalismul său nu afectează negativ responsabilitatea umană (element important cu care s-a confruntat și fatalismul religios), totuși concepțiile strict deterministe de acest tip sînt considerate și astăzi concepții ce anulează responsabilitatea prin predeterminarea absolută, implacabilă, pe care o sugerează.

La sfîrșitul sec. XIX și începutul sec. XX, însăși problema filosofică clasică a libertății, problemă care, lapidar, se exprima în alternativa: *fatalism sau libertate?*, începe să fie pusă sub semnul întrebării. Fatalismul sau determinismul strict, de tip laplacean, apărea extrem de implauzibil (dacă nu chiar contrar experienței comune) prin consecința sa principală, aceea că nici un eveniment nu este imprevizibil, nou, totul fiind predeterminat din eternitate de lanțul cauzelor și efectelor sau de legile implacabile ce guvernează universul. Conform acestei consecințe, „nimic nu își are originea în faptele indivizilor umani, deoarece aceștia nu fac nimic altceva decît să transmită asupra viitorului influența pe care o exercită stările trecute ale universului“ (William James). Mai mult, determinarea

strictă a viitorului de către trecut face ca ideea de posibilitate să apară lipsită de sens: „ideea de posibilitate se naște în întregime din ignoranța umană, destinele lumii fiind guvernate exclusiv de necesitate și imposibilitate” (idem).

Pe de altă parte, încercările speculative de a susține existența unui liber arbitru — începînd cu cele din evul mediu și terminînd cu cele făcute de neohegelieni — nu s-au dovedit convingătoare. În aceste condiții, *pragmatismul* — continuînd tradiția analizei filosofice de tip empirist — a subliniat că nici una dintre alternative nu pare viabilă: „Liberul arbitru înseamnă noutate, înseamnă altoirea pe tulpina trecutului a ceva ce nu era sădit acolo dinainte. Dacă actele noastre ar fi predeterminate, dacă noi n-am face decît să transmitem asupra viitorului influența exercitată de trecut, spun adepții liberului arbitru, cum am putea fi lăudați sau blamați pentru ceea ce am făcut? În acest caz noi am fi doar mijlocitorii, nu autorii acțiunilor, și în ce ar mai consta responsabilitatea noastră? Dar dacă am avea liber arbitru, în ce ar consta ea? replică determiniștii. Dacă un act «liber» ar fi o noutate absolută, dacă el nu și-ar avea originea în mine însumi, în mine cel dinainte de a face acel act, ci ar fi *ex nihilo* (creat din nimic) și anexat mie, cum aș putea fi eu, cu el dinainte de a face acel act, răspunzător pentru el?” (William James). Concluzia sugerată de pragmatism este că întreaga teorie a libertății are doar valoarea practică, de sprijin psihologic, nu și valoare cognitivă, explicativă, reală. Prin aceasta, întreaga dispută dintre determinism și libertate este subminată și suspectată de lipsă de conținut teoretic.

Interpretarea problemei în termenii clasici, conform cu care necesitatea implică un lanț causal infinit, iar libertatea un act imprevizibil, nou, nedeterminat causal, apare ca fiind principial nesatisfăcătoare.

Libertatea umană în perspectiva antropologiei filosofice

Antropologia filosofică transferă dezbaterea problemei libertății din sfera ontologiei generale — ontologie care se baza, de obicei, pe un tablou abstract al naturii, al cosmosului — în sfera ontologiei umanului, a concepțiilor despre natura și condiția specifică omului. Prin acest transfer, ideea de libertate nu mai este raportată la *Necesitatea* ontologică — exprimată prin legi ale naturii sau relații causale implacabile — ci este în primul rînd raportată la caracteristicile personalității umane, la esența și resursele specifice omului. Preocuparea pentru înțelegerea esenței umane a permis antropologiei filosofice să „redescopere” două dimensiuni fundamentale ale personalității — afectivitatea și voliția — care ocupaseră un loc puțin important în dezbaterile teoretice desfășurate în jurul problematicii libertății pînă în sec. XVII. Dacă, începînd din antichitate și pînă în epoca raționalismului clasic, tendința dominantă a fost aceea de a privi omul exclusiv sau, cel puțin, cu precădere, ca pe o ființă înzestrată cu și condusă de rațiune, începînd din sec. al XVIII-lea și mai ales în secolele următoare, se dezvoltă o serie de teorii filosofice care prezintă omul ca ființă dominată de afecte și dorințe. Această nouă tendință a fost încurajată și de spiritul realist al analizelor gînditorilor empiriști care, în contrast cu mulți filosofi raționaliști, au subliniat ca deosebit de importantă ideea că omul este o ființă sensibilă, condusă de afecte. În timp ce raționaliștii aveau în vedere, de obicei, numai principiul că „gîndirea subiectivă este activitatea noastră cea mai proprie și mai adîncă”

(Hegel), empirismul afirmase net încă prin David Hume că „rațiunea este și trebuie să fie doar roaba pasiunilor, neputînd niciodată pretinde să aibă altă slujbă decît aceea de a le servi și asculta“.

În dezvoltarea acestui nou mod de a vedea omul, un rol important l-a avut *Schopenhauer*. Punctul de plecare al concepției lui Schopenhauer rămîne totuși un tablou ontologic general, influențat de metafizica lui Kant; dar importanța contribuției sale filosofice nu constă în valoarea schemei ontologice propuse, ci în consecințele sale antropologice și etice. Specificul antropologic al concepției schopenhaueriene reiese și din faptul că, opunîndu-se tradiției care explica omul prin încadrarea sa într-un tablou al naturii, filosoful german încearcă să explice natura în termeni împrumutați din filosofia omului. De pildă, în loc de a interpreta voința (umană) ca pe un tip de forță, similară forțelor fizice din natură, dar acționînd în interiorul personalității, Schopenhauer își propune să explice forța și instinctele ca pe niște forme elementare ale unei Voințe universale, care ar constitui însăși esența profundă a tot ceea ce există.

Schopenhauer preia de la Kant distincția lucruri în sine — fenomene, dîndu-i însă o interpretare proprie. Dacă, pentru Kant, lucrul în sine este principial indescifrabil, în schimb, pentru Schopenhauer lucrul în sine se identifică cu Voința. Tot ceea ce există este, în fond, *voință de a exista*, care în natură se manifestă ca *forță* (lumea nevie) sau *instinct* (în lumea vie). Pe de altă parte, fenomenele (sau obiectele concrete) se identifică la Schopenhauer cu reprezentările. Pe baza acestei scheme ontologice, filosoful german dă problemei raportului necesitate-libertate o primă soluție care este, în esență, similară cu cea kantiană: orice lucru, ca *fenomen* sau obiect, este necesar; *în sine*, însă, ca voință, orice lucru este „perfect liber de-a pururi“. Fenomenul, obiectul concret ca parte a lumii empirice, este determinat, fiind prins într-un lanț de temeuri și consecințe (cauze și efecte), ce nu poate avea nici o discontinuitate, nici o întrerupere. Ca lucru în sine însă, ca voință, orice este liber, nesubordonîndu-se nici unui motiv sau temei, căci motivele și temeuriile, ca și cauzalitatea la Kant, nu se aplică lumii lucrurilor în sine.

Prima impresie este că Schopenhauer atribuie libertății un loc important în schema sa ontologică. De fapt, însă, libertatea umană este în fond anulată — la originea acestei anulări stă concepția autorului despre raportul voință-gîndire în cadrul personalității umane. Schopenhauer observă, cu multă pătrundere, că la baza ideii filosofice de liber arbitru stă înțelegerea omului ca ființă gînditoare, ca Rațiune. În viziunea clasică, ilustrată și de gîndirea antică — epicurieni, sceptici, stoici — și de teologia creștină, decizia umană se bazează pe gîndire și alegere rațională: omul gîndește, compară, evaluează diverse alternative și apoi decide. Din acest tablou se degajă impresia că voința ar fi subordonată gîndirii: omul cunoaște, gîndește, alege și apoi acționează în consecință. Schopenhauer crede că în realitate lucrurile se desfășoară invers. Voința e primă și originară; gîndirea este ulterioară, este un simplu instrument al voinței. Ea poate doar examina natura motivelor implicate, dar nu poate determina voința însăși, care este „inaccesibilă, inscrutabilă și impenetrabilă“. Tabloul corect este deci următorul: omul voiește și este ceea ce este prin voința sa; ulterior, prin cunoaștere, se familiarizează cu propria sa fire. Decizia luată nu provine din gîndire, ci din natura internă a voinței individuale. Contrar concepției intelectualiste conform căreia omul află mai întîi cum să fie și apoi este astfel (de unde și libertatea voinței), Schopenhauer

crede că omul este ceea ce este, o dată pentru totdeauna, conform naturii sale interne (voința originară) și nu se poate schimba; el poate numai, ulterior, să afle despre sine cum este și ce este. Scopurile sale sînt cele care sînt — conform naturii sale interne, tendințelor ei celor mai profunde — și ele nu pot fi schimbate nici prin instruire, nici prin analiza unor motive, nici printr-o influență exterioară; omul nu poate vrea altceva decît vrea — *velle non discitur*, spunea Seneca: nimeni nu poate fi învățat să dorească — și deci nu poate să aleagă altceva sau să devină un altul. El este în mod fatal ceea ce este, iar deciziile sale, provenind din natura sa internă apar în mod necesar.

Astfel, identificînd substratul cel mai profund al omului cu voința pură, nemodificabilă, egoistă, Schopenhauer ajunge la contestarea libertății, la fatalism și pesimism: deși, în sine, omul este voință, iar voința înseamnă libertate, orice decizie concretă a omului, ca ființă reală, este determinată și necesară, decurgînd în mod fatal din natura sa internă, din caracterul său imuabil, din egoismul său definitoriu, care nu este altceva decît voința care urmărește în mod nelimitat binele personal.

Ideea definirii omului prin voința sa egoistă va fi preluată și dezvoltată de *Nietzsche*. Fr. Nietzsche pleacă de la premisa că „orice ființă vie caută, mai presus de orice, să-și manifeste puterile — viața însăși este *Voință de Putere*“.

La rîndul ei, voința este, în concepția filosofului german, *emoție* (și nu gîndire), mai ales emoția comenzii. Ceea ce filosofii clasici numeau „liber arbitru“ și interpretau ca rațiune, capacitatea de a gîndi și a alege în mod rațional, Nietzsche consideră a fi doar emoția supremației cuiva asupra altcuiva, sau a lui însuși. Această emoție se exprimă în sentimentul „Eu sînt liber, *el* trebuie să se supună“. *Dorința* însăși este o comandă adresată de om lui însuși. Exaltînd voința de putere și senzația supremației personale, Nietzsche va ajunge la concluzia că nu există necesitate; există doar libertate, o libertate absolută. Pentru a demonstra acest lucru, el trebuie să anuleze ideea de corelație necesară între cauză și efect, idee pe care se baza concepția naturalist-științifică despre necesitate a sec. al XIX-lea. Nietzsche nu ezită să facă acest lucru: el afirmă că ar fi o greșeală să „materializăm“ noțiunile de *cauză* și *efect*, așa cum fac filosofii naturii, sub influența mecanicismului „nerod“, atunci cînd concep cauza ca pe ceva care „apasă“, cum apasă o forță fizică asupra unui obiect, pînă cînd produce efectul final. Nietzsche crede că noțiunile de cauză și efect sînt simple ficțiuni convenționale necesare descrierii uzuale și înțelegerii reciproce; în lumea „ființei în sine“ — sau, cum spuneau predecesorii săi, Kant și Schopenhauer, a „lucrurilor în sine“ — nu există nimic de genul „conexiunilor cauzale“ sau a „necesității“. Ideile de cauză, succesiune necesară, lege, motiv, scop, constrîngere sînt invenții ale omului și, în cele din urmă, parte dintr-o *mitologie*. Ca atare, și ideea de „lipsă de libertate“ sau voință neliberă“ este tot mitologie. În realitate nu există nimic din toate acestea; nu există decît voințe, slabe sau puternice. Numai slăbiciunile voinței sînt cele care se ascund în spatele ideilor de „lipsă de libertate“, „constrîngere“ etc.

Plecînd de aici, Nietzsche critică fatalismul — în special cel propriu creștinismului: „religia suferinței umane“ i se pare a fi doar o înfrumusețare a „fatalismului celor lipsiți de voință“ — și afirmă în mod exaltat libertatea absolută a voinței.

Ideile nietzscheene vor fi preluate de ideologiile de tip fascist și „prelucrate” în continuare pentru a putea justifica totalitarismul, violența politică, inegalitatea, (Despre efectele politice ale acestor ideologii, în paragraful următor.)

O altă viziune antropologică, ce pledează, de asemenea, în favoarea ideii de libertate umană nelimitată, dar care are consecințe morale și politice cu totul diferite și o remarcabilă semnificație filosofică, s-a constituit, în cadrul existențialismului francez, prin creația lui *Jean-Paul Sartre*.

Spre deosebire de majoritatea filosofilor clasici, Sartre nu tratează libertatea actelor omului prin raportare la determinările — cauze, motive — care ar putea explica geneza acestor acte; nu *geneza* actelor libere, ci eventuala lor *justificare* este domeniul de inspirație al filosofului francez, care privește aceste acte ca existând pur și simplu, fără a cerceta explicațiile lor cauzale. Această reorientare teoretică se datorează convingerii sale că „lumea existenței” nu are nimic comun cu „lumea explicațiilor și a motivelor”, idee care apare uneori sub formă extremă în care se contestă orice temei causal: „Orice lucru care există s-a născut fără nici un motiv”. Așadar, la Sartre corelația libertății cu necesitatea dispăre. În locul ei, obiectul analizei îl reprezintă corelația libertate-constrângere, căci tocmai prin constrângeri omul își justifică actele și conduita.

Argumentarea sartriană în favoarea ideii de libertate nelimitată a omului se construiește pe baza respingerii credinței comune că acesta ar putea fi supus unor constrângeri. Sartre contestă existența constrângerilor pe baza a două raționamente. Primul spune că, pentru ca un lucru să reprezinte o constrângere la adresa omului, el trebuie să constituie o amenințare pentru acesta; însă, ceva este o amenințare pentru mine numai în funcție de intențiile și proiectele mele (bunăoară, chiar pedeapsa cu moartea este o amenințare numai pentru cine vrea să supraviețuiască cu orice preț). Așadar, amenințările la adresa libertății mele de voință, depind, pînă la urmă, tot de mine; îmi aparțin deoarece caracterul lor — acela de a fi amenințări — decurge din proiectele și dorințele mele. În acest caz însă, amenințările nu reprezintă ceva străin mie, nu pot fi considerate adversități și deci, nu sînt, în fond, constrângeri. Nimic străin, din afara mea, nu a determinat aceste amenințări; dacă eu le percep ca atare, asta se datorează intențiilor mele, nu unor constrângeri exterioare; „cele mai teribile amenințări care riscă să atingă persoana mea n-au sens decît prin proiectul meu; (...) Este deci absurd să ne gîndim a ne plînge, deoarece nimic străin nu a hotărît ceea ce simțim, ceea ce trăim sau ce sîntem noi (...), ceea ce mi se întîmplă, mi se întîmplă prin mine și n-aș putea nici să mă supăr de acest lucru, nici să mă revolt, nici să mă resemnez”. Concluzia acestui raționament este deci că, pur și simplu, nu există constrângeri exterioare și omul nu-și poate justifica actele pe baza unor atari constrângeri.

Cel de-al doilea raționament avansat de Sartre conduce la concluzia că, în ipoteza existenței unor eventuale constrângeri, omul poate totuși oricînd să se elibereze de ele: „dacă sînt mobilizat într-un război, acest război este războiul meu, seamănă cu mine și îl merit. Îl merit mai întîi pentru că aș putea oricum să mă sustrag de la el prin sinucidere sau dezertare”. Prin urmare, omul nu-și poate justifica actele — spre exemplu, participarea „involuntară” la un război sau la un masacru — pe baza ideii de constrângere exterioară; el poate oricînd să se elibereze de orice constrângere, cel puțin prin sinucidere. Dacă nu o face, asta nu înseamnă că nu a putut, ci că nu a vrut să o facă.

De vreme ce împrejurările exterioare — constrîngerile — pot fi oricînd eludate de om, înseamnă că ele pur și simplu nu contează: „Esențial nu este ceea ce s-a făcut dintr-un om, ci ceea ce face el din ceea ce s-a făcut din el”, afirmă Sartre; cu alte cuvinte, nu contează ce i se întîmplă unui om, ci cum răspunde el la ceea ce i se întîmplă.

Ideea că omul nu poate fi constrîns de împrejurări exterioare conduce la concluzia că el este, totdeauna, și pe deplin, liber; de asemenea, el este totdeauna responsabil de actele sale, pe care nu le poate justifica evocînd constrîngeri exterioare. De aici se ajunge la celebra idee a lui Sartre că omul este „condamnat la libertate”, neputînd nicicînd eluda libertatea și responsabilitatea sa, ideea că „libertatea este un blestem” și, totodată, „unica sursă a măreției omenești”.

După cum se vede, întregul raționament sartrian depinde de premisa că libertatea este pur și simplu absența oricăror constrîngeri exterioare. Deși această idee are o largă audiență în secolul nostru — printre alții, și filosoful englez Bertrand Russel definea libertatea ca „absența obstacolelor în realizarea dorințelor” — ea nu a rămas necontestată. Mai mulți gînditori au subliniat că libertatea nu poate fi redusă la aspectul negativ — absență a constrîngerilor — căci ea implică și o componentă pozitivă, constînd în capacitatea de inițiativă, capacitatea de a crea și de a alege. Validitatea teoriei lui Sartre depinde deci de rezultatul acestei dispute privind raportul dintre libertate și constrîngeri. De altfel, trebuie subliniat că însuși sensul termenului de constrîngere este problematic, după cum destul de labilă este și granița ce desparte constrîngerile exterioare de ceea ce s-ar putea numi constrîngeri „interioare”. Libertatea înseamnă absența doar a primelor sau și a celor din urmă? Deseori, în fața instanței de judecată, inculpații încearcă să-și justifice actele pe baza unor constrîngeri „interioare” irezistibile (impulsuri violente incontrollabile, convingeri greșite etc.); acceptarea unor asemenea justificări, cel puțin drept circumstanțe atenuante, ar presupune convingerea că libertatea umană poate fi anihilată și de constrîngeri „interioare”, nu numai de cele exterioare. O atare concluzie nu conduce însă la reprezentarea omului ca „automat moral” dominat în mod fatal de diverse constrîngeri (în maniera sugerată, bunăoară, de Conta)? Pe de altă parte, respingerea ideii că ar exista constrîngeri „interioare” ar conduce la ștergerea oricărei diferențe între actul deliberat, conștient și cel efectuat sub impulsul unor afecte (frică, furie etc.), între conduita complet liberă și cea manipulată sau instigată, și așa mai departe. În ambele cazuri se ridică o serie de dificultăți. Dificultăți greu de ignorat ridică, de asemenea, soluțiile opuse date problemei raportului libertate-determinism. Sub influența concluziilor indeterminate ale mecanicii cuantice, mulți autori tind să renunțe la principiul cauzalității și la ideea de determinare completă a fenomenelor; abandonarea principiului că „orice eveniment are o cauză” și admiterea ideii că aleatorul — fenomenul întîmplător — joacă un rol esențial atît în natură, cît și în viața oamenilor dizolvă unele dintre argumentele care conduceau la concluzii fataliste (de exemplu, argumentul că înlănțuirea cauzelor și efectelor conduce în mod inevitabil la un rezultat fatal, prestabilit). Însă, prin aceasta determinismul în genere nu este anulat — ideea că evenimentele sînt guvernate de legi rămîne valabilă — iar problema de a corela un anumit tip de determinism, mai moderat decît cel laplacean, cu libertatea, rămîne încă o problemă deschisă.

Ideea de a raporta libertatea umană atât la Rațiune, cât și la Necesitate, idee fundamentată în opera lui Spinoza, a fost preluată de iluminiști și dezvoltată în cadrul filosofiei politice din secolele XVIII—XIX. În acest cadru, corelația libertate-necesitate dobândește sensuri noi, prin necesitate înțelegându-se acum nu atât legile naturii, cât legile juridice, care exprimă stringențele inevitabile ale conviețuirii oamenilor în cadrul societății. Această corelație va sta la baza ideii statului de drept, stat în care fiecare cetățean este liber deoarece voința sa nu se subordonează nici unei alte voințe subiective, nici unui ordin arbitrar, ci numai necesității sociale obiective exprimate de legile statului: „Cînd fiecare face ce-i place, se face adesea ceea ce nu place altora. Aceasta nu înseamnă libertate. Libertatea înseamnă mai puțin a face ce vrem, cât a nu fi supuși altuia; ea înseamnă, totodată, a nu supune voința altuia voinței noastre. Nici un om care este stăpîn nu poate fi liber... Nu cunosc altă voință liberă decît aceea căreia nimeni nu are dreptul să i se opună împiedicînd-o; în libertatea comună, nimeni nu are dreptul să facă ceea ce îi interzice libertatea altuia, căci adevărata libertate nu se distruge niciodată pe sine însăși. De aceea, libertatea fără justiție este o adevărată contradicție, căci, oricum am face, totul e stingheritor în acțiunea unei voințe dezordonate.

Prin urmare, nu există libertate acolo unde nu sînt legi sau unde cineva este deasupra legilor; nici chiar în starea de natură omul nu este liber decît datorită legii naturale, care poruncește tuturor. Un popor liber se supune, dar nu ca o slugă: el are conducători, nu stăpîni. El se supune legilor, dar nu se supune decît lor. Tocmai datorită legilor el nu se supune oamenilor. Toate îngrădirile ce se impun puterii magistraților de către republici nu urmăresc decît să-i împiedice de a se atinge de incinta sfîntă a legilor, căci ei sînt slujitorii, nu stăpînii legilor și trebuie să le păzească, nu să le calce. Un popor este liber, orice formă ar avea guvernămîntul său, atunci cînd în cel care îl guvernează nu vede deloc omul, ci organul legii. Într-un cuvînt, soarta libertății este legată totdeauna de soarta legilor: ea domnește sau piere o dată cu ele“ (Jean-Jacques Rousseau).

Rousseau, Kant și alți mari gînditori ai secolului XVIII considerau că rolul legilor și al statului este de a asigura condițiile necesare conviețuirii oamenilor, desfășurării normale a vieții sociale, prin asigurarea respectării drepturilor și libertăților umane. În viziunea lor, statul se subordonează societății, slujind-o prin crearea cadrului de drept necesar activității libere a oamenilor și a grupurilor sociale. Din nefericire, în secolul următor, raportul dintre stat și societate va căpăta și alte interpretări, dintre care unele vor avea consecințe nefaste pentru soluționarea problemei libertății. Însăși ideea de a corela libertatea umană cu Rațiunea — idee constitutivă iluminismului francez și german — va avea, în acest sens, unele consecințe neașteptate.

Bunăoară, în cadrul diverselor doctrine politice utopice — socialiste, comuniste etc. — constituite în secolul al XIX-lea corelația libertate-Rațiune îmbracă forma principiului fundamental care afirmă că libertatea individuală nu se poate realiza decît într-o societate *rațională*, ceea ce în interpretările respective însemna o societate bazată pe egalitate, echitate și dirijare deliberată. Acest principiu conduce însă la o subordonare a idealului libertății față de idealul egalității și echității, precum și la o subordonare a societății față de stat; în loc de

a sluji societatea, adaptându-se opțiunilor indivizilor și grupurilor sociale, rezolvînd problemele lor sau cel puțin lăsîndu-i să-și rezolve problemele fără constrîngeri autoritare, statul dictează societății în numele „misiunii superioare“ ce i se atribuie, aceea de a crea o organizare „rațională“, bazată pe egalitate. Această „misiune“ poate servi drept justificare pentru încălcarea drepturilor și libertăților individuale, pentru ignorarea intereselor particulare sau de grup; căci, se presupune, orice interese particulare pot și trebuie să fie sacrificate în numele interesului „general“, pe care l-ar reprezenta o organizare socială ideală. Pentru a-și realiza „misiunea“, pentru a transpune în realitate un proiect ideal de organizare socială „rațională“, statul trebuie să concentreze în miinile sale întreaga putere — nu numai politică, ci și economică — existentă; societatea, atît prin membrii săi individuali, cît și prin grupurile sale, este astfel privată de orice mijloace prin care ar putea ține sub control puterea de stat. Ea nu mai poate preveni abuzul de putere și nici încălcarea libertății omului.

Și în alte concepții din secolul al XIX-lea corelația libertate-Rațiune conduce la *etatism*, adică la subordonarea societății față de stat. Spre exemplu, pentru Hegel, voința individuală a omului se identifică cu pasiunea subiectivă și interesul particular, în timp ce statul reprezintă Rațiunea obiectivă (este întruchiparea cerințelor necesare ale Rațiunii) și interesul general (Binele tuturor, moralitatea). În această interpretare, statul are o „misiune“ superioară de îndeplinit — aceea de a satisface interesul general, cerințele Rațiunii — și individul trebuie să i se supună necondiționat; libertatea sa nu poate fi nimic altceva decît libertatea pe care i-o acordă statul, căci „statul este realizarea libertății“. De aici rezultă însă o minimalizare a drepturilor și a libertăților individuale, ca și o supraapreciere a statului; la Hegel există o mistică a statului, înțeles ca reprezentînd „ideea divină așa cum se înfățișează ea pe pămînt“. Mistica statului (etatismul hegelian) combinată cu mistica „voinței de putere“ (Nietzsche) vor contribui în mare măsură la geneza ideologiilor fasciste. Plecînd de la ideea că totul este „voință de putere“, că această voință este firească, sănătoasă și binevenită (în timp ce voința slabă, valorile supunerii, compromisului, democrației sînt simptome de degenerare), Nietzsche glorifică oamenii înzestrați cu voință puternică pe care îi consideră „conducători înnașcuți“, care „impun instinctiv“ o anumită ordine socială, nemaiavînd nevoie de nici o justificare pentru ceea ce fac. Asemenea oameni „vin ca trîznitul“ sau ca „destinul“, pentru ei nu se pune nici problema responsabilității, nici problema vinei, și este normal — crede gînditorul german — ca oamenii obișnuiți să li se supună. Este evident că aici nu se mai poate pune problemă libertății: liber este numai „conducătorul înnașcut“, toți ceilalți oameni devin sclavii săi. Ideologiile fasciste, glorificînd „führer“-ul, vor folosi aceste idei și, adăugîndu-le cerința etatistă a supunerii absolute față de stat, vor justifica teoretic dictaturile care au declanșat cel de-al doilea război mondial.

Etatismul are consecințe nefaste pentru libertatea umană. Atît în interpretarea fascistă, cît și în cea utopică de tip socialist, comunist etc. — în care „misiunea“ statului este de a impune o ordine socială „ideală“, de a crea o societate „nouă, echitabilă“, — el presupune sacrificarea libertăților individuale în numele unui presupus „Bine general“, situat într-un viitor nebulos, și acumularea unei puteri politice maxime, nelimitate, în miinile conducerii executive supreme.

Tocmai constatarea necesității de a limita puterea de stat a constituit punctul de pornire al unor concepții politice radical opuse celor de mai sus, concepții

avînd cu totul alte implicații și efecte; este vorba de teoriile „individualiste” care își au originea timpurie în ideile iluminismului anglo-saxon și care s-au dezvoltat cu precădere în cadrul gândirii britanice și americane. În cadrul acestor teorii, scopul statului și al conducerii politice nu este nici realizarea unui presupus „Bine general”, conform principiilor abstracte ale Rațiunii, nici instaurarea unui sistem ideal de organizare socială bazat pe „egalitate” și „echitate” — scopul este doar acela al apărării drepturilor și libertăților individuale. Ca urmare, singurele constrîngeri pe care le poate exercita statul sînt cele destinate apărării acestor drepturi și libertăți; cum spune John Stuart Mill, unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai „individualismului”, „singurul scop în care puterea poate fi exercitată în mod drept asupra oricărui membru al unei comunități civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a preveni lezarea altor oameni”. Cu alte cuvinte, o restrîngere a libertății unui om este legitimă *numai* atunci cînd, prin intermediul ei, se previn alte încălcări, mai mari, ale libertății oamenilor. Ca rezultat al acestei interpretări, preocuparea gândirii liberale de tip individualist este, nu aceea de a amplifica puterea statului pentru a-i permite să modeleze societatea așa cum vrea, nu aceea de a multiplica diversele constrîngeri pentru a dirija oamenii în direcții prestabilite „conform Rațiunii” sau „Binelui” general, ci aceea de a limita puterea de stat și de a minimiza constrîngerile pentru a preveni abuzurile, încălcările libertății umane. În această viziune nu societatea se subordonează statului, ci statul se subordonează societății; nu se sacrifică libertatea de dragul egalității și „echității”, ci se sacrifică cerințele de egalitate și echitate pentru a menține libertatea individuală.

Istoria politică a secolului al XX-lea a dovedit importanța cerinței apărării drepturilor și libertăților individuale, precum și a cerinței prevenirii abuzului de putere... Ea a arătat că abolirea libertății economice, politice și spirituale, indiferent sub ce ideologie s-ar deghiza și ce sistem social ar pretinde să sprijine, este o strategie care atrage după sine costuri și sacrificii umane uriașe (mergînd pînă la genocid) și care, pe termen lung, se dovedește falimentară, fiind, prin natura ei, incapabilă să rezolve problemele majore ale unei societăți. Cauzele acestui eșec inevitabil devin evidente atunci cînd se constată că această strategie nu este decît un mod greșit de a răspunde la criza cu care se confruntă la un moment dat o comunitate umană. Analiza condițiilor în care a apărut fascismul în Germania și Italia, precum și sistemul sovietic în Rusia, arată că extremismul politic și dictatura se nasc în momente de criză economică și socială; condițiile mizere de viață, sărăcia, instabilitatea și nesiguranța generată de ea, șomajul, dezechilibrele și disparitățile din interiorul unei comunități, ca și eșecurile militare, politice etc. suferite de o colectivitate creează tensiuni sociale grave concretizate prin acumularea unor adînci nemulțumiri, frustrări și resentimente. Tocmai aceste stări de spirit constituie resursa de bază a extremismului, a mișcărilor antidemocratice. Acestea profită de situația de criză și de nemulțumirile existente, acționînd, în general, după același scenariu. Întîi, orice mișcare extremistă proclamă că a descoperit, o dată pentru totdeauna, cauza principală a crizei din societate și deci că a identificat definitiv originea „Răului” de pe urma căruia suferă oamenii. Întotdeauna „Răul” este atribuit acțiunii unui grup social, politic sau etnic. De pildă, pentru fascism cauza „Răului” erau evreii și oamenii cu vederi politice de stînga; pentru comunism, cauza „Răului” erau grupurile posedante (patronii, proprietarii de pămînt, considerați „exploatatori”), precum și oamenii cu

vederi politice de dreapta; pentru alte mișcări extremiste contemporane, originea tuturor relelor sînt oamenii de o anume religie sau naționalitate. Rezultatul acestei identificări a cauzelor crizei sociale cu un grup anume de oameni este că membrii societății sînt împărțiți în două categorii: cei „buni“ (membrii unui anumit grup politic, social sau etnic) și cei „răi“ (membrii altui grup, stigmatizat ca periculos pentru comunitate). Pasul următor către abolirea libertăților democratice, către dictatură, îl constituie canalizarea, mai mult sau mai puțin conștientă și deliberată, a tuturor resentimentelor și nemulțumirilor existente împotriva acelor grupuri de oameni care au fost declarați cauza „Răului“ și dușmanii societății. În loc de a recunoaște și cerceta complexitatea cauzelor unei crize economice și sociale — care are totdeauna rădăcini adînci și multiple, neputînd fi explicată prin acțiunea dăunătoare a unui singur grup politic sau etnic — extremismul politic transformă frustrările și suferințele oamenilor în ură îndreptată împotriva altor oameni, acreditînd ideea falsă că tot ceea ce este rău — criza, cu toate aspectele și efectele sale negative — ar fi rezultatul unei conspirații puse la cale de grupurile celor „răi“. (Această tendință de a interpreta fenomenele negative existente ca efecte ale acțiunii unor „dușmani“ din interiorul comunității este cunoscută în literatura politologică occidentală sub numele de „teoria conspirației“.) Dificultățile și problemele reale, obiective, sînt astfel ascunse sau prezentate ca obstacole create intenționat de un grup social advers, iar propaganda respectivă dă de înțeles că prin simpla îndepărtare, marginalizare sau exterminare a membrilor acestui grup criza ar fi automat rezolvată, iar „Răul“ îndepărtat.

Se sugerează astfel că ar exista un *panaceu* (un leac universal valabil împotriva tuturor relelor) care ar consta în abolirea libertății unor grupuri de oameni (evreii, în cazul fascismului, sau „exploatorii“, în cazul comunismului, comuniștii, în cazul mișcărilor de dreapta, sau oamenii cu vederi de dreapta în cazul mișcărilor extremiste de stînga), în eliminarea lor din viața publică. Aceste grupuri sociale — considerate ca reprezentînd „Răul“, „dușmanii“ — devin țapul ispășitor pentru toate aspectele negative din viața socială, cum erau vrăjitoarele pentru Inchiziția medievală; împotriva lor se declanșează o veritabilă teroare („vinătoare de vrăjitoare“) în contextul unor campanii ideologice și politice cu caracter istoric. Se consideră că orice mijloc este bun pentru eradicarea „Răului“ social presupus, și ca atare drepturile și libertățile cetățenești sînt abolite, iar rezultatul este întotdeauna instaurarea unei dictaturi de o culoare sau alta, instaurarea totalitarismului. Dar lipsa de libertate, care înnăbușe inițiativa și creativitatea, precum și intoleranța, care marginalizează sau chiar decimează anumite grupuri sociale, nu pot soluționa problemele economice și sociale reale; ca urmare, în ciuda promisiunilor mișcărilor extremiste, criza nu se elimină, ci se agravează, ceea ce duce, mai devreme sau mai tîrziu, la răsturnarea regimului dictatorial. Așa cum arată experiența istorică a statelor cu cea mai veche și mai solidă tradiție democratică — cum ar fi, spre exemplu, Anglia —, strategia corectă de răspuns în fața unei crize economice și sociale este cu totul alta. Activitatea politică trebuie să se concentreze nu spre căutarea unor „conspiratori“, a unor „vinovați“ cu orice preț, cărora să li se atribuie titlul de „dușmani“ ai comunității omenești, responsabili de tot ceea ce este rău în viața colectivității, ci către analiza problemelor concrete care stau în fața oamenilor în situația respectivă. Situația de criză nu se elimină prin acuzații, presiuni politice sau teroare; ea se poate elimina

numai prin abordarea, în spirit pragmatic, a problemelor care o generează, prin căutarea, experimentarea și aplicarea de soluții concrete, specifice, la probleme specifice. Întrucât nici o persoană și nici un grup social nu deține adevărul absolut, rețeta rezolvării tuturor problemelor sau un panaceu social, este necesar nu să fie impusă dominația unui grup (presupus a fi format din cei „buni“) asupra altora (formate din cei „răi“) și deci abolirea libertăților cetățenești ci, dimpotrivă, folosirea cadrului oferit de ele pentru căutarea colectivă, prin competiție democratică, a soluțiilor optime la problemele ce formează criza. Forțele politice ce se confruntă nu reprezintă, în genere, Adevărul și Minciuna, Binele și Răul, ci interese economice, sociale și politice diverse, toate având, într-o măsură mai mică sau mai mare, o anumită legitimitate. De aceea, problema nu este de a impune definitiv dominația uneia asupra alteia — ceea ce ar conduce la dictatură, la totalitarism — ci căutarea compromisului rezonabil între ele. Este o iluzie periculoasă credința, încurajată de mișcările extremiste și de ideologiile fanatice, că, prin reducerea la tăcere, marginalizarea sau eliminarea unui grup social criza poate fi rezolvată, iar „Răul“ social poate fi înlăturat definitiv. Istoria politică a Europei occidentale arată că, dimpotrivă, asemenea strategii de forță perpetuează și cronicizează crizele sociale; regimurile democratice cele mai puternice s-au putut constitui numai acolo unde această strategie a cedat locul toleranței reciproce, spiritului de compromis și încercărilor de realizare a unui consens social pragmatic (adică orientat spre soluționarea problemelor concrete, nu spre aderența la o ideologie abstractă sau la un proiect social utopic). Răspunsul optim la situațiile de criză poate fi găsit numai într-un asemenea climat care amplifică libertatea de afirmare a tuturor grupurilor sociale — libertatea de a căuta, propune, experimenta cele mai diverse soluții la problemele existente — și nicidecum în cel care restrânge libertățile sau le rezervă exclusiv anumitor forțe politice, în numele unei teorii dogmatice despre „Binele“ social sau cauzele „Răului“ cu care se confruntă oamenii. Prăbușirea sistemelor totalitare, care se bazează pe doctrine extremiste cu pretenții de adevăr absolut (doctrine de extremă dreaptă, naționaliste, în cazul fascismului, sau de extremă stîngă, internaționaliste, în cazul sistemului comunist) și, pe de altă parte, stabilitatea politică a democrațiilor tradiționale, de felul celor din Statele Unite ale Americii și Anglia, care se bazează pe spirit pragmatic, pe recunoașterea relativității tuturor teoriilor, ideologiilor, soluțiilor și atitudinilor, arată că succesul social și politic nu presupune descoperirea și aplicarea unui „secret“ sau a unui „adevăr“ pe care un grup îl dezvăluie și impune întregii societăți, ci pe existența unui climat de libertate în care toate grupurile sociale, politice — de centru, de dreapta sau de stînga — și etnice, participă, tolerându-se reciproc și căutînd un compromis acceptabil, la căutarea soluțiilor la probleme. Acest climat nu poate fi, desigur, unul de libertate absolută. El presupune totuși existența constrîngerilor care previn și pedepsesc presiunile abuzive, violența, crima și terorismul, deoarece aceste „câi“ de acțiune politică anihilează libertatea autentică, așa cum arăta încă J.S. Mill. Exceptînd însă aceste constrîngeri indispensabile, experiența secolului nostru dovedește că nu limitarea libertății, ci dimpotrivă, amplificarea ei este calea cea mai directă către rezolvarea problemelor oamenilor, chiar și în cele mai dificile situații.

1. Există printre realitățile care ne stau în față unele în puterea noastră și altele independente de voința și puterea noastră. Țin de noi părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă propria activitate. Sint în afara voinței noastre trupul, faima, forța de conducător, într-un cuvânt, tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă.

2. Cele ce depind de noi sint libere prin esența și natura lor și nu pot fi oprite sau frinate de vreun obstacol. Cele asupra cărora nu avem nici o putere sint lipsite de vlagă supuse robiei șovăielnice în fața piedicilor și la chereul unor voințe străine.

3. Prin urmare, amintește-ți că, dacă socotești libere pe cele care, prin natura lor, sint roabe, dacă vei considera drept proprii pe cele străine de tine, te vei poticni în fața obstacolelor, vei fi frământat, mihnit, și vei cirti împotriva zeilor și a oamenilor. Dimpotrivă, însă, dacă socotești drept ale tale, numai cele ce-ți aparțin și străine de tine, cum de fapt și sint, pe cele din afara ta, nimeni nu va putea vreodată să te constrângă, nimeni și nimic nu-ți va sta piedică, nu vei cirti împotriva nimănui, nu vei învinovăți pe nimeni, nu vei săvârși nimic împotriva voinței tale, nimeni nu va putea să-ți aducă vătămare, niciind nu vei avea dușmani, niciodată nu te vei lăsa doborât de ceea ce este dăunător.

4. Așadar, tu care urmărești cu sîrguință scopuri atît de importante, amintește-ți că nu trebuie să te atașezi de ele, împins de un entuziasm nemăsurat, ci că anumite lucruri este necesar să le părăsești cu desăvîrșire, iar altele măcar în clipa de față trebuie să le înfringi. Dacă totuși, deși năzuiești spre acestea, cu mai multă ardoare cauți să conduci sau să agonisești bogății, se poate întîmpla să nu le mai întilnești pe acestea din urmă, tocmai fiindcă ai năzuit astfel spre cele dintîi și fără îndoială vei fi lipsit în întregime de acelea, care singure ți-ar fi asigurat libertatea și fericirea.

5. În concluzie, față de tot ce dă impresia de dificultate, silește-te să glăsuiești așa: *Ești doar o inchipuire și nu ceea ce vrei să pari*. Examinează-o apoi cu atenție și pentru a o judeca, folosește-te de normele pe care le ai și mai cu seamă de această primă normă și anume dacă se include în cele ce stau în puterea noastră, sau în afara voinței și puterii noastre. Și dacă se include în afara tăriei noastre cu ușurință să-ți vină în minte: *aceasta nu mă afectează cu nimic*.

6. Amintește-ți că satisfacerea și deci încetarea dorinței inseamnă realizarea ei, iar mulțumirea și deci încetarea aversiunii reprezintă posibilitatea de a nu întilni cauza care o determină. Așadar, și cel care nu reușește în dorința lui este nefericit, precum vrednic de plîns apare și cel care dă peste împrejurări provocatoare de aversiune. Deci, dacă vei îndepărta de tine numai pe acelea, care prin natura lor sint în puterea ta, nu vei întîmpina nimic declanșator de aversiune. Dacă, însă vrei să înlături boala, moartea sau sărăcia, te vei cufunda în nenorocire.

7. Prin urmare, îndepărtează aversiunea ta de toate cele care nu se află în puterea noastră și transferă forța ta de respingere asupra acelor care, prin natura lor, depind de noi și trebuie date la o parte. Dorința însă smulge-o cu desăvîrșire în clipa de față. Căci, dacă ai să dorești ceva din cele care nu stau în puterea noastră, în mod obligatoriu vei fi nefericit, iar dacă ai să poți ceva din cele ce nu se află în tăria noastră și e frumos și bine să le dorești, încă nu este vremea să le ai la dispoziție. Mulțumește-te deci numai să dorești ceea ce trebuie și să respingi ceea ce se impune respins, dar cu moderație, discret și reținut.

.....
21. Stăpînul fiecăruia este cel care are putere asupra celor dorite sau nedorite de cineva, pentru ca să le producă sau să le împiedice. Așadar, cel care vrea să fie independent nici să nu rivnească, nici să nu respingă ceva din cele ce stau în puterea altora. Dacă nu face astfel, în mod obligatoriu devine sclav. (Epictet, *Manualul I*, 1—21).

A vorbi despre liberul arbitru, adică despre cele ce stau în puterea noastră, ne obligă să cercetăm mai întîi dacă există ceva care să stea în puterea noastră, căci sint mulți care contestă acest lucru, apoi ce este ceea ce stă în puterea noastră asupra căreia avem autoritate și, în fine de ce Dumnezeu, care ne-a creat, ne-a dat această libertate. În ceea ce privește prima întrebare, vom arăta că într-adevăr sint lucruri care stau în puterea noastră și vom face aceasta urmîndu-i pe cei care sint de această părere.

Ei spun că toate cele ce se întâmplă nu pot să aibă drept cauză decît pe Dumnezeu — necesitatea, destinul, natura, întîmplarea sau spontaneitatea. Dar opera lui Dumnezeu este esență și providență, cea a necesității o mișcare totdeauna identică cu ea însăși, iar, în ceea ce privește destinul, necesitatea îl însoțește în mod inevitabil, căci în cele din urmă destinul derivă din ea. Cea a naturii înseamnă naștere, creștere și decădere (vegetale și animale). Cea a întîmplării este rărul și neașteptatul. Ei numesc întîmplare întîlnirea a două cauze avînd fiecare un principiu de alegere deliberat, ajungîndu-se la altceva decît la ceea ce ne-am așteptat. Astfel, cînd sapi o groapă și găsești o comoară, cel care a pus-o acolo nu a făcut-o ca să fie descoperită și cel care sapă nu se gîndește la o comoară; primul se gîndea că o va lua înapoi cînd va dori, al doilea săpa o groapă. Astfel, s-a întîmplat altceva decît urmarea fiecare. În fine, cea a spontaneității este ceea ce se întîmplă celor neînsuflețite sau lipsite de rațiune. Așa spun ei. Dar dacă ar fi așa, la ce să raportăm cele ce vin de la om, dacă omul nu este nici cauza, nici principiu al acțiunii? Acestea nu pot fi puse pe seama lui Dumnezeu, pentru că unele sînt injuste și rușinoase; nici pe seama necesității, pentru că nu sînt acte repetate și mecanice; nici pe seama destinului, pentru că, spun ei, destinul nu se aplică la ceea ce este posibil, ci la ceea ce este prin necesitate; nici, pe seama naturii, căci nu este vorba de plante sau animale; nici pe seama întîmplării, căci acțiunile omului nu sînt nici rare, nici neașteptate; nici pe seama spontaneității, pentru că, spun ei, spontaneitatea este rezervată lucrurilor neînsuflețite și lipsite de rațiune. Nu rămîne, deci, decît că omul care acționează și face este principiu propriilor sale fapte, fiind prin urmare, înzestrat cu liber arbitru.

În afară de aceasta, dacă omul nu ar fi principiu al actelor sale, reflecția nu ar avea nici o noimă; într-adevăr, la ce i-ar folosi facultatea de deliberare dacă nu ar fi răspunzător? Reflecția este cauza acțiunii. Ar fi fără rost să declari nefolositor tocmai lucrul cel mai frumos și mai vrednic de respect la om. Dacă omul deliberează, o face în vederea acțiunii și orice deliberare este în vederea acțiunii și prin acțiune.

(...) Dintre lucrurile care se întîmplă unele sînt în puterea noastră, altele nu. Primele sînt cele pe care sîntem liberi să le îndeplinim sau nu, adică cele pe care le facem în mod voluntar, căci dacă ele nu ar fi în puterea noastră s-ar numi involuntare, pe scurt cele care sînt urmate de blam sau de laudă și cele care sînt incurajate sau ridicate la demnitatea de lege. Stau în puterea noastră în principal lucrurile gîndite, în legătură cu care ezitam și reflectăm, de exemplu atunci cînd sînt posibile două soluții, fiecare soluție stă în puterea noastră, dar se opune celeilalte. Inteligența (*nous*) alege, acesta este principiu al acțiunii (Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă* cap. XXV—XXVI).

Cei care afirmă că omul nu este liber și zic că este condus de legile implacabile ale destinului se fac vinovați față de Dumnezeu. Însuși, pe care-l consideră autorul relelor venite peste oameni. Căci dacă El conduce mișcarea stelelor și cîrmuiește întreg universul, iar stelele, în virtutea unei puteri deosebite, antrenează pe oameni atît la bine cît și la rău, înseamnă că Dumnezeu este autorul și cauza relelor. Dar Dumnezeu nu poate fi cauza răului nimănui. Prin urmare nu există destin. (Metodiu de Olimp, *Banchetul*).

Primul om a fost creat stăpîn pe sine, adică liber și, în virtutea succesului, descendenții săi au moștenit o libertate asemănătoare. Deci, eu afirm că omul a fost creat liber, dar că se supune cui îi place. După părerea mea, în aceasta constă cel mai mare dar pe care l-a primit de la Dumnezeu.

Toate celelalte ființe se supun poruncii divine ca unei necesități. Să luăm ca exemplu cerul: el respectă porunca stăpînului său și nu se deplasează niciodată de la locul desemnat lui; apoi soarele: el săvîrșește mișcarea fixată lui, nu se abate de la drumul său, ci se supune stăpînului său dintr-un fel de necesitate. Pămîntul, la fel, este supus legilor care i-au fost fixate. În felul acesta și celelalte creaturi se supun în mod necesar creatorului lor. Nici una dintre ele nu poate face altceva decît lucrarea pentru care a fost creată. Din această cauză, noi nu le lăudăm că se supun stăpînului lor și nici una dintre ele nu speră într-un viitor mai bun, pentru că n-a respectat, împotriva voinței ei, poruncile. Omul însă a primit puterea de a-și stăpîni firea și a se supune cui îi place. Eu zic că acest dar i-a fost oferit omului în vederea obținerii unor daruri și mai mari, anume pentru a se face vrednic să primească din partea lui Dumnezeu ceva în plus față de ceea ce are acum. Căci, omul — zic eu — n-a fost făcut așa în detrimentul său, ci în vederea unor daruri și mai mari. Aceasta este urmarea supunerii sale. Dacă ar fi fost creat asemenea elementelor sau ființelor care slujesc lui Dumnezeu în virtutea necesității, el n-ar fi putut primi răsplată meritată de propria sa alegere, ci ar fi fost ca un instrument în mîna creatorului... ar fi primit pentru faptele sale reproșuri pe nedrept, pentru că în realitate altcineva ar fi fost autorul lor.

Omul n-ar fi ținut ceva mai bun pentru că n-ar fi cunoscut nimic altceva în afara rostului firesc al existenței sale. Prin urmare, eu zic că Dumnezeu, vrînd să cinstească pe om, l-a înzestrat cu facultatea de a cunoaște bunurile superioare și de a putea face ce vrea, apoi l-a îndemnat să săvîrșească binele fără să-l lipsească de liberul arbitru, ci numai indicîndu-i această cale. Deși a primit îndemnul și chiar porunca lui Dumnezeu să facă binele, el poate să facă ceea ce vrea.

La fel cum un părinte își îndeamnă fiul să studieze matematica și în acest scop îi arată foloasele ei, dar îl lasă pe acesta să hotărască dacă o studiază sau nu, la fel cred că procedează și Dumnezeu îndemnînd pe om să se supună poruncilor Sale, dar nu-l lipsește de puterea de a hotărî singur în această privință. De altfel, însuși faptul că Dumnezeu îndeamnă, presupune că voința și puterea omului n-au fost suprimate. Apoi, dacă Dumnezeu dă o poruncă, face acest lucru pentru ca omul să se bucure de bunuri superioare; aceasta este urmarea supunerii sale la porunca divină. Prin urmare, Dumnezeu nu poruncește de dragul de a suprima puterea pe care i-a dat-o omului, ci pentru a-l dăruia după aceea, pe drept, cu ceva mai bun, acest dar venind ca o recompensă pentru supunerea sa față de Dumnezeu, pentru că omul s-a supus atunci cînd putea să nu se supună.

Pentru că Dumnezeu n-ă făcut darul Său — ce constă în nestrîciuni veșnică — în chip arbitrar. Dacă acela care primea acest dar nu ar fi avut atît posibilitatea de a se supune poruncii lui Dumnezeu, cît și pe aceea de a nu i se supune, darul divin nu ar mai fi fost făcut corect, pentru că n-ar mai fi răsplătit un merit. Ce deosebire ar mai fi între fapte dacă omul n-ar avea posibilitatea să facă atît binele cît și răul?

Eu zic că omul s-a născut liber, că răul n-a preexistat și că omul n-a primit de la acesta puterea de a săvîrși cele rele. Omul a avut de la început puterea de a se supune sau nu voii lui Dumnezeu. Această putere se numea liberul arbitru. (*Metodiul de Olimp, Despre liberul arbitru cap. XVI, XVII*).

Eu numesc liber un lucru care există și lucrează numai din necesitatea naturii sale, iar constrîns acela care e determinat de altul să existe și să lucreze într-un fel anumit și determinat. De exemplu, Dumnezeu există liber și totuși în mod necesar, deoarece există numai din necesitatea naturii sale. Astfel, Dumnezeu se cunoaște pe sine și cunoaște absolut toate lucrurile în mod liber, pentru că numai datorită necesității naturii sale, el cunoaște toate lucrurile. Vedeți că pentru mine, libertatea constă nu într-o hotărîre liberă, ci într-o necesitate liberă.

Dar, să coborîm la lucrurile create. Toate sînt determinate din cauze externe să existe și să lucreze într-un fel anumit și determinat. Pentru ca să înțelegem aceasta clar, să concepem un lucru foarte simplu. De exemplu, o piatră primește de la o cauză externă ce i-a dat impuls o anumită cantitate de mișcare, datorită căreia continuă să se miște în mod necesar și după ce a încetat impulsul cauzei externe; piatra este constrînsă să continue să se miște nu din necesitate, ci prin impulsul cauzei externe. Și ceea ce e adevărat pentru piatră, e adevărat pentru orice lucru singular oricît de compus și apt pentru multe l-am concepe; anume e adevărat că fiecare lucru este determinat în mod necesar de o cauză externă să existe și să lucreze într-un fel anumit și determinat.

Mai departe, gîndiți-vă, dacă vreți, că piatra, în timp ce continuă să se miște, cugetă și știe că tinde pe cît poate, să continue mișcarea sa. De bună seamă că această piatră, fiind conștientă numai de tendința ei și nefiind deloc indiferentă, va crede că este cît se poate de liberă și că ea continuă să se miște numai fiindcă vrea așa. Aceasta e libertatea umană pe care toți se fălesc că o au și care constă numai în faptul că oamenii sînt conștienți de faptele lor și nu cunosc cauzele care îi determină.

Cu aceasta, dacă nu mă înșel, am explicat îndeajuns care este concepția mea despre necesitatea liberă și constrînsă, cît și despre inchipuita libertate umană, răspunzînd astfel cu ușurință obiecțiilor făcute de prietenul dv. Cînd el declară, de acord cu Descartes, că acel om e liber, care nu e constrîns de nici o cauză externă, și dacă prin om constrîns, înțelege pe acela care lucrează împotriva voinței, atunci recunosc că în unele lucruri nu sîntem deloc constrîși și că în această privință avem o voință liberă. Dacă, însă, prin constrîns se înțelege acela care, deși nu lucrează împotriva voinței lucrează totuși în mod necesar (cum am explicat mai sus), tăgăduiesc că noi sîntem liberi în vreun lucru. (*Benedict Spinoza, Scrisoarea nr. 58 către G. H. Schuller*).

71. Am reflectat, adesea, care ar putea fi motivul pentru care toți oamenii, deși au recunoscut mereu fără ezitare, doctrina necesității în întreaga lor activitate și gîndire, vădesc totuși o asemenea împotrivire de a o recunoaște în vorbe și au arătat mai degrabă, în toate timpurile, o înclinație spre a susține părerea contrară. Chestiunea ar putea fi explicată, cred, în felul următor. Dacă examinăm acțiunile corpului și producerea efectelor din cauzele lor, vom găsi că toate facultățile noastre nu ne pot duce mai departe în cunoașterea acestei relații dincolo de simpla observație că anumite obiecte sînt

în mod constant alăturate și că spiritul este purtat printr-o *trecere obișnuită* de la apariția unuia la credința în producerea celuilalt. Dar, cu toate că această concluzie cu privire la neștiința omenească este rezultatul cercetării celei mai riguroase a acestui subiect, oamenii au încă o tendință puternică de a crede că pot pătrunde mai adinc în puterile naturii și cunoaște ceva de felul unei conexiuni necesare între cauză și efect. Când reflecțiile lor se întorc apoi spre operațiunile propriului lor spirit și nu *simt* nici o astfel de conexiune între motiv și acțiune, ei sînt, de aceea, înclinați să presupună că există o diferență între efectele care rezultă din forța materială și acelea care iau naștere din gîndire și inteligență. Dar o dată ce ne-am convins că nu știm nimic mai mult despre orice fel de cauzalitate decît pur și simplu *alăturarea constantă* a obiectelor și *deducția* ce urmează, a spiritului, de la unul la celălalt, și găsind că aceste două elemente sînt universal recunoscute ca producîndu-se în acțiunile voluntare, ne va fi mai ușor să admitem aceeași necesitate pentru toate cauzele. Și deși acest raționament poate contraria sistemele multor filosofi atribuind necesitate determinărilor voinței, vom găsi, cîntărind bine lucrurile, că ei se abat de la el numai în cuvinte, și nu în adevăratele lor concepții. Necesitatea, în sensul în care este luată aici, nu a fost niciodată respinsă pînă acum și nici nu va putea fi vreodată negată cred eu, de vreun filosof. S-ar putea doar pretinde eventual că spiritul poate cunoaște, în acțiunile materiei, vreo altă conexiune între cauză și efect, și anume o conexiune ce nu are loc în acțiunile voluntare ale ființelor inteligente. Or, dacă este așa sau altfel nu se poate afla decît numai după cercetare, și este datoria acestor filosofi să-și întemeieze afirmația definiind sau descriind acea necesitate, indicîndu-ne-o în acțiunile cauzelor materiale.

72. S-ar părea, într-adevăr, că oamenii pun în mod greșit chestiunea libertății și necesității atunci cînd ei încep prin a examina facultățile sufletului, influența intelectului și actele de voință. Ar fi mai potrivit ca ei să discute mai întîi o chestiune mai simplă, și anume acțiunile corpului și ale materiei brute lipsite de inteligență, și să vedem atunci dacă pot să-și formeze vreo idee a cauzalității și necesității, în afară de aceea a unei alăturări constante a obiectelor și a unei derivări ulterioare în spirit, a unui obiect din celălalt. Dacă aceste elemente constituie în realitate toată acea necesitate pe care o concepem în materie, și dacă aceste elemente sînt în mod universal recunoscute ca producîndu-se operațiile spiritului, atunci discuția s-a isprăvit sau cel puțin trebuie mărturisit că de aici înainte ea va fi pur și simplu una despre cuvinte. Dar atîta timp cît vom presupune, în mod pripit, că avem vreo altă idee despre necesitate și cauzalitate în acțiunile obiectelor exterioare și, în același timp, nu putem găsi nimic de acest fel în acțiunile voluntare ale spiritului, nu există nici o posibilitate de a duce discuția la vreun rezultat determinat, fiindcă plecăm de la o presupunere greșită. Singura metodă de a nu ne înșela este să facem un pas mai departe și să examinăm domeniul limitat al științei, cînd este aplicată cauzelor materiale convingîndu-ne astfel că tot ceea ce cunoaștem despre ele sînt alăturarea constantă și derivarea amintite mai sus. Vom găsi poate că ne este greu să fixăm granițe atît de strîmte intelectului omenesc dar nu vom întîmpina apoi nici o greutate, cînd va fi vorba să aplicăm această doctrină la actele voinței, fiindcă este clar că acestea au o relație constantă cu motive, împrejurări și caractere. Și cum noi întotdeauna deducem pe unele din celelalte, vom fi siliți să recunoaștem în cuvinte acea necesitate pe care am admis-o deja în fiecare deliberare a vieții noastre și în fiecare pas al conduitei și comportării noastre.

Predominanța doctrinei libertății poate fi explicată printr-o altă cauză, și anume prin senzația falsă sau experiența aparentă pe care o avem sau o putem avea, aceea de libertate sau indiferență în multe dintre acțiunile noastre. Necesitatea oricărei acțiuni, fie a materiei, fie a spiritului nu este, la drept vorbind o calitate în agent, ci în orice ființă gînditoare sau inteligentă care poate să considere acțiunea; ea constă în principal în determinarea gîndurilor sale de a deriva existența acelei acțiuni din anumite obiecte anterioare; după cum libertatea, cînd se opune necesității, nu este nimic altceva decît lipsa acestei determinări și o anumită detașare sau indiferență pe care le simțim atunci cînd trecem sau nu trecem de la ideea unui obiect la cel care îi urmează. Or, putem observa că atunci cînd *reflectăm* asupra acțiunilor omenești, rareori simțim o astfel de detașare sau indiferență, și, de obicei sîntem capabili să le inferăm cu o siguranță considerabilă, din motivele lor și din dipозиțiile agentului, totuși se întîmplă adeseori să simțim ceva asemănător chiar în efectuarea acțiunilor. Și așa după cum toate obiectele asemănătoare sînt luate cu ușurință unele drept altele, această impresie este folosită ca o dovadă demonstrativă și chiar intuitivă a libertății omenești. Simțim în cele mai multe situații că acțiunile noastre sînt supuse voinței noastre și ne închipuim a fi simțit că voința însăși nu este supusă nimănui, pentru că dacă negarea acestui fapt ne provoacă să încercăm, simțim că ea se mișcă cu ușurință în orice direcție și produce o imagine a ei însăși — sau, cum se spune în școli o veleitate — chiar de acea parte în care nu s-a fixat. Ne convingem pe noi înșine că această imagine sau mișcare

slabă am fi putut s-o prefacem într-o mișcare reală, penru că, dacă s-ar nega aceasta, am descoperi printr-o nouă încercare că în prezent se poate. Nu băgăm de seamă că dorința capricioasă de a ne arăta libertatea este aici motivul acțiunilor noastre. Și pare sigur că oricât de mult ne-am închipui că simțim o libertate în noi înșine, un observator poate în mod obișnuit să derive acțiunile noastre din motivele și caracterul nostru; și chiar și acolo unde nu poate să o facă, el va trage în general concluzia că ar putea să o facă dacă ar cunoaște pe deplin fiecare particularitate a situației și a temperamentului nostru, și cele mai tainice resorturi ale conștiinței și dispozițiilor noastre. Or, tocmai aceasta este adevărata esență a necesității potrivit doctrinei de mai sus. [Nota autorului la încheierea paragrafului 72]

73. Dar să continuăm aceste proiect de reconciliere în problema libertății și necesității, problema cea mai controversată a metafizicii, cea mai controversată dintre științe. Nu vor fi necesare multe cuvinte pentru a dovedi că toată omenirea este de acord în ceea ce privește doctrina libertății, ca și cea a necesității, și că întreaga dispută în această privință a fost până acum numai una verbală. Căci ce se înțelege prin libertate când cuvântul se aplică la acțiunile voluntare? Nu putem, desigur, presupune că acțiunile au o altă de slabă legătură cu motive, înclinații și împrejurări, încât unele nu urmează cu un anumit grad de uniformitate din celelalte și că unele nu ne permit nici o derivare prin care să putem trage concluzii în ceea ce privește existența celorlalte. Căci acestea sînt fapte evidente și recunoscute. Prin libertate, deci putem înțelege numai o *putere de a acționa sau de a nu acționa potrivit cu deciziile voinei*. Aceasta înseamnă că, dacă hotărîm să ne odihnim, putem să ne odihnim, și dacă hotărîm să ne mișcăm, putem, de asemenea, să ne mișcăm. Or, această libertate ipotetică este recunoscută în mod universal ca aparținînd oricărui om care nu este prizonier și în lanțuri. Prin urmare, aici nu există nici un subiect de dispută.

74. Oricare ar fi definiția pe care o dăm libertății, va trebui să avem grijă de respectarea a două cerințe: *prima*, ca ea să fie în acord cu fapte evidente, *a doua*, să fie în acord cu ea însăși. Dacă respectăm aceste cerințe și facem definiția noastră inteligibilă, sînt convins că întreaga omenire va fi de aceeași părere cu privire la ea.

Este universal recunoscut că nimic nu există fără o cauză a existenței sale și că la o cercetare atentă întîmplarea se dovedește a fi doar un cuvînt negativ, și nu o putere reală care să aibă o existență undeva în natură. Se susține însă că unele cauze sînt necesare și altele nu sînt necesare. Aici se arată avantajul definițiilor. Dacă, cineva va *defini* cauza fără să cuprindă, ca o parte a definiției, o *conexiune necesară* cu efectul ei și să indice, în mod clar, originea ideii exprimate prin definiție, eu voi renunța, pe dată, la întreaga discuție. Dar dacă explicația dată mai sus chestiunii va fi acceptată, atunci o asemenea definiție trebuie să fie absolut neutilizabilă. Căci dacă obiectele nu ar fi alăturate în mod constant unele altora, nu am fi putut niciodată să ne formăm vreo noțiune despre cauză și efect, căci această legătură constantă produce acea deducție a intelectului care este singura conexiune pe care o putem înțelege. Oricine încearcă o definiție a cauzei, fără să considere aceste elemente, va fi silit să folosească fie termeni neinteligibili, fie astfel termeni care sînt sinonimi cu termenul care se străduiește să-l definească. Și dacă definiția amintită mai sus este acceptată, atunci libertatea ca opusă necesității, nu constrîngerii, este același lucru cu întîmplarea, despre care toată lumea va admite că nu există. (David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, cap. VIII).

În sfîrșit, statistica ne procură dovezile cele mai puternice despre existența fatalității în domeniul fenomenelor sociale. Este recunoscut astăzi că *toate* faptele sociale culese pînă acum de statistică, toate, pînă și cele mai curioase, pînă și cele mai indiferente, se găsesc în raporturi fixe și necesare. (...)

Toate lucrurile fiind aceleași, s-a constatat că numărul căsătoriilor, al recunoașterilor de copii, al adopțiilor este totdeauna același în aceeași localitate și în aceeași unitate de timp, de exemplu într-un an. Dacă se întîmplă ca numărul căsătoriilor dintr-un an să fie mai mare sau mai mic decît acela dintr-un alt an, atunci să fim siguri că situațiunile sau împrejurările n-au fost aceleași într-amîndoi anii: și într-adevăr, dacă facem noi cercetări, găsim număidecît că numărul căsătoriilor a variat în raport cu starea recoltei, cu suma și cu repartițiunea bogăției publice și așa mai departe.

Același lucru se întîmplă cu falimentele, bancrutele și chiar cu crizele cele mari comerciale. S-a dovedit că crizele comerciale chiar, pentru a căror existență lumea are obicei să arunce vina asupra cutărei sau cutărei case comerciale imprudente sau doloase*, nu pot fi evitate. S-a dovedit că ele sînt un rezultat necesar al ordinii actuale economice, că în suta de ani în urmă ele au izbucnit într-un mod

* Frauduloase

periodic după intervale de timp ce par a se succede și a se repeta totdeauna într-aceeași ordine, că, în sfârșit, ele *revin*, și trebuie să *revină*, *periodic*, întocmai ca un efect ordinar al unei cauze permanente. Astfel iată ce se întâmplă în realitate. Un comerciant sau un industriaș își bate zi și noapte capul pentru ca să facă pentru întreprinderile lui cele mai bune combinațiuni care ar putea să-l ajute a-și spori averea; și nu pune în lucrare un plan decît numai după o deliberare matură. Și, cu toate acestea, se găsește la urma urmei că *libera sa determinare* n-a făcut decît tocmai ceea ce trebuia pentru ca să se îndeplinească cutare fenomen periodic pentru ca cifra anuală a falimentelor și, prin urmare, a imprudențelor, să fie aceeași, pentru ca numărul bancrutelor și, prin urmare, al fraudelor, să păstreze raportul obișnuit, pentru ca cutare criză să izbucnească etc. Același lucru se întâmplă cu delictele. Numărul delictelor în genere, sau acela al fiecărei specii de delict, este totdeauna într-un raport constant cu toate lucrurile care exercitează oarecare influență asupra populațiunii.

Ba, ce e mai mult, delictele, ca și căsătoriile, ca și toate fenomenele sociale, sînt mai numeroase într-un anotimp decît într-altul. Se pare că ele sînt influențate atît de către starea atmosferică, cit și de fazele lunii și pozițiunile soarelui pe orbită. Și trebuie să fie astfel, căci citeodată domnește epidemic mania de a se căsători sau de a face cutare delict, întocmai precum domnește altădată mania de a se sinucide, sau altă boală ori dispoziție mintală. De altminteră, acest fenomen nu se va mai părea deloc extraordinar cînd ne vom aduce aminte de marea înrîuire ce exercitează starea atmosferică asupra moralului fiecăruia și cînd vom gîndi că aceeași stare atmosferică, întinzîndu-se asupra unui mare număr de indivizi va trebui, firește, să-i influențeze mai mult sau mai puțin pe toți cam într-același fel.

Astfel, dar, cineva comite un delict sau se căsătorește pentru a se supune unei impulsii care trebuie să aibă neapărat efect. Și cu toate acestea, ce poate fi oare mai *liber* pe lumea aceasta decît hotărîrea de a se căsători sau de a face cutare delict, care alte acțiuni ale omului sînt precedate de mai multe deliberări decît acestea? (Vasile Conta, *Teoria fatalismului cap. 2*)

Cel de-al treilea și cel mai concludent motiv pentru a restrînge amestecul cîrmuirii este marele pericol pe care îl reprezintă mărirea inutilă a puterii sale. Orice atribuție adăugată în plus celor deja exercitate de cîrmuire face ca influența sa asupra speranțelor și temerilor oamenilor să se răspîndească și mai mult, preschimbînd din ce în ce pe cei activi și plini de rîvnă în paraziți ai cîrmuirii sau în membrii vreunui partid care înteste să ajungă la cîrma țării. Dacă drumurile, căile ferate, băncile, birourile de asigurare, marile societăți pe acțiuni, universitățile și instituțiile de binefacere ar fi, cu toate, sucursale, ale guvernului; dacă, în plus, consiliile municipale și comitetele locale cu tot ceea ce acum depinde de ele, ar deveni departamente ale administrației centrale; dacă angajații tuturor acestor întreprinderi ar fi numiți și plătiți de cîrmuire astfel că ei s-ar bizui pe ea pentru orice pas înainte făcut în viață; atunci, cu toată libertatea presei și cu toată componența populară a adunării legislative, această țară și oricare alta în situația ei n-ar mai fi liberă decît cu numele. Și răul ar fi atît mai mare cu cît mașinăria administrativă ar fi construită într-un mod mai eficient și mai științific — cu cît ar fi mai abile măsurile luate pentru procurarea mîinii de lucru și a minților celor mai pricepute care să o pună în mișcare(...).

Dacă fiecare dintre activitățile sociale care cer o colaborare organizată sau care cer vederi largi și profunde s-ar afla în mîinile cîrmuirii și dacă în serviciul acesteia s-ar afla, peste tot, oamenii cei mai pricepuți, atunci cultura vastă și inteligența exersată din țară, cu excepția celei speculative, ar fi în întregime concentrată în mijlocul unei numeroase birocrații pe care tot restul comunității ar trebui să se bizuie pentru orice problemă: mulțimea pentru a fi dirijată și îndrumată în tot ceea ce face; cei pricepuți și care au anumite aspirații pentru a fi avansați. A fi admis în rîndurile acestei birocrații și, odată admis, a urca în ierarhia din interiorul ei, ar deveni singurele scopuri ale ambiției oamenilor. Sub un asemenea regim nu numai că publicul din afară ar fi, din lipsă de experiență practică nepregătît pentru a critica sau controla modul de lucru al birocrației, dar, chiar dacă, prin accidentele despotismului sau prin lucrarea firească a instituțiilor populare s-ar ridica în vîrfurile ierarhiei unul sau mai mulți conducători cu inclinații reformiste, nu s-ar putea face nici o reformă dintre cele care ar fi împotriva intereselor birocrației. Aceasta este trista condiție a imperiului rus, după cum arată relațiile celor ce au avut îndeajuns ocazia de a face constatări. Țarul însuși este neputincios în fața birocrației; el poate trimite pe oricare dintre membrii acestei birocrații în Siberia, dar nu poate guverna fără ei ori împotriva voinței lor. Asupra fiecărui decret al său, ei pot exercita un veto tacit prin simpla abținere de la aducerea lui la îndeplinire. În țări cu o civilizație mai avansată și cu un spirit mai nesupus, publicul, obișnuit să aștepte ca Statul să facă totul în locul lui sau cel puțin obișnuit să nu facă nimic fără a cere Statului permisiunea, mai mult, fără a cere să i se spună cum trebuie făcut orice lucru, face răspunzător Statul, în modul cel mai firesc, de orice lucru rău care i se întâmplă, iar atunci cînd gravitatea răului depășește gradul lui de răbdare, se ridică împotriva cîrmuirii și face ceea ce se cheamă

o revoluție; după care altcineva, cu sau fără autoritate legitimă din partea națiunii, se înscăunează, începînd să dea ordine birocrăției și totul continuă la fel ca înainte; birocrăția rămîne neatinsă și nimeni altcineva nu o poate înlocui.

O privesc foarte diferită ne înfățișează popoarele obișnuite să-și trateze ele însele afacerile. În Franța, întrucît mulți dintre cetățeni au fost cîndva angajați în serviciul militar activ, numeroși dintre aceștia ajungînd cel puțin pînă la gradul de subofițer, se pot găsi, în caz de insurecție populară, mai multe persoane competente care să ia conducerea și să schițeze un plan de acțiune acceptabil. Iar ce pot face francezii în chestiuni militare, americanii pot face în toate genurile de activitate socială; rămas fără conducere, orice grup de americani poate să-și organizeze la repezeală una și să continue acea activitate sau o alta cu suficientă pricepere, ordine și hotărîre. Așa ar trebui să fie orice popor liber; el nu se va lăsa niciodată rob de un om sau de un grup de oameni pentru că aceștia pot apuca și stăpîni frînele administrației centrale. Nici o birocrăție nu poate spera să determine un asemenea popor să facă sau să suporte ceva ce el nu vrea. Dar acolo unde totul se face prin mijlocirea unei birocrății, nici un lucru căruia birocrăția i se împotrivesc cu adevărat nu se poate realiza. Rînduiala, în asemenea țări, este aceea de a organiza pe toți cei înzestrați cu experiență și pricepere practică într-un singur grup disciplinat, destinat cîrmuirii celorlalți; și cu cît această organizare este ea însăși mai desăvîrșită, cu cît are mai mult succes în a atrage în rîndurile sale și forma pentru sine persoanele cele mai capabile de la toate nivelele societății cu atît este mai desăvîrșită robia tuturor, inclusiv a membrilor birocrăției. Un mandarin chinez este în aceeași măsură unealta și creația despotismului ca și cel mai umil plugar (John Stuart Mill, *Despre libertate*, cap. 5).

Este deci absurd să ne gîndim a ne plinge, deoarece nimic străin nu a hotărît ceea ce simțim, ceea ce trăim sau ce sîntem noi. (...) Ceea ce mi se întîmplă, mi se întîmplă prin mine și n-aș putea nici să mă supăr de acest lucru, nici să mă revolt, nici să mă resemnez; de altfel, tot ceea ce mi se întîmplă este *al meu*; prin aceasta trebuie înțeles, mai întîi, că eu pot face întotdeauna față celor ce mi se întîmplă, ca om, căci ceea ce i se întîmplă unui om datorită celorlalți oameni și datorită lui însuși nu poate fi decît un lucru uman. Cele mai atroce situații de război, cele mai groaznice torturi nu creează totuși o situație inumană: nu există situații inumane; numai prin frică, prin fugă și prin recurs la magie voi putea eu *decide* inumanul; dar această decizie este umană și eu voi purta întreaga responsabilitate pentru luarea ei. Dar, mai mult, situația este *a mea* pentru că ea este imaginea propriei mele alegeri de sine și tot ceea ce ea imi înfățișează este *al meu* prin aceea că mă reprezintă și mă simbolizează pe mine însumi. Nu sînt oare chiar eu acela care a decis în ceea ce privește coeficientul de adversitate al lucrurilor și chiar imprevizibilitatea lor prin decizia de sine pe care am luat-o? Astfel, nu există *accidente* într-o viață de om; un eveniment social care se produce deodată și care mă poartă cu el nu vine din afară; dacă sînt mobilizat într-un război, acest război este războiul *meu*, seamănă cu mine și îl merit. Îl merit mai întîi pentru că aș fi putut oricînd să mă sustrag lui, prin sinucidere sau dezertare, aceste ultime posibilități sînt cele care trebuie să ne fie mereu prezente în minte atunci cînd apreciem o situație. De vreme ce nu m-am sustras războiului, înseamnă că l-am *ales*; poate că din lipsă de vlagă, din lașitate în fața opiniei publice am preferat anumite valori celei pe care o reprezenta refuzul de a participa la război (stima celor apropiați, onoarea familiei etc.). Oricum, a fost vorba de o alegere. Această alegere va fi repetată și mai tirziu, mereu, pînă la sfîrșitul războiului; trebuie deci să subscriem cuvîntelor lui J. Romains: *În război nu există victime inocente*. Deci, dacă am preferat războiul morții sau dezonoarei, înseamnă că totul se petrece ca și cum eu aș purta întreaga răspundere a acestui război. Fără îndoială că alții l-au declarat și poate există tentația de a considera că eu sînt un simplu complice. Dar această noțiune de complicitate nu are decît un sens juridic; aici ea nu se aplică; căci a depins *de mine* ca, pentru mine și prin mine, acest război să nu existe iar eu am hotărît că el există. N-a existat aici nici o constrîngere căci nici o constrîngere nu poate imobiliza libertatea cuiva; (...) Sînt absolut liber și absolut responsabil de situația mea (Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*).

5. VALOARE ȘI CULTURĂ

A. FILOSOFIA VALORII

Departea de a fi numai o componentă a ei, filosofia este instanța privilegiată a *culturii*, prin care aceasta — scrutînd universul valorilor — prinde știre de sine și își întreține conștiința vocației umaniste. „O concepție metafizică despre misterul

cosmic, despre existență, despre lume și viața, își merita cu adevărat numele — cum remarcă Blaga — numai cînd poate să legitimizeze într-un fel și lumea valorilor“¹.

Mai bine de două milenii de căutări au condus filosofia, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, la dezvăluirea unui univers al valorilor, ireductibil la universul fizic sau biologic. Constituirea axiologiei și detectarea unei *lumi a valorilor* a deschis o pagină nouă în explorarea modului specific de a fi al omului, ca ființă care creează valorile și se creează prin valori.

Ireductibilitatea valorilor și constituirea teoriei generale a valorii. Filosofia s-a zămislit din nevoia de a da relevanță teoretică interogărilor cu privire la ierarhizarea valorică a formelor de existență, la raporturile omului cu ansamblul universului și valorile făurite de el.

De aceea, încă din „zorii“ ei, frământata istorie a filosofiei este străbătută de reflecții constante asupra valorilor. Dialogurile lui Platon, spre exemplu, ne oferă încă în secolul IV î.e.n., în pagini științifice, o concepție încheată despre bine și despre frumos, considerate valori eterne, independente de o „aritmetică“ a plăcerilor sau un „echilibru“ al intereselor. Dar spiritul filosofiei din Grecia antică, iubitor de forme spațiale precise, căutător nesățios de claritate, a creat în domeniul valorilor o realitate care, în pofida unor transfigurări și sublimări (cum este cazul celor platoniciene) se dovedea a fi calchiată pe modelul lucrurilor perceptibile. Pe de o parte, principiul pitagoreic „numerele sînt lucruri“ apărea întrucîtva extrapolat asupra valorilor. Pe de altă parte, postularea unei „lumi a Ideilor“ (situată deasupra lucrurilor sensibile sub patronajul unei valori supreme: Binele) pune în relief unitatea genuină dintre *existență* și *valoare*. Ambiguitățile unei asemenea perspective teoretice — reîntîlnite în modul cum filosofia modernă a abordat secole de-a rîndul problema valorilor — nu putea să nu dea naștere, în cele din urmă, la probleme stranii și paradoxale. Stranii, pentru că valorile erau plasate fie *dincoace* de om, fie *dincolo* de om. Paradoxale, pentru că valorile erau formal proclamate ireductibile, dar erau sistematic reduse la determinațiile existenței sensibile sau inteligibile.

Principiul *ireductibilității valorilor* s-a impus în conștiința filosofică modernă prin Kant. El respinge ideea unei existențe *in sine* care ar putea fi scrutată de rațiune și ar putea oferi fundamentul aprecierilor noastre. Libertatea devine astfel chiar condiția de posibilitate a umanului, iar autonomia voinței conferă subiectului responsabilitatea valorilor asumate. În timp ce etica lui Spinoza reclama supunerea față de existență, iar Leibniz identifica existența cu „cea mai bună dintre lumile posibile“, Kant va efectua o distincție netă între *existență* și *valoare*, între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie. Exigențele morale exprimă „ceea ce trebuie să fie“, trimițîndu-ne spre o valoare care, în puritatea ei, nu are temeii în „ceea ce este“. Chiar dacă Imm. Kant nu a folosit explicit conceptul de „valoare“, garantarea oricăror valori numai printr-o universalitate formală (binele ca imperativ categoric, frumosul ca plăcere dezinteresată, adevărul ca acord între formele *a priori* ale intuiției și cele ale intelectului) a trasat magistrala teoretică în cadrul căreia s-a înscris o nouă modalitate de abordare, deplasînd accentul de la diversitatea *valorilor* și a contextelor în care are loc evaluarea spre o teorie unică a *valorii* în general.

¹ Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, în Opere vol. 10, Editura Minerva, București, 1987, p. 625.

Începutul acestei teorii în filosofia modernă a fost marcat de doctrina lui R. H. Lotze (*Mikrokosmos*; 1856) asupra existenței unui „imperiu autonom al valorii“, cu o structură și o funcționalitate ireductibile la „imperiul faptelor“ aflate sub incidența naturalismului științific. Prin proiectul lui Nietzsche de restructurare a lumii valorilor și prin construirea *teoriei generale a valorii* (denumită, ulterior, axiologie, de W. Windelband), reflecția filosofică asupra condiției umane a dobândit o dimensiune nouă. Axiologia a descoperit (și cuvântul „descoperire“ nu are, în acest context, un sens metaforic!) că valorile nu pot fi tratate aidoma lucrurilor, cunoștințelor sau trăirilor psihice, că există un *univers ireductibil al valorilor* care-și pune, definitoriu, pecetea atît asupra deosebirilor dintre regnul fizic sau biologic și cel cultural, cît și asupra celor dintre trepte istorice de umanitate. „Se poate spune — împreună cu Tudor Vianu — că *lumea valorilor* este o lume originală... Lumea valorilor este o lume de sensuri, deosebită cu desăvîrșire de lumea obiectelor fizice, de care sîntem înconjurați.“¹

Constituirea axiologiei ca domeniu relativ distinct al reflexivității apare, astfel, intim corelată cu surprinderea ireductibilității valorii la alte domenii ale existenței.

Valorile nu sînt lucruri, căci nu se pot confunda cu purtătorii lor materiali, deși nu ființează fără un asemenea suport. Frumusețea, ca valoare, chiar dacă este atribuită unor lucruri care satisfac trebuințe estetice, supraviețuiește și după disocierea ei de suportul fizic. Ființele scumpe nouă își pierd prin moarte existența fără a-și pierde valoarea, care pare să depindă nu atît de suportul ei material, cît de viața și simțămintele supraviețuitorilor care acordă celor dispăruți, o dată cu valoarea, și imortalitatea subiectivă.

Valorile nu pot fi încadrate nici în ceea ce Husserl denumește clasa „obiectelor ideale“ (reprezentări simbolice, concepte, entități matematice, cunoștințe). Este de ajuns să comparăm frumusețea, care este o *valoare*, cu ideea de frumos, care este un „obiect ideal“, spre a constata că prima, fără a anula intervenția momentului rațional, este resimțită nemijlocit prin experiența perceptivă și trăire afectivă (metaforele unui poem au o intenție expresivă și nu o intenție informativă!), în timp ce a doua este tratată de estetică prin disocieri raționale, cu ajutorul unui concept care are semnificație numai la nivelul cunoașterii discursive.

Nefiind reductibil nici la fluctuante indicii psihologice, nici la domeniul *existenței* (inconfundabil cu cel al valorii) și nici la cel al *cunoașterii* (unde regăsim doar transfigurarea lor conceptuală), domeniul valorii a ajuns să-și probeze statutul său autonom, care începe acolo unde se manifestă virtuțile omului de *ființă valorizatoare*, unde apar preferințe și selecții care ierarhizează fenomenele, procesele, operele, comportamentele după măsura în care satisfac trebuințe și deziderate umane. În acest fel, a căpătat drept de cetate în filosofie și o teorie generală a *valorii* (axiologia), ireductibilă la teoria *existenței* (ontologia) sau la teoria *cunoașterii* (gnoseologia).

Problematika axiologiei. Deși meditația asupra valorilor are tradiții încă din protofilosofiile Orientului antic, problematica specifică axiologiei s-a constituit de abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, atunci cînd diferențierea modernă a cercetărilor privitoare la pluralismul valorilor (morale, utilitare, teoretice, estetice, politice etc.) a adus în prim-plan probleme comune, vizînd valoarea în

¹ Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 162.

genere. Aceasta apărea (pentru R.H. Lotze, pentru W. Windelband și ceilalți neokantieni ai școlii badice, sau pentru Nietzsche) ca o *rezultantă* a activității umane, cu validitate independentă față de condițiile experienței. Teoria generală a valorii s-a constituit ca disciplină filosofică din pricina unei asemenea tensiuni, răspunzând necesității de a fi scrutat un nou continent teoretic („domeniul ireductibil al valorilor“) printr-un demers complementar celui de *diferențiere* și îndreptat spre *integrarea* cercetărilor disparate (efecutate din unghiul de vedere al unei singure specii de valori).

Întrucât „în fața pluralismului *valorilor* axiologia a întrevăzut posibilitatea unei concepții unificate asupra *Valorii*“,¹ ea a avut de înfruntat dificultăți în construirea instrumentației conceptuale apte să răspundă, dintr-o perspectivă filosofică integratoare, la întrebarea: ce este valoarea?

În aparență, răspunsul la întrebarea „ce este valoarea?“ pare a fi destul de simplu, deoarece — fără nici o pregătire filosofică prealabilă — orice om intuiește în ce constă valoarea nutritivă a unui aliment, valoarea morală a unei comportări, valoarea teoretică a unei descoperiri științifice sau valoarea artistică a unui tablou: ceea ce face ca ele să fie estimate, prețuite, dorite. Dar intuiția valorii este neclară și neprobantă. *Neclară*, deoarece confundă judecățile de valoare cu actele de preferință individuală, instabile (în alegeri succesive între *a*, *b* și *c*, subiectul poate opta diferit), intransitive („*a* preferat lui *b*“ și „*b* preferat lui *c*“ nu-l implică pe „*a* preferat lui *c*“) și fluctuante în raport cu obiectul preferinței, cu contextul socio-cultural, cu starea subiectului în momentul alegerii și chiar cu variațiile „ofertei“ (dacă *a* este preferat lui *b* când *a* și *b* sint singurele oferite, nu este cert că aceeași preferință se va manifesta și în prezența obiectului *c*). *Neprobantă*, deoarece confundă o stare *de fapt* (ceea ce *este*) cu o stare *de drept* (ceea ce *trebuie* să fie). Împrejurarea că dorim, la un moment dat, să privim un „serial“ cu virtuți deconectante în loc de a-l citi pe Dostoievski sau să ascultăm un șlagăr banal în locul muzicii mozartiene nu statornicește și ierarhia de valori. Aceasta pare a fi în raport doar cu ceea ce subiectul axiologic (care este trans-individual) consideră *demn* de deziderabilitate, cu ceea ce — în virtutea unor criterii sociale — *ar trebui* să fie apreciat și preferat (chiar dacă nu *este* dorit efectiv).

Iată de ce intuiția nu poate orienta căutarea răspunsului la întrebarea „ce este valoarea?“, care implică un efort de elaborare conceptuală. Era necesar să se surprindă nota definitorie a unor valori atât de diferite — ca: binele, adevărul, frumosul, utilul, sacrul, dreptatea etc. — pentru a se elabora noțiunea generică de valoare. Or, aceasta nu devenea cu puțință decât în contextul teoretic instituit al unui demers axiologic apt să cerceteze problemele generale pe care le ridică axiosfera, adică universul relativ autonom al valorilor.

Oricare ar fi specia de valori pe care încercăm s-o supunem investigației, întîmpinăm o dificultate: nu știm de unde provine încadrarea unui obiect în sfera valorii. Valoarea estetică a unui răsărit de soare (despre care spunem că este frumos) este generată de însușirile intrinseci procesului fizic sau este conferită de subiectul apreciator? Valoarea utilitară a unei vaci poate fi pusă în raport genetic fie cu oamenii care folosesc practic produsele ei (carnea, laptele etc.) pentru satisfacerea trebuințelor, fie cu ceea ce este propriu obiectului însuși, deși

¹ Nicholas Rescher, *Introduction to Value Theory*, Prentice — Hall Inc., New York, 1969, p.49.

animalului i-ar fi cu neputință să creadă că una din însușirile sale „utile“ este de a servi ca hrană omului. Valoarea morală a unui comportament decurge din atributele lui intrinseci sau din modul cum se raportează la el conștiința umană? În toate cazurile menționate „se pune natural întrebarea dacă aceste bunuri și valori reprezintă o lume obiectivă, sau dacă ele sînt numai expresia unor stări de satisfacție psihologică“¹. Este, în fond, una și aceeași problemă cardinală: *geneza valorii*. Ea ar putea fi formulată, la modul general, astfel: dobîndesc obiectele valoare pentru că noi le-o conferim, sau noi le valorizăm pentru că ele posedă în prealabil valoare?

O altă problemă generală este aceea a *structurii valorii*. Un bloc de marmură informă are aceleași însușiri naturale ca și marmura din care Michelangelo spune că a „dat la o parte tot ce e de prisos“ pentru a o face să răspundă nevoii umane de frumusețe, dar nu este un *bun cultural* dacă nu se structurează astfel încît să capete o semnificație umană, în virtutea căreia oamenii îi conferă *valoare*, însemn caracteristic al considerării și prețuirii lui ca „bun“.

Se pune, în același context, și problema *funcționalității* valorii, implicînd luarea în considerație a unor comportamente în care scopul („proiectat“ în viitor) acționează asupra prezentului, devenind valoare—cheie pentru alegerea mijloacelor de realizare. Dacă în universul fizic recurgem la explicații cauzale, în universul valorilor nu putem neglija această finalitate care — cum se exprima R. Ruyer — dă „relief axiologic“ comportamentului *uman*. De aceea, un om preocupat doar să strîngă avere sau să-și trăiască clipa este o ființă cu *valori joase*, pe cînd cel ce-și racordează viața la idealuri supraindividuale esențiale pentru împlinirea umană (aspirația spre bine, setea de adevăr, năzuința spre libertate etc.) este o ființă cu *valori înalte*. Dacă am nesocoti această funcționalitate specifică a valorilor, am omite un factor decisiv care distinge o societate umană de una de himenoptere.

În virtutea ireductibilității lor la alte „domenii“ (sau „regiuni ontologice“ — cum le denumea Husserl) ale universului, capătă timbru aparte *problema cunoașterii și a realizării valorilor*. Pe de o parte, valorile sînt *imanente*; ele se trăiesc (nu putem, de pildă, explica riguros, în termeni raționali, de ce iubim tocmai o anumită persoană sau de ce ne place tocmai o anumită poezie a lui Bacovia) și, ca atare, s-ar părea că ele nu pot fi detectate decît prin „sondarea“ introspectivă a experienței trăite. Pe de altă parte, valorile sînt și *transcendente*, întrucît parcă ne cheamă de undeva dinafară, ne pun în mișcare sentimentele și voința, ne oferă mobiluri și imbolduri pentru acțiune. Cîte acțiuni umane nu-și trag seva din ceea ce în limbajul obișnuit numim „setea de adevăr“, „nevoia de dragoste“, „năzuința spre dreptate și libertate“! Implicînd, concomitent, imanența și transcendența, valorile ne trimit — pentru a le cunoaște și a le realiza — atît spre noi înșine („caută în tine însuși, căci acolo e izvorul binelui!“), spunea Marc Aureliu), dar și spre obiectivarea socială creatoare a facultăților umane, printr-o spectaculoasă mișcare inversă de la subiect la obiect și de la cultură la natură.

¹ Lucian Blaga, Op. cit., p. 628. Menționăm că vom adopta terminologia lui Petre Andrei (din *Filosofia valorii*, Fundația Regele Mihai I, București, 1945, p. 23), care vorbește despre geneza (și fundamentarea) valorii. L. Blaga — ca și Louis Lavelle (în *Traité des valeurs*, vol. I, P.U.F., Paris, 1951, p. 92—93) — preferă să discute despre substratul (și natura) valorii.

Într-un chip specific apare și o altă problemă: *cum pot fi rezolvate conflictele valorice?* Avem în vedere importanta distincție pe care o face Charles L. Stevenson între dezacordul de ordin *cognitiv* și cel de ordin *valoric*: primul include o opoziție a unor convingeri care nu pot fi concomitent adevărate și al doilea o opoziție a unor atitudini care nu pot fi satisfăcute la fel de favorabil.¹ De exemplu, când A și B ascultă o sonată pentru pian a lui Beethoven, A crezând că este Sonata nr. 8 în do major (Patetica), iar B că este Sonata nr. 14 în do diez minor (Sonata lunii), apelul la fapte — deci testarea cunoștinței — soluționează dezacordul. Când însă A spune „îmi place Beethoven“, iar B „nu-mi place Beethoven“, apelul la fapte nu ajută cu nimic, căci avem de-a face cu un conflict care angajează valorile și, prin ele, *atitudinile* noastre față de fapte. Distincția este relevantă pentru a putea surprinde, în geografia orientărilor filosofice care își încrucișează influențele în epoca noastră, când avem de-a face cu dezacorduri cognitive (care prezintă neutralitate sub raport axiologic) și când ele vizează afirmarea de valori, deci angajare *pro* sau *contra*, punând în joc principii care reclamă opțiuni axiologice.

În sfârșit, se ridică *problema ierarhizării valorilor*. Pentru că domeniul valorilor începe acolo unde obiectele, operele, comportamentele, instituțiile etc. prezintă o inegalitate de rang și se cer a fi ierarhizate din unghiul de vedere al importanței lor pentru om.

Max Scheler consideră că se poate stabili o ierarhie eternă a valorilor², pornind de la câteva criterii: *durata* (valorile inferioare sînt evanescente, cele superioare sînt eterne), *divizibilitatea* (înălțimea valorii este invers proporțională cu divizibilitatea ei), *întemeierea* (valoarea care întemeiază o alta îi este superioară), *profundimea satisfacției* (o valoare superioară procură satisfacții mai profunde) și *relativitatea* (care tinde spre zero pe măsură ce urcăm scara ierarhică de valori). Dar, s-a constatat că „tabla de valori“ ce rezultă dintr-o asemenea perspectivă fenomenologică, tocmai pentru că se vrea aplicată pretutindeni, nu este aplicabilă nicăieri. Demersuri efectuate din alte perspective filosofice argumentează că, pe fundalul unor valori general-umane, fiecare comunitate umană, în fiecare etapă istorică, își constituie — în raport cu trebuințele ei practic-spirituale — o tablă ierarhică de valori care oferă „spațiul de joc“ al diversității opțiunilor preferențiale, constituind un ghid și un stimulent al activității creatoare a omului. A studia sistemul de valori care prinde contururi în actuala etapă de tranziție spre economia de piață și de promovare a valorilor imanente democrației în țara noastră înseamnă a lua în considerație că el a redat demnitatea axiologică utilului pentru că l-a așezat la rangul cuvenit, de valoare-condiție, de valoare-mijloc, pentru edificarea unui tip de cultură deschisă spre universalitate, care ridică valorile spirituale (libertatea, demnitatea, respectarea drepturilor inalienabile ale omului etc.) la rangul de scop. Este doar un exemplu, printre altele posibile, în sprijinul ideii că cercetarea *problemelor generale* pe care le ridică universul valorilor prezintă importanță teoretică și practică.

Tocmai cele șase direcții de cercetare înainte menționate (geneza valorii, structura valorii, funcționalitatea axiosferei, cunoașterea și realizarea valorilor,

¹ cf. Charles L. Stevenson, *Facts and Values*, Yale University Press New Haven and London, 1967, p. 3—9.

² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, M. Niemeyer: Halle, 1927, p. 103.

rezolvarea conflictelor valorice și ierarhizarea valorilor) constituie *problematica axiologiei*. Și, întrucât cultura se definește prin valorile către care aspiră și spre care năzuiește, drumul spre înțelegerea ei trece prin circumscrierea problematicii axiologice și prin încercarea de a răspunde — în acest referențial teoretic — la întrebarea: ce este valoarea?

Conceptul de „valoare” și implicațiile sale asupra înțelegerii culturii. Tentativele axiologiei de a defini noțiunea generică de „valoare” (disociată de noțiunile construite de economia politică, etica, estetica, științe juridice etc. pentru a identifica specificul valorilor din câmpul lor problematic) au surprins două determinații ce caracterizează orice specii de valori: *polaritatea și ierarhia*. Valoarea implică atât polaritatea (prezența unui *da* și a unui *nu*, a unei aprobări și a unei dezaprobări, fiecărei valori corespunzându-i, parcă printr-un fel de inversiune a sensului, o valoare situată la celălalt pol axiologic, ceea ce ne pune întotdeauna în fața unei alternative), cât și ierarhia (ordonarea verticală a obiectelor sau actelor de la inferior la superior, în conformitate cu importanța lor pentru subiect). Valorile se înlănțuie și se întrepătrund tocmai pentru că au *grade* (ca atare, o valoare poate constitui un mijloc pentru realizarea alteia ca scop) și, totodată, pentru că au *poli* (astfel încât o valoare pozitivă nu trebuie apărată împotriva alteia — așa cum procedează Nietzsche „apărînd” esteticul împotriva eticului — ci împotriva valorii negative situată la polul opus: adevărul împotriva neadevărului, binele contra răului, frumosul împotriva uritului). Natura, considerată *in sine*, în afara raportului cu o ființă apreciatoare, nu este bună sau rea, frumoasă sau urită; ea are doar atributele existenței și nu le-a dobîndit pe cele ale valorii. Fără valorizare nu există valoare și fără valoare nu există valorizare; primatul genetic al valorizării presupune primatul structural al valorii. Cu alte cuvinte, regnul ontologic al valorii începe acolo unde obiectele, operele, comportamentele nu stau pentru om pe același plan, ci li se acordă o *inegalitate de rang și de sens* (pozitiv sau negativ) în raport cu modul cum răspund unor trebuințe umane, socialmente instituite și istoricește condiționate. Această inegalitate de rang — corelată cu sensul (pozitiv sau negativ) — este resimțită în experiența trăită (prin registrul ierarhic al atracțiilor, preferințelor, actelor intenționale valorizante) și este exprimată într-o formă raționalizată prin noțiunea generică de „valoare”.

Pornind de la menționatele determinații ale oricărei valori (morale, estetice, teoretice, religioase, utilitare, politice etc.), avem posibilitatea să răspundem la „o întrebare care apare pe prim-planul discuției: este valoarea o *proprietate...*, sau este o *relație* care izvorăște dintr-o anumită legătură între obiectul valorizat și subiectul valorizator?”¹ Relevanța sau lipsa lor de relevanță pentru trebuințe umane (deci, polaritatea) și inegalitatea de rang valoric (deci, ierarhia) nu constituie proprietăți intrinseci ale obiectelor, ci provin din *raportarea* practic-spirituală a subiectului față de ele, fiind stabilite pe baza *semnificației* însușirilor lor pentru subiectul care se simte atras de ele mai mult sau mai puțin, le consideră demne de a fi prețuite și dorite mai mult sau mai puțin, în funcție de modul cum sînt satisfăcute trebuințele sale morale, economice, teoretice, politice, estetice, religioase etc. Înainte de a fi formulată în docte lucrări de axiologie, această idee a

¹ Nicholas Rescher, *Introduction to Value Theory*, ed. cit., p.55.

fost exprimată de un personaj shakespearean, în *Troilus și Cresida*: „valoarea nu stă în bunul nostru plac...; valoarea e și-n ceea ce prin sine-i prețios și în acela care prețuiește“. Tradusă în limbaj filosofic, ideea ar putea fi redată astfel: valoarea se constituie numai atunci când și acolo unde *ceva* (în principiu orice) prezintă pentru *cineva* (neapărat, ființă capabilă să aprecieze) o importanță mai mare sau mai mică, implicând o *relație* sui-generis (preferențială, deziderativă între subiect și obiect.)¹

Ajungem, astfel, la concluzia că valoarea nu este nici atribut intrinsec al unor obiecte (materiale sau ideale), nici atribut intrinsec al subiectului, ci un mod specific de raportare preferențială și deziderativă a subiectului față de obiect. În virtutea acestei raportări la trebuințe sau aspirații umane, obiectelor li se acordă un rang ierarhic și o semnificație (pozitivă sau negativă). Altfel zis, „putem spune că valoarea se constituie ca un raport sui-generis între un *obiect* axiologic (care, prin însușirile sale, este apt să răspundă unor trebuințe, aspirații, deziderate umane) și un *subiect* axiologic (apt, prin actele sale intenționale, să resimtă atracție, să acorde prețuire, să ierarhizeze obiectele după gradul în care sînt demne de a fi dorite sau prețuite)“².

Prin *conceptul axiologic de valoare* desemnăm, deci, acea relație între subiect și obiect în care, prin polaritate și ierarhie, se exprimă prețuirea acordată unor însușiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice, spirituale) în virtutea capacității acestora de a satisface trebuințe, deziderate, aspirații umane istoricește condiționate.

Acest mod de abordare cuprinde, cel puțin implicit, un răspuns posibil la întrebarea: obiectele sînt valori pentru că subiectul le valorizează sau subiectul le valorizează pentru că ele sînt valori? Reformulînd-o („omul creează valorile sau el este acela care se creează prin valori?“), Louis Lavelle atrage atenția că majoritatea orientărilor filosofice oscilează între două soluții antinomice (sau „omul creează valorile“, sau „valorile îl creează pe om“). Pe de o parte, școala axiologică austriacă a considerat că sursa valorilor o constituie plăcerile (Meinong) sau dorințele subiective (Ehrenfels). Pe de altă parte, neokantianismul și fenomenologia au tratat valorile ca „validități obiective eterne“, situîndu-le într-un imperiu transcendent al „sensurilor ideale“ (Rickert) sau în imperiul transcendental al unor „obiecte ale intuițiilor emoționale a priori“ (Scheler). Se intra, astfel, într-un impas teoretic, pe care Lavelle îl intuieste (afirmînd: „este o superstiție a reduce obiectul la valoare; o profanare a reduce valoarea la obiect“³), dar pe care nici el nu-l poate depăși deoarece nu trece la o abordare relațională.

¹ Argumentînd că „valoarea este ea însăși o relație, constă într-un anumit raport“, Mircea Florian atrage atenția că „valoarea, ca relație, se prezintă ca o existență specifică, originală, în care subiectul ca și obiectul au rolul de a funda acea relație care este *valoarea*“ (în *Recesivitatea ca structură a lumii*, Editura Eminescu, București, 1983, vol. I, p. 368.)

² Ludwig Grünberg, *Are Values objective?*, în *Inquiries into Values (The Inaugural Session of the International Society for Value Inquiry)*, edited by Sander H. Lee, The Edwin Mellen Press, New York 1988, p. 225—226. O dezvoltare mai amplă a caracterizării care urmează în „Axiologia și condiția umană“, Editura Politică, București, 1972, p. 61—62 și 115—116.

³ Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, ed. cit., p. 529.

Un drum posibil pentru a surmonta alternativa „subiectivism-obiectivism“ este sugerat de scrierile târzii ale lui Husserl. Continuînd marea tradiție filosofică platoniciană, Husserl respinge categoric subiectivismul, îndeosebi în varianta sa hedonistă, afirmînd că „o conduită care se complace în căutarea plăcerii, fără vreo altă finalitate generală, nu numai că nu e morală, ci devine imorală, promovînd răul moral, deoarece contestă binele general, dreptatea, iubirea, generozitatea și alte valori“. Dar, argumentînd că „simțirea este subiectivă, valoarea este obiectivă“ și precizînd că „mai întîi trebuie să existe un obiect demn de prețuire..., apoi poate să capete și predicate axiologice“, creatorul fenomenologiei nu mai accepta nici absolutizarea momentului obiectiv al valorii, ruperea sa de actele intenționale de valorizare în care intervine subiectul axiologic, convins fiind că „dacă am încerca să stingem orice simțire din pieptul omenesc, atunci și-ar pierde sensul toate valorile și conceptele etice: scop și mijloc, bine și rău, virtute și datorie“¹. Este, astfel, supusă analizei critice și respinsă presupuziția comună subiectivismului și obiectivismului axiologic, conform căreia valorile ar fi calități, nu *relații* „obiect-subiect“. Consecvent stilului fenomenologic de filosofare, el desprinde din tratarea valorii ca un corelat obiectiv al actului intențional deziderativ consecința ce se impune, accentuînd asupra relației de interdependență între actele intenționale ale subiectului axiologic și corelatul lor obiectiv.²

Cu alte cuvinte, deși sînt instituite de subiectul axiologic, valorile sînt obiective, în sensul că sînt supraindividuale (nu se modifică o dată cu fluctuațiile trăirilor și preferințelor individuale) și sînt non-arbitrare (nu se constituie pe baza unor criterii dependente de capriciile subiectivității).

Prin modul său specific de a fi, *omul*, concomitent, *crează valorile și se creează prin valori*, el neputîndu-se realiza ca om (deci ca ființă pentru care trebuințele culturale reprezintă o dimensiune constitutivă definitorie) decît trecînd de la comportamente cvasiautomate justificate din punct de vedere biologic la comportamente *culturale*, orientate *valoric* (de aspirația spre adevăr, bine, frumos, libertate, iubire, dreptate etc.). În virtutea acestor considerente, valoarea aparține — prin statutul său ontologic — *existenței umane însăși*. Ea este implicată în toate problemele de „tensiune-adaptare-transformare“ ale acordului (mereu de creat și re-creat!) între omul concret și lumea concretă în care el acționează, prin structurarea culturii, ca dimensiune constitutivă și ireversibil constituită a modului specific uman de a fi.

În fond, cultura cuprinde, atît în aspectele sale concret-istorice cît și în cele perene, *lumea valorilor* (axiosfera). De aceea — cum remarca Tudor Vianu — „problema valorii stă în centrul unui curs filosofic despre cultură“.³

¹ Edmund Husserl *Manuscrisul F.I. 28*, apud A. Roth „Edmund Husserl ethische Untersuchungen“, *Phenomenologica* 7, Haga, 1960, p. 9, 15.

² Iată un punct de vedere similar susținut de un exponent al filosofiei analitice: „orice valoare este în mod necesar obiectivă, nefiind niciodată în funcție de dorință“, dar „nu poate exista valoare într-o lume lipsită de subiect“, E. J. Bond, *Reason and Value*, Cambridge University Press, 1983, p. 84, 100.

³ Tudor Vianu, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 150.

Addenda

[Socrate:] „Nu este ridicol ca oamenii, în cazurile de mică însemnătate, să facă cu încordare orice, ca să obțină rezultate cit e cu puțință de perfecte și de curate, dar să nu creadă că lucrurile celor mai mari li se cuvine și perfecțiunea cea mai mare?”

„Ba da” — răspuse [Glaucón]. Crezi însă că cineva te-ar lăsa în pace fără să te întrebe ce este «cunoașterea supremă» și la ce anume te referi?”

„Nu prea cred — am zis eu. Ci întreabă-mă, haide! Nu arareori, de altfel, ai aflat de această opinie, acum, însă, fie că nu te gîndești la ea, fie că îți pui în cap să mă prinzi pe picior greșit. Cred mai probabil această ultimă ipoteză. Fiindcă de multe ori ai auzit/de la mine/că ideea Binelui este cunoașterea supremă, ideea prin care și cele drepte și toate celălalte bunuri devin utile și de folos. Or, acum îți dai seama că despre aceasta voi vorbi și că, în plus, noi nu o cunoaștem suficient. Iar dacă n-o cunoaștem, chiar dacă am ști tot restul cit se poate de bine, iarăși înțelegi că, în absența ei, nu ne este cunoașterea/tururilor celorlalte/de nici un folos, după cum nu am putea poseda ceva cu adevărat în absența Binelui. Sau crezi că e de vreun preț a poseda totul, cînd nu posezi Binele? Ori a avea idei despre toate cele, lipsind Binele, deci a nu gîndi nimic frumos și bun?”

„Pe Zeus, — răspuse el —, nu cred!”

„Dar pe această o știi că mulțimea vede în plăcere Binele, iar cei mai subtili — în gînd?”

„Cum să n-o știu?”

„Dar mai ști că oamenii care văd lucrurile în ultimul fel nu pot arăta la ce gîndire anume se referă; ei sînt siliți, pînă la urmă, se declare că se referă la gîndirea Binelui.”

„E cu totul ridicol!”

„Și cum de n-ar fi, dacă ei, dojenindu-ne că nu cunoaștem Binele, se poartă ca și cînd ar vorbi cu oamenii care îl cunosc: căci ei declară că Binele este gîndirea Binelui, ca și cînd noi ar trebui să pricepem ce spun cînd pronunță cuvîntul «bine»!”

„Perfect adevărat.”

[...]

„Soarele nu este, desigur, vederea, fiind însă cauza ei, este văzut de către aceasta?”

„Așa.”

„Ai atunci în atenție — am spus eu — că îl numesc pe soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atît cu inteligența, cit și cu inteligibilele, același lucru este soarele față de vedere și de lucrurile vizibile.”

„Cum așa? — zise. Mai explică-mi!”

„Știi că ochii, atunci cînd cineva nu i-ar îndrepta spre obiectele scîldate în lumina zilei, ci spre cele luminate doar de lucirile nopții, își pierd din puterea vederii și par a fi aproape orbi, ca și cînd ar fi lipsiți de autentica vedere?”

„Desigur.”

„Dar cînd ochii s-ar îndrepta asupra obiectelor luate de soare, ei văd plini de siguranță și, în aceiași ochi, apare existînd vederea cea adevărată.”

„Ei bine?”

„Gîndește-te în același chip și în privința ochiului sufletesc; Cînd ar străluci adevărul și ceea-ce-este, el se va bizui pe acesta: el gîndește și le cunoaște și e vădit că are inteligență. Dar cînd ar privi către lumina amestecată cu întuneric, către ceea ce naște și pier, atunci el va opina și va pierde din puterea văzului, plimbîndu-și de sus în jos părerile, și apărînd lipsit de inteligență.”

„Așa apare, într-adevăr.”

„Admite că această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut și puțința de a cunoaște pentru cunoscător este ideea Binelui. Gîndește-te la ea ca fiind cauza cunoașterii și a adevărului, înțeles ca obiect al cunoașterii. Astfel, ambele, și cunoașterea și adevărul sînt frumoase; dar dacă ai avea în vedere ceva încă mai frumos decît ele, ai judeca cum trebuie. Căci, după cum, dincolo, lumina și vederea, chiar dacă e drept să fie privite ca asemănătoare soarelui, nu trebuie socotite a fi soarele, tot așa și aici, este drept ca acestea două — adevărul și cunoașterea — să fie socotite asemănătoare Binelui, nefiind drept ca una sau alta să fie socotite Binele, ci rangul Binelui trebuie socotit vrednic de o cinste mai înaltă.”

„O frumusețe de nespus — zise el — ai în vedere, dacă Binele oferă cunoaștere și adevăr, dar le depășește pe acestea prin frumusețe. E vădit că nu numești o plăcere ca fiind Binele!”

„Ssst, ai grijă cum vorbești! — am spus eu. Mai degrabă însă, cercetează încă imaginea Binelui și în felul următor.”

„Cum?”

„Vei afirma că soarele nu oferă lucrurilor vizibile doar puțința de a fi văzute, ci și devenirea, creșterea și hrana, fără ca el să fie devenire“.

„Cum ar putea fi?“

„Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vîrstă, rang și putere“.

Rise Glaucon spunind:

„Apollon, așa depășire uluitoare!“

„Tu ești de vină — am zis — pentru că m-ai silit să-mi spun opinia despre Bine“. [...]

„Opiniile mele însă acestea sînt, anume că în domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-i drept și frumos; ea zămislește în domeniul vizibil lumina și pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil, chiar ea domnește, producînd adevăr și intelect; și iarăși cred că cel ce voiește să facă ceva cugetat în viața privată sau în cea publică, trebuie s-o contemple“.

„Sînt de aceeași părere — spuse el — în felul în care pot“ (Platon, *Republica*.)

Orice artă și orice investigație, ca și orice acțiune și orice decizie, par să tindă spre un anume bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate.

Apare însă o deosebire în ceea ce privește scopurile urmărite: uneori ele constau în activitatea însăși; alteori, dincolo de activitate, sînt vizate opere finite. Acolo unde acțiunile sînt însoțite de scopuri exterioare, operele ce rezultă sînt, prin natura lor, superioare activităților. Dar pentru că există numeroase acțiuni, și arte, și științe, există de asemenea și numeroase scopuri; astfel, scopul medicinei este sănătatea, cel al artei construcțiilor navale corabia, cel al strategiei victoria, cel al economiei bunăstarea.

Toate artele de acest fel sînt subordonate unei discipline superioare; de exemplu, echipației îi sînt subordonate arta confectionării frînelor și toate celelalte îndeletniciri privitoare la echipamentul de cavalerie, iar aceasta, la rîndul ei, împreună cu întreaga activitate militară, este subordonată artei strategiei și, tot așa, fiecare este la rîndul ei subordonată alteia. Așadar, în toate privințele, scopurile tuturor artelor fundamentale sînt mai importante decît cele ale artelor subordonate, întrucît acestea din urmă sînt urmărite în vederea celor dintîi. Din acest punct de vedere, nu are importanță dacă scopurile acțiunilor sînt actele în sine sau, pe lîngă acestea, și altceva, ca în cazul științelor enumerate mai sus.

Dacă există un scop al actelor noastre pe care-l urmărim pentru el însuși, iar pe celelalte numai în vederea acestuia, și dacă nu orice lucru îl dorim în vederea a altceva (căci astfel s-ar merge înainte la nesfîrșit, iar aspirația ne-ar fi vană și inutilă), este evident că acest scop trebuie să fie binele, și anume binele suprem. Într-adevăr, nu este oare și pentru viață de o mare însemnătate cunoașterea lui? Și, posedînd această cunoaștere, nu am nimeri mai bine, asemeni arcașilor, ținta a ceea ce trebuia să realizăm?

Așadar deoarece există, evident, mai multe scopuri, iar dintre ele unele ne interesează de dragul altora, ca bogăția, flautele sau instrumentele în general, este evident de asemenea că nu toate sînt scopuri perfecte. Dar binele suprem este, desigur. Astfel încît, dacă există un singur scop perfect, acesta trebuie să fie cel căutat de noi; iar dacă există mai multe, atunci el este cel mai desăvîrșit dintre toate. Or, noi considerăm că ceea ce este de dorit și pentru sine reprezintă un scop mai desăvîrșit decît ceea ce este dorit pentru altceva și ceea ce niciodată nu este dorit pentru altceva este mai desăvîrșit decît ceea ce este dorit pentru sine și pentru altceva. Rezultă deci că desăvîrșit în mod absolut este scopul urmărit întotdeauna pentru sine și niciodată pentru altceva. Un asemenea scop pare să fie fericirea; pe ea o dorim totdeauna pentru sine și niciodată pentru altceva. pe cînd onoarea, plăcerea, inteligența și orice virtute le dorim atît pentru sine (căci, chiar dacă n-ar duce la nimic, noi tot am simți un impuls spre toate acestea), cît și de dragul fericirii, pe care credem că, prin intermediul lor, am putea-o atinge. Dar fericirea nimeni nu o caută de dragul acestor lucruri, nici de dragul altora, oricare ar fi ele. La aceeași concluzie ajungem și dacă pornim de la caracterul ei autarhic, pentru că, după cît se pare, binele perfect își ajunge sieși. Îl numim autarhic aplicîndu-l nu numai la individul izolat, ci și la părinți, copii, soție, în sfîrșit, la prieteni și concetățeni, deoarece omul este prin natura sa o ființă socială. (Aristotel, *Etica nicomahică*.)

„Filosofia valorilor“ (axiologia, timiologia) este o ramură destul de nouă a filosofiei. Ea a crescut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea atît de abundent încît Celestin Bougê, în *Lecons de sociologie sur l'evolution des valeurs* (1922), spunea că această filosofie a devenit „o modă“. Termenul de valoare a ieșit demult din lumea filosofilor și s-a revărsat în

publicistica zilnică și în vocabularul oratoriei. Intensa actualitate a noțiunii de valoare se explica prin acțiunea a două situații istorice. 1) Cât timp termenul de valoare, de ideal a fost monopolizat de morală sub forma de Bine, Datorie și Virtute, iar morală a fost subordonată religiei și metafizicii, valoarea nu era desprinsă de realitate, ci apărea ca o realitate metafizică, divină, ca întruparea „perfecției”. Realitatea metafizică era socotită „superioară”, fiindcă în ea existența și valoarea se contopeau. Perfecția era realitatea supremă. O teorie independentă a valorii a fost posibilă numai după ce valoarea s-a rupt de realitatea metafizică și a ajuns la conștiința de sine. Procesul de autonomie prin creșterea conștiinței de sine s-a făcut în două etape, care reprezintă două sectoare deosebite ale culturii, întâi, prin adoptarea noțiunii de valoare de către o știință relativ nouă, legată de nevoile materiale ale vieții, economia politică, apoi prin lărgirea noțiunii de valoare de către filosofie, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dominat în bună parte de atitudinea antimetafizică a pozitivismului. (Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. 1.)

Faptele resping teoria valorii calitate, fie și secundară, din lucruri. Valoarea nu aparține lucrurilor, cum aparțin culorile, sunetele, calitățile tactile, motrice, gustative, olfactive. Acestea sînt date, *sînt intuite* în percepție. Nimeni n-a intuit sau perceput în lucruri valorile. Calitățile autentice (culori, sunete etc.) sînt și ele relații, însă produse ale relațiilor de acțiune și de aceea sînt intuite ca aparținînd lucrurilor. Vom arăta care este fundamentul din lucruri al valorilor, în ce constau „valențele” sau „perfecțiile” lucrurilor. În adevăr, valorile au un fundament în lucruri, fără ca ele să aparțină lucrurilor, asemenea calităților. Nu contemplăm frumusețea unui tablou, ca și cum frumusețea s-ar afla în tablou, alături de jocul luminilor, umbrelor, culorilor, liniilor, ci admirăm acele calități „estetice”, „impresionante”, care ne fac să tresărim și să trăim valoarea de frumusețe a tabloului. O propoziție nu are în sine, ca o calitate, valoarea de adevăr, ci anumite calități, cum este în primul rînd capacitatea de a *exprima* adecvat faptele, experiența, care fac o conștiință să simtă valoarea de adevăr a propoziției. Tot așa, pretutindeni, oriunde vorbim de valori, anumite calități sau proprietăți ale lucrurilor, ceea ce am numit *valențe* sau *perfecții*, sînt suporturile în lucruri ale valorilor, suporturi obiective la care se vor adăuga suporturile subiective, pentru a se constitui relația de valoare.

Neintuitivitatea valorilor, ca și caracterul lor general au determinat din timpuriu gîndirea de a le recunoaște caracterul de calități, dar nu chiar de calități ale lucrurilor sensibile. Aceste lucruri sensibile sînt supuse schimbării, distrugerii. Valorile nu sînt sensibile și nici supuse schimbării. Cum poate fi salvată calitatea obiectivă a valorilor, fără a o compromite în promiscuitatea sensibilului? Platon a găsit un răspuns exemplar care s-a menținut peste veacuri pînă azi. Valorile sînt calități „în sine”, sînt Idei ce planează transcendent asupra lumii sensibile, alcătuiind dimpreună cu celelalte Idei o „lume inteligibilă”. Aceste calități există și în lucrurile sensibile, dar numai ca umbre, reflexe, copii sau „participații”. Noțiunea de participație, care salvează aparent poziții pierdute, oferă posibilitatea ca valoarea să existe sub aspectul de atribut sau „formă” a lucrurilor sensibile. Descoperirea unei „lumi a ideilor” în care tronează valorile: „Binele”, „Frumosul”, „Adevărul”, a trecut în neoplatonism, apoi în gîndirea creștină în cele din urmă în filosofia contemporană ca o mare „noutate”. Nu se observă nici astăzi că ipostazierea valorilor ca lume superioară era transformarea valorilor din universale, idei, în indivizi spirituali, neintuitivi, angelici, căci numai individul este independent, pe cînd universal aparține cuiva.

Ipostazierea valorilor în calități suprasensibile, în Idei sau Forme eterne și imuabile era energic dezmințită de fapte. Valoarea este totdeauna valoarea *pentru* cineva, pentru om, pentru o conștiință, are ceva de *nomos*, de teză umană, de „convenție”, nu de „physis”, de natură. Încă înainte de Platon, sofistii descoperă că valoarea nu este o calitate a lucrurilor și încă mai puțin o calitate „în sine”, transcendentă, ci o poziționare a conștiinței umane. De o parte stă sofistul Protagoras, de alta idealistul Platon — sînt cei doi poli ai teoriei valorilor și poate ai filosofiei în genere. Dar interioritatea calității-valoare este compromisă de la început de un grav echivoc. Calitatea interiorizată, valoarea, îndată ce este atribuită omului, este relativată, este făcută schimbătoare, individuală. Accentul explicativ cade pe subiect, iar subiectul este înțeles în sens pur individual, nu generic, uman.

Gîndirea modernă, centrată în subiect, în gîndire, și tot mai favorabilă idealismului și consențialismului, va reinvia teoria protagorică a valorilor-calități interioare. Deoarece specificul valorii a fost relevat de-abia în secolul al XIX-lea, subiectivarea, *psihologizarea* este o contribuție relativ recentă. Avîntul psihologiei în secolul trecut a promovat și studiul psihologic al valorilor. Psihologismul axiologic prezintă valorile ca „produse” ale conștiinței, ca instaurații subiective datorită laturilor „iraționale” ale conștiinței: sentimentul și voința — prin voință înțelegînd nu numai actul voluntar, dar și formele fruste ale acestuia: dorințe, nevoi, interese. Cum este de așteptat, se va căuta fundarea subiectivă a valorii cînd cu ajutorul sentimentului, cînd cu ajutorul „voinței”. Valoarea este

un sentiment specific de plăcere, va spune brețianul austriac Alexius Meinong în prima fază a concepției sale (*Psychologisch — ethische Untersuchungen zur Werttheorie*). Discipolul lui Meinong, Christian von Ehrenfels, în *System der Werttheorie* (2 vol., 1897—1898), fundează pe dorință (*Begehren*) sau mai degrabă, fiindcă nu orice valoare este prezent dorită, pe capacitatea ei de a fi dorită, pe „dezirabilitate”. Nu dorim valorile fiindcă sînt valori, ci sînt valori fiindcă le dorim, propoziție enunțată întîi de Spinoza, care nu admitea realitatea valorilor. Ele sînt expresii umane, nu ontologice. Fr. Nietzsche, gînditorul care a contribuit mult la răspîndirea cuvîntului de valoare în cultura timpului, consideră filosofia ca o „creație” sau „răsturnarea” de valori, ca un eroism al voinței umane. „Existențialismul” contemporan, mai ales cel francez, care beneficiază de o tradiție pe linia unei filosofii a libertății, fundează valoarea exclusiv pe libertatea absolută, irațională a individului. „Urmează că libertatea mea este unicul fundament al valorilor și că *nimic*, absolut nimic nu mă justifică de a adopta cutare sau cutare valoare, cutare sau cutare scară de valori. Ca fiindă prin care valoile există, eu sînt nejustificabil. Iar libertatea mea este cuprinsă de anxietatea de a fi fundamentul fără fundament al valorilor” (*Sartre, L'être et le néant*, p. 76.)

Omul este singur în lume; el n-are înaintea sa, valori luminoase, obiective, care să-l justifice, să-l scuze. El își creează valorile și astfel se creează și se face pe sine.[...] În sfîrșit, alte teorii explică valorile totodată prin trebuințele și prin plăcerile omenești. W. Windelband, deși admite valori absolute, norme subzistente în sine, înțelege că evaluarea include prezența voinței și afectivității. „Mai întîi orice valoare semnifică ceva care satisface o trebuință și provoacă un sentiment de plăcere [...] Dacă suprimăm voința și sentimentul, nu mai există valori” (*Windelband, Einleitung in der Philosophie*, ed. a II-a, 1920, p. 254).

În bătălia idealelor, pentru a stăvili subiectivismul valorilor, subiectivism interpretat cu un relativism anarhic, s-a încercat o resurrecție, o renovare a obiectivismului sau absolutismului de tip tradițional, platonice. Stăruie convingerea că legarea valorilor de subiectul individual, de capriciile pretențioase ale fiecăruia pune în pericol morala și toate relațiile sociale. Ca să lucreze în spiritul comunității, omul are nevoie de un îndreptar universal, valabil independent de capriciile individuale, un îndreptar care pune stăpînire pe indivizi, îi entuziasmează, îi eliberează de tirania egoismului și le dictează o conduită în care toți concordă. Noul absolutism valorist remaniază considerabil pe cel vechi. Întîi, el nu interpretează transcendența valorii ca o transcendență metafizică, existențială (ontologică). Dimpotrivă, valoarea, deși este independentă de existența empirică, a corpurilor și conștiințelor, nu constituie o existență superioară, ci o altă dimensiune, o altă lume, opusă oricărui fel de existență. Noua dimensiune a lumii a fost numită de Hermann Lotze, adevăratul promotor al noului absolutism axiologic, *Geltung* (valabilitate). Valoarea nu există, ci este valabilă (*gilt*) și ca atare este liberă de contingențele empirice, individuale, de facticiate. Fenomenologia a propus mai tîrziu, pentru a defini modul de a fi al valorii, termenul mai obișnuit de „ideal”, în care intră și alte regiuni esențiale, îndeosebi logica și matematica. Al doilea, noul absolutism ține să satisfacă relativismul, raportarea la subiect, atît cît trebuie pentru a nu compromite caracterul absolut, „în sine”, al valorilor. Explicația cu relativismul reprezintă momentul critic al noului absolutism. Platon din vremea noastră se vede nevoit să facă mari concesii lui Protagoras, concesii care sînt înfrîngerii ale absolutismului.

Sistematizarea filosofiei valorilor este opera lui H. Rickert. [...] Ideea fundamentală a lui Rickert este că punctul de reazem al idealismului său, conștiința, nu este conștiința individuală ci „conștiința în genere”, iar această conștiință nu este reprezentativă, avînd rolul de a oglindi *existența* independentă de eu, ci conștiința judicatorie, conștiința care afirmă sau neagă, aprobă sau dezaproabă, deci care ia atitudine față de valori, fiindcă din valori se desprinde un „trebuie”, un imperativ categoric. Prin urmare, sfera transcendentă conștiinței generice nu este existența (realitatea), ci un imperativ (*Sollen*), valori absolute care trebuie să fie recunoscute. Astfel, dacă vrem să facem știință, trebuie să recunoaștem valoarea absolută a Adevărului, dacă vrem o viață morală, trebuie să recunoaștem valoarea absolută a Binelui, dacă vrem să creăm o operă de artă, trebuie să recunoaștem valoarea absolută a Frumosului, în sfîrșit, dacă vrem o religie, trebuie să recunoaștem valoarea supremă a Sfințeniei. (*Mircea Florian, Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I.)

Valorile sînt realizate în forme generale de cultură, ele sînt bunurile culturale din viața istorică. Viața socială însă poate determina diferite și multiple valori, nu toate însă sînt sortite să fie realizate cu același succes, căci unele se impun, durează, devenind cauzele unor fenomene sociale noi, pe cît altele dispar foarte repede. Este o adevărată luptă pentru realizare între valorile sociale. Hotărîrea în această luptă o dă societatea în urma unui proces de apreciere, de valorificare a valorilor. Expresia acestui proces o alcătuiesc *judecările de valoare*. Judecata de valoare, în deosebire de sentimentul valorii, e rezultatul unei cîntăriri, unei comparații a mai multor valori. „Valoarea afectivă e o directivă

întunecată, zice Schmoller, dar judecata de valoare spune clar: aceasta îți e util, aceasta îți vătămă pe sau societății, din cutare sau cutare motiv". Obiectul judecăților de valoare sînt valorile, iar rezultatul lor capătă forma scopului care e valoarea cea mai valabilă pe care societatea o ia ca țintă a acțiunii. Scopurile și mijloacele sînt deci valori alese dintr-o sumă de valori posibile. Pentru a putea pricepe și interpreta just procesele vieții sociale e nevoie să sesizăm valorile și scopurile sociale, căci esența realității sociale e voința. Avem de-a face cu acțiuni care sînt determinate de anume motive și tind către anume scopuri. Pentru a sesiza faptele sociale în genere omul trebuie să aibă o *conștiință teleologică*, adică o conștiință a scopului și a valorii. Scopurile și valorile sociale le înțelegem atunci cînd noi înșine am stabilit valori și cînd ne-am putut transpune în trecutul istoric ale cărui valori le-am trăit printr-un proces de imitație. Numai prin înțelegerea rostului lucrurilor, a legilor, a scopului căruia au servit instituțiile trecute, precum și a idealului, către care trebuie să tindem, vom putea explica realitatea socială.

În general, valorificarea valorilor în procesul de realizare a lor are drept principiu un *ideal*, o valoare a cărei realizare se impune, căci acea valoare corespunde mai bine unor trebuințe. Elementele acestui ideal sînt luate din realitate în parte, cuprind însă și ceva de natură imaginativă, irealizabilă. Idealul teoretic e o valoare de adevăr. Idealul vieții practice însă constă într-un sistem de valorificări, de mulțumiri, de realizări, după cum idealul teoretic constă într-un sistem de adevăruri logice valabile. Prin urmare, valoarea, care corespunde unor trebuințe imperioase și a cărei realizare se impune, aceea devine un ideal imediat, după care se măsoară toate celelalte valori. (Petre Andrei, *Filosofia valorii*).

Lucrarea finală, însoțită de numeroase acte de cunoștință, care sfîrșește într-o operă, creează o valoare. Valoarea este un alt atribut caracteristic al operei. Lipsită de valoare, o lucrare dirijată de un scop final nu constituie o operă. Un castel făcut din cărți de joc nu ni se pare o operă, tocmai din pricina dificultății cu care ne-am putea hotărî să-i recunoaștem o valoare. Nu putem reveni aci asupra întregii teorii a valorilor. Am făcut-o, altă dată, în *Introducere în teoria valorilor*, în 1942, și în *Filosofia culturii*, 1944, față de care scrierea de față reprezintă o continuare și o completare. Reluînd însă rezultatele principale ale lucrărilor mai vechi, vom spune că valoarea este obiectul unei dorințe. Nu vreun lucru oarecare este o valoare, ci acea calitate a lui prin care lucrul poate să satisfacă o anumită dorință. Valoarea apare deci nu ca un lucru, ci ca o categorie prin subsumare la care lucrurile dobîndesc valoare și devin bunuri. Cum nu există o singură speță de valori, ci valori de spețe felurite (economice, politice, teoretice, estetice, morale, religioase), același lucru poate fi subsumat uneia sau alteia din aceste valori, pentru a primi caracterul unor bunuri deosebite. Un tablu de Luchian este un bun estetic pentru amatorul de artă, dar un bun economic, o marfă, pentru negustorul de tablouri. Posibilitatea subsumării aceluiași lucru în sfera citei unei alte valori, pe care (în *Introducere în teoria valorilor*) am numit-o subalternarea actelor de valorificare, este o împrejurare pe care n-o poate legitima decît concepția valorii ca ceva deosebit de lucrul însuși, ca o categorie.

Lucrul, îndată ce este subordonat unei valori, devine un bun pentru acel ce execută actul subordonării. Bunurile sînt însă date sau produse. Pentru un drumeț insetat, izvorul natural pe care îl întilnește în cale este un bun dat. Dacă același izvor a fost captat într-o fîntînă, ne găsim în fața unei opere. Opera este un bun produs. Din punctul de vedere al teoriei valorilor, o operă este deci rezultatul prelucrării unui material pentru a-l face să se întilnească cu o dorință și pentru a o satisface. A doua deosebire dintre bunurile date și cele produse este că pe cînd cele dintîi pot sau nu să se întilnească cu o dorință și s-o satisfacă, cele din urmă, adică operele, forțează această întilnire și o satisfac cu rezultatul unei intenții deliberate. Evident, nu orice operă satisface orice dorință. Creatorul operei o conformează în vederea satisfacerii unei anumite dorințe. Există deci atîtea tipuri de opere cîte tipuri de dorințe. Există, neapărat, și cazul ca, prin subalternarea actelor de valorificare, o operă creată pentru o anumită dorință să poată satisface și o dorință deosebită: tabloul poate fi dorit pentru valoarea lui economică. Dar chiar în cazul subalternării actelor de valorificare, actul secundar și inadecvat de valorificare este condiționat de actul principal și adecvat, adică de acel determinat de caracterul propriu al operei. Dacă o pînză vopsită poate fi prețuită ca un bun economic, împrejurarea este determinată de faptul că această pînză vopsită este o operă de artă. Dacă i-ar lipsi acest din urmă caracter ea n-ar putea cădea nici sub incidența dorinței economice și n-ar putea fi prețuită, uneori, ca o marfă.

Am spus că există atîtea tipuri de opere cîte tipuri de dorințe. Produsul prelucrării, corelaționat cu dorința economică alcătuiește acel tip de opere pe care le numim mărfuri. Prelucrarea în vederea dorinței politice, adică a dorinței de organizare a conviețuirii sociale, produce instituțiile. Configurarea ideilor și experiențelor în vederea dorinței teoretice a inteligenței dă naștere operelor științifice.

Prelucrarea, pentru dorința estetică determină operele artei. Preceptele etice, formele morale ale conviețuirii, sînt opere morale. Dogmele, culturile, riturile, întregul conținut al religiilor pozitive, sînt opere religioase. Toate aceste opere la un loc alcătuiesc civilizația omenescă, adică produsul întregii activități a omului în vederea satisfacerii dorințelor sale. Civilizația este suma operelor. (Tudor Vianu, *Tezele unei filosofii a operei*).

În scurt, toate încercările mai vechi de a defini una din valori prin raportarea la o altă valoare, constituită ca *genus proximum* a tuturor, au primit critica modernilor.

Se poate spune că valorile n-au alt *genus proximum* decît totalitatea lor. Aceasta înseamnă că lumea valorilor este o lume originală. Este originală mai întîi pentru că, privită ca întreg, nu poate fi înțeleasă prin dependență de vreuna din categoriile realității. Lumea valorilor este o lume de sensuri, deosebită cu desăvîrșire de lumea obiectelor fizice, de care sîntem înconjurați. Apoi, întrucît e cu neputință de a ridica pe una din ele la rangul unei clase mai largi, prin raport cu care celelalte să fie definite, spunem că fiecare valoare are o finalitate intrinsecă, ceea ce echivalează cu a spune că valorile sînt ireductibile, neputînd fi raportate la o categorie mai largă.

Ireductibilitatea valorilor a fost stabilită de către Immanuel Kant. Așezîndu-se într-o manifestă contradicție cu întreaga filosofie anterioară, care mai în toate încercările ei de seamă avea tendința de a ridica la rangul unei valori supraordonate valoarea teoretică pentru ca prin raportările la ea să definească atît binele cît și frumosul, Kant arată că aceste trei manifestări ale sufletului omenesc producător de cultură — adevărul, binele, frumosul — rezultă din trei energii speciale ale spiritului uman: adevărul — din ceea ce el numește rațiunea pură; binele — din rațiunea practică și frumosul — din sentiment. Sînt aci trei categorii specifice ale sufletului, care n-au comunicări între ele și care garantează și îndrumază niște valori ireductibile. Dacă, prin urmărire, încercarea de a defini valoarea prin *genus proximum* rămîne, mai cu seamă după Kant, o întreprindere cu neputință a fi dusă pînă la capăt și care ne pune în fața aceluia caracter adînc irațional al oricărei valori, ele pot fi cu ușurință definite prin însușirile caracteristice pentru fiecare din ele, adică prin ceea ce alcătuiește diferențele lor specifice. (Tudor Vianu, *Filosofia culturii*.)

Aria și ierarhia valorilor variază în funcție de culturi, precum și în funcție de aprioricul existențial al fiecărui individ. E sigur însă că nu există nicăieri un suflet atît de cadaveric, cum spunea Rousseau, încît să fie total indiferent față de bine și de rău și să sălășluiască într-o lume în care n-ar deosebi binele de rău.

Or, perceperea valorilor îl angajează dublu pe individ. Mai întîi, valorile au o valoare care reclamă o ierarhizare. Problema care i se pune omului nu este atît de a elabora un sistem de valori, cît de a alege între diferite lucruri bune, care au drept constituanta cutare sau cutare valoare. Este mai bine să te căsătorești decît să arzi?, se întreba Sf. Pavel; este mai bine să te resemnezi sau să lupți?, se întreba cei din Rezistență. Astfel, reflecția este solicitată în vederea acțiunii care va săvîrși alegerea, care va urmări cutare bine sau va combate cutare rău. Căci valorile ne angajează, ba chiar înainte de toate, prin aceea că sentimentul în care se dezvoltă se continuă în exigență; ele nu admit neutralitatea, ele îndeamnă la acțiune. Binele este de făcut: atunci cînd cele bune sînt deja făcute, ele îți cer măcar o anumită atitudine care să le consacre: plăcutul este de consumat, nealata de folosit, respectabilul de respectat; cînd cele bune sînt abia de făcut — libertatea de cucerit, onoarea de salvat, viața de apărat —, ele solicită acțiunea care să le promoveze sau contraacțiunea care să distrugă relele, bîntuite de contravalori. Bineînțeles, individul, chiar dacă nu este orb față de valoare, poate să rămînă surd la această solicitare. Se poate de asemenea ca el să fie inegal provocat și să se simtă inegal răspunzător: anumite culturi orînduiesc atît de bine lumea, încît individul are aici puțină inițiativă; majoritatea activităților care nu sînt pur utilitare sînt atunci sacralizate; în locul valorilor, individului i se impun semnificații religioase, care transformă actele sale în rituri; dar asta nu se întîmplă oare pentru că valoarea sacrului este acolo mai autoritară decît în societatea noastră? A resimți sacrul este încă un mod de a ființa pe lume: de a concepe poate, dacă-i adevărat că miturile oferă o combinatorie pentru o cosmologie, dar și de a o trăi. Iar acest a trăi înglobează o etică. (Mikel Dufrenne, *Pentru om*).

Conștiința umană trăiește într-un climat de valori spirituale. Filosofia s-a străduit întotdeauna să elucideze substratul și natura acestor valori. Sînt gînditori dispuși să privească valorile ca o lume aparte, autonomă, „obiectivă“... Cealaltă extremă e reprezentată de gînditori care psihologizează valorile, prefăcîndu-le în simple expresii ale unor stări subiective ale omului. Între aceste propoziții teoretice antinomice se cascadează un vast spațiu, în care joacă nuanțele și interpretările. În fond, pozițiile adverse fundamentale sînt două: 1) *Valorile* (sau bunurile în care se intrupează valorile) sînt în stare să producă în insul uman stări subiective de satisfacție, fiindcă ele sînt în sine valori. 2) *Valorile* (sau bunurile) își dobîndesc calitatea pur și simplu pentru că ele produc satisfacție subiectivă... Procesul ce și l-au intentat reciproc cele două propoziții e încă deschis. (Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*.)

Sprijinindu-se pe conceptul axiologic de „valoare” și situându-se deliberat într-o perspectivă axiologică, filosofia dobândește capacitatea de a înțelege caracteristicile și rostul culturii...

Mai mult ca oricând — așa cum a reieșit din lucrările celui de-al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie, desfășurat la Montréal în 1983 și dedicat temei „Filosofie și cultură” — „epoca noastră este prielnică *interogărilor asupra culturii*. Sînt interogări despre ce am făcut cu noi înșine, despre responsabilitatea noastră, despre ce trebuie să fim și ce putem face pentru ca viața să aibă sens și umanitatea, viitor... Sînt întrebări la care științele umane, precum sociologia, etnologia sau psihologia, pot aduce elemente în vederea căutării unor soluții, dar — prin amploarea, profunzimea și unghiul lor de vedere — asemenea interogări rămîn eminentamente *filosofice*.”¹ Abordînd cultura, din interiorul ei, pe de-o parte „filosofia își revendică privilegiul unei căutări reflexive care se desfășoară din punctul de vedere al întregului și își analizează critic propriile condiționări”... „pe de altă parte filosofia culturii recurge la conceptualizări care-i permit să adopte o *perspectivă* specifică, aptă să depășească explicațiile științelor specializate și să răspundă acelor întrebări prin care structura și dezvoltarea culturii provoacă inteligența și simțul nostru moral, capacitatea de a ne situa în raport cu lumea, cu ceilalți și cu noi înșine.”²

Perspectiva axiologică în filosofia culturii.

Au trecut peste două secole de cînd, într-o carte care a deschis drum elaborării conceptului modern de „cultură” (*Idei pentru o filosofie a istoriei umanității*, 1784), Herder deplîngea faptul că „nimic nu este mai vag decît cuvîntul «cultură»”. El a insistat asupra faptului că termenul „cultură” ar putea avea un destin filosofic în măsura în care ar viza totalitatea obiceiurilor, moravurilor, formelor de gîndire și modalităților de acțiune caracteristice unei societăți particulare și în măsură să-i asigure acesteia participarea la ideea mai cuprinzătoare de *humanitas* (umanitate).

Împrumutînd termenul de „cultură” de la Herder, Edward B. Tylor l-a introdus în registrul științific al antropologiei culturale. În cuvîntul introductiv la *Cultura primitivă* (1871), el descria cultura ca ansamblul achizițiilor (unelte, cunoștințe, obiceiuri, instituții) însușite de om ca membru al societății. S-a deschis astfel drum diverselor abordări non-filosofice ale culturii din secolul nostru. În pofida succeselor incontestabile ale științelor despre cultură (alături de antropologia culturală se situează sociologia culturii și culturologia!), a utilizării unor tehnici de cercetare eficiente și a unor noțiuni riguroase („element cultural”, „arie culturală”, „aculturație”, „pattern cultural” etc.), asemenea demersuri au întîmpinat rezistență atunci cînd au încercat să capteze conceptul filosofic (axiologic) de „valoare” în definiții operaționale și să reducă lumea valorilor la ceea ce ar fi analizabil prin legile științei. Prin asemenea abordări, cultura — ne-maiîfiind înțeleasă în raport cu valorile către care aspiră — își pierde tocmai sensul ei integrator.

¹ Venant Cauchy, *Conférence de clôture*, în *Philosophy and Culture* (Proceedings of the XVII-th World Congress of Philosophy), Editions Montmorency, Montréal 1986, p. 411—412

² Evandro Agazzi, *Introduction* în *Philosophy and Culture*, ed, cit., p. 59.

Filosofia culturii nu poate însă rezuma cultura doar la ceea ce inteligența și sensibilitatea umană au realizat de-a lungul vremurilor: unelte, simboluri, mituri, limbaje, arte, științe, moravuri, sisteme de legi, concepții filosofice, religii, instituții etc. Dacă s-ar opri aici, ar apărea riscul de a trata cultura ca o juxtapunere a unor componente, neacordate între ele prin implicarea lor conjunctă în orizont axiologic. Or, cum remarca Ernst Cassirer, „o filosofie a culturii începe prin a presupune că universul culturii nu e o simplă aglomerare de componente disparate... Punctul ei de plecare și ipoteza ei de lucru rezidă în convingerea că multiplele și aparent împrăștiatele-i raze pot fi adunate și readuse la un focar comun.“¹

Se impune, astfel, considerarea valorii ca un concept fundamental al filosofiei culturii. Căci, dacă diversitatea culturilor constituie o sursă de polifonică armonie (și nu un rezervor potențial de conflicte), dacă istoricitatea culturilor generează un patrimoniu cultural al omenirii și o răspundere comună pentru păstrarea și îmbogățirea lui, aceasta probează că orice creație culturală presupune un „ireductibil“: *valoarea*, ca expresie a modalității *specific umane* de existență. „De altfel, numai concepînd cultura ca rod, figură și grai direct al unui mod sui-generis de existență, obținem — cum remarca sugestiv L. Blaga — acel punct de vedere datorită căruia ea dobîndește suprema demnitate“, deoarece interpretarea axiologică „e singura compatibilă cu valorile imanente ale culturii“².

Dintr-o asemenea perspectivă, *cultura* este considerată, concomitent, ca activitate omenească creatoare de valori și ca ansamblul structurat al rezultatelor activității creatoare (care constituie „axio-sfera“ sau „lumea valorilor“), exprimînd — în ambele ipostaze — modalitatea specific umană de existență. Înțeleasă în acest fel, cultura își dobîndește conștiința „condițiilor ei de posibilitate“ (cum ar spune Kant) și a vocației ei umaniste. Totodată, elementele viabile din definițiile non-filosofice ale culturii (cum sînt cele date în etnologie de R. Linton, cu accent pe comportamentele învățate, sau de B. Malinowski, cu insistență asupra funcțiilor fenomenelor culturale) sînt păstrate, iar unilateralitatea lor este depășită printr-o abordare totalizant-axiologică. Este firesc întrucît „filosofia culturii se găsește la un nivel de generalitate mult mai ridicat decît științele speciale culturale“³.

Tipurile de definire a culturii — „descriptive, istorice, normative, psihologice, structurale, genetice“ — evidențiate de C. Kluckhohn și A. Kroeber⁴ (prin analiza celor peste 160 de definiții care circulau în lucrări de antropologie culturală, sociologie, psihologie, etnografie, culturologie etc.), fiind lipsite de o viziune filosofică integratoare, oscilează între extreme. *Extind* sfera culturii (în cazul definițiilor istorice, care — subsumîndu-i tot ceea ce este un produs al „eredității“ sociale, non-biologice — ajung să identifice culturalul cu socialul) sau o *îngustează* în limitele expresiilor ei simbolice-prescriptive (în cazul definițiilor normative). Deplasează accentul spre momentul *subiectiv* al culturii (grație definițiilor

¹ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Editions de Minuit, Paris, 1955, p. 248.

² Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, în *Opere* vol. 9, Editura Minerva, București 1985, p. 445.

³ Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în *Opere* vol. 8, Editura Minerva, București 1979, p. 151.

⁴ A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture: Critical Analysis of the Concept and Definitions*, in *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by J. Gould and W. L. Kolb, The Free Press Glencoe, New York, 1964, p. 165.

psihologice) sau deschid drumul spre construirea unor modele apte să surprindă (în virtutea definițiilor structurale) momentul ei *obiectiv*. Apelaază la definiții enumerativ-descriptive, frecvente în etnologie (începînd cu E.B. Tylor, 1871), desemnînd prin cultură tot ceea ce ar contura o *stare* caracteristică modului de viață al unei societăți, sau recurg la definiții genetice și întrevăd în cultura, preponderent, un *ideal* al perfectibilității socio-umane.

Pentru a se ieși în afara acestor alternative, un *tertium datur* îl poate oferi numai trecerea de la tipurile de definire non-filosofice la determinația filosofică a culturii, în cadrele categoriale ale unei *ontologii a umanului axiocentrice*¹, care va apela la virtuțile metodologice ale conceptului 'de valoare.

Considerînd „valoarea“ drept concept fundamental al filosofiei culturii, sfera culturii nu mai este îngustată în zona simbolico-spirituală (ca în cazul definițiilor normative) și nici extinsă pînă la identificarea culturalului cu socialul (așa cum procedează definițiile istorice), deoarece culturalul vizează axiosfera, *valoricul*. Nu orice produse ale acțiunii umane se constituie în acte de cultură, ci numai acelea care — prin capacitatea lor de a satisface trebuințe umane și de a deștepta acte intenționale deziderative — dobîndesc valoarea și, ca atare, capătă un caracter cumulativ, exprimîndu-se prin comportamente învățate și transmise prin ștafeta generațiilor (aidoma sau revigorate, sporite, uneori chiar alterate), grație unor cadouri de semnificare preponderent simbolică, purtătoare de „informație“ culturală.

Cultura nu mai este redusă la momentul subiectiv (ca în definițiile psihologice) sau cel obiectiv (pus în relief de definițiile structurale), deoarece nu putem resimți sau gîndi valoarea decît în măsura în care se stabilește un raport social între *ceva* demn de a fi prețuit și *cineva* apt să aprecieze, să ierarhizeze obiectele, operele, comportamentele etc. după însemnătatea pe care o dobîndesc pentru sine. Privită din perspectivă filosofică (deci: axiologică), orice cultură implică o relație între un moment subiectiv și un moment obiectiv, iar această relație se structurează și evoluează în „spațiul de joc“ al criteriilor de valorizare pe care — cum a dovedit prin cercetările sale Cl. Lévi-Strauss — le fac posibile practicile sociale.

Se ajunge, astfel, și la depășirea alternativei în care se înscriu ultimele două tipuri de definire non-filosofică (enumerativă și genetică), exprimabilă în următorii termeni: cultura este sau *depozitara* produselor acțiunii omenești, sau *modelatoarea* condiției umane? Or, cultura este și *patrimoniu* (tezurizînd o tradiție prin care omul se depărtează de natură, de animalitate, formulînd în raporturile sale cu mediul și cu sine soluții inedite, independente de ereditatea biologică), și *factor formativ* („soluțiile culturale“ — cunoștințe, tehnici materiale, mituri, atitudini, obiceiuri, deprinderi, instituții, norme morale sau juridice, reprezentări artistice, viziuni filosofice, religii etc.— implicînd detașarea de experiența nemijlocită, afirmarea libertății de alegere, conturarea unor idealuri de viață). Omul creează, o dată cu lumea valorilor culturii, o „a doua natură“, artificială, și, prin aceasta, noi

¹ „Sub această denumire apare o idee extrem de simplă: *valorile* constituie pentru om atributele definitorii ale modului său specific de a exista, ca o ființă care creează și se creează prin *cultură*, depășindu-și condiția *naturală* prin *condiția umană*“. (L. Grünberg, *From Phenomenology to an Axiocentric Ontology of the Human Condition*, în *Analecta Husserliana*, vol. XXI, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht 1986, p. 249—273, de unde au fost preluate ideile de bază ale acestei lecții). Vezi *Ontologia umanului*, Edit. Academiei, 1989.

trebuințe și motivații supra-biologice, noi exigențe de acțiune (adevăr, bine, frumos, dreptate, libertate etc.), specific umane. Cultura se dovedește a fi, atunci când o interpretăm din perspectivă axiologică, atât produs al umanității, cât și creatoare de umanitate, deoarece „este evident — cum C. Noica subliniază — că singură lumea valorilor din sînul culturii poate spune ceva omului și poate calibra lumea“¹.

Interpretarea culturii din *perspectivă axiologică* nu conduce la înlocuirea reducționismului scientist (inerent abordărilor din unghiul de vedere al științelor speciale, care absolutizează una sau alta din dimensiunile culturii) cu un alt reducționism, valorist. Ea pledează doar pentru ceea ce I. Prigogine numește „o nouă alianță între știință și filosofie“, consonantă cu înțelegerea valorii drept concept fundamental al filosofiei culturii și cu spiritul anti-reducționist pe care îl implică chiar „metamorfoza spiritului științific“ în epoca contemporană. Nu este, deci, vorba despre „reducerea“ culturii la valoare, ci despre înțelegerea multiplelor determinații ale unei realități polimorfe și dinamice dintr-o perspectivă integratoare-axiologică. Aceasta include în sfera culturii, pe lângă totalitatea structurată a *valorilor* constituite, procesul *creației* lor (ca proces individual sau colectiv prin care se conferă valoare unor obiecte, transformîndu-le în bunuri culturale), premisele lor *cognitive*, expresiile lor *simbolice*, sistemul de *comunicare și difuzare* a valorilor culturale etc. Dar, tocmai pentru surprinderea conexiunii tuturor componentelor sau caracteristicilor culturii, ca și pentru interpretarea corectă a raportului „tradiție-inovație“ sau „național-universal“ în cultură, „trebuie înțeles ce înseamnă definirea culturii ca un complex de valori“².

Cultura, ca imperiu al valorilor, ca axiosferă, nu este numai o prelungire și o potențare umană a naturii ci, dincolo de o anumită limită, devine *supra-natură* (sau anti-natură), urmărind scopuri proprii.

Disprețul față de perspectiva axiologică în filosofia culturii nu rămîne nepedepsit. Rezultatul îl constituie, de regulă, reducționismul în diversele lui variante: biologică, utilitaristă, tehnocratică. Prima pune opțiunile valorice pe seama codului genetic, încercînd zadarnic să asculte glasul culturii prin mutismul naturii. A doua se angajează pe calea greșită a reproșurilor la adresa costului culturii umaniste, neglijînd faptul că incultura și alergia față de cultură costă societatea incomparabil mai mult. A treia se îndreaptă într-o „călătorie fără cale“, intervertind scopul cu mijloacele culturii. Prin toate aceste abordări reducționiste, cultura — nemaifiind înțeleasă în raport cu valorile către care aspiră — riscă să-și piardă sensul ei autentic, conferit de perspectiva axiologică inerentă filosofiei. Sensul — și totodată, rostul — culturii este, în ultimă instanță, de a crea și re-crea un univers autonom de valori prin care omul se înalță deasupra naturii (indiferentă la soarta creațiilor faustice ale spiritului), sporindu-și gradul de libertate și urcînd pe trepte superioare de umanitate.

Raportul dintre cultură și civilizație

În dezbaterile filosofice contemporane, generate de discrepanța între progresul tehnic și criza valorilor spirituale, este adusă în prim plan — așa cum au probat-o și fructuoasele confruntări prilejuite de ultimele congrese mondiale de filosofie

¹ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Editura Humanitas, București 1990, p. 255.

² Paul Ricoeur, *L'histoire et vérité*, Éditions du Seuil, 1955, p. 279

(Montréal — 1983, Brighton — 1988) — problema raportului dintre cultură și civilizație. Apare frecvent întrebarea dacă valorile morale, artistice, filosofice sau religioase, chiar cele științifice (în măsura în care implică o cunoaștere dezinteresată a adevărului) nu sînt marginalizate sau alterate în veacul nostru obsedat de presupusele avantaje ale unei civilizații consumatoriste hipertehnizate. Într-o manieră mai șocantă, problema filosofică în discuție apare formulată astfel: *există, oare, între cultură și civilizație un conflict ireconciliabil?*

Nu ne putem angaja într-o asemenea dispută filosofică fără cîteva prelabile precizări de ordin terminologic.

Făcînd abstracție atît de accepțiunea *etnografică* a conceptului de civilizație (care desemnează particularitățile unei colectivități umane determinate, în virtutea cărora vorbim despre civilizația aztecă, etruscă sau daco-getică), cît și de accepțiunea *istorică* (vizînd un stadiu evoluat atins în dezvoltarea umanității, deosebit de sălbăticie și barbarie prin apariția scrisului, a orașelor și creșterea complexității organizării vieții sociale), *filosofia culturii* conferă un alt sens conceptului de *civilizație*, desemnînd universul valorilor înscrise în orizontul satisfacerii trebuințelor materiale. Din acest ultim punct de vedere, în sfera civilizației sînt incluse componente prin excelență de natură utilitară: tehnică și tehnologie, locuințele, alimentația, îmbrăcămîntea, construcțiile publice și mijloacele de comunicație, activitățile economice și administrative, organizarea social-politică, militară și juridică, mediul artificial care asigură gradul de confort al vieții cotidiene.

Dincolo de unele conotații semantice distincte în diverse în limbi romanice și germanice, precum și de unele accepții speciale conferite de cutare sau cutare autor¹, conceptul de *cultură* este utilizat în dezbaterile filosofice la care ne referim punîndu-se între paranteze *sensul larg*, axiologic (cultura = totalitatea valorilor materiale și spirituale), pentru a se apela la un *sens îngust* al conceptului, spre a desemna numai acele valori care slujesc trebuințele de ordin spiritual (descoperirea necunoscutului, căutarea unui ideal de viață, revelarea de sine, căutarea și regăsirea în celălalt, setea de absolut, contemplarea frumosului, exercitarea liberă a creativității etc.). Din acest ultim punct de vedere, sferei culturii îi aparțin doar valori spirituale, obiectivate în datini și obiceiuri, credințe și practici religioase, opere științifice și filosofice, literatură și muzică, arhitectură, pictură, sculptură și arte decorative sau aplicate.

O asemenea conceptualizare, sugerată de scrierile lui Fr. Nietzsche și sprijinită pe distincția netă a *civilizației*, ca ansamblu al valorilor materiale, de *cultură*, ca ansamblu al valorilor spirituale a condus în cele din urmă, prin lucrările lui H. Schutz, H. Chamberlain, A. Weber, O. Spengler, Mac Ivor sau A. Toynbee, la teza opoziției ireconciliabile dintre cultură și civilizație. Această teză a fost

¹ Conceptului filosofic de „cultură”, cu sensul inițiat de Herder, îi corespunde în limba franceză termenul de „civilizație”. De aceea, o celebră carte a lui Jakob Burckhardt *Die Kultur der Renaissance* este tradusă în franceză *La civilisation de la Renaissance*, ceea ce a influențat și traducerea engleză: *The Civilisation of the Renaissance*. În schimb, limba spaniolă (*La cultura del Renacimiento*) sau română (*Cultura Renașterii*) rămîn fidele sensului original din limba germană. Dincolo de aceste distincții apar sensuri speciale la diferiți autori: cultura ca sistem de simboluri (E. Cassirer), ansamblu etnografic cu decalaje semnificative (Lévi-Strauss), „mașină” de produs dorințe (A. Moles), fenomen de comunicare (M. Mc. Luhan), configurație de modele culturale (R. Linton) etc.

sintetizată de filosoful german O. Spengler într-o carte de mare răsunet (*Declinul Occidentului*, 1918). El susținea că accentul pus pe valorile strict utilitare, tehnico-economice, are efecte maligne în plan spiritual (criza morală, neîncrederea în idealurile democratice și umaniste, marginalizarea filosofiei și artei etc.), astfel încât civilizația ar marca „amurgul culturilor“, faza lor de degenerare și declin. Sub influența lui Spengler și Toynbee, în ultimul deceniu este promovată de filosoful și sociologul american H. Osborn ideea unei fatale „rămîneri în urmă a culturii“ (*cultural lag*), într-un raport invers proporțional cu progresul civilizației. Ca o reacție la acest punct de vedere au apărut concepții filosofice care ridică un imn de slavă societăților guvernate de o raționalitate tehnologică și o mentalitate consumatoristă, utilitaristă, considerînd progresul culturii realizabil prin applatizarea orizontului spiritual.¹

În ambele concepții — fie că privilegiază cultura din perspectivă spiritualistă, fie că o depreciază din perspectivă tehnocratică — există un element esențial comun: civilizația este privită ca o entitate ce s-ar opune culturii, Ori, *pe de o parte*, delimitarea strictă a valorilor materiale de cele spirituale are semnificație doar în anumite contexte ideatice (cînd dorim să evidențiem că valorile materiale sînt valori-*mijloc* și numai valorile spirituale pot aspira îndreptățit la rangul de valori-*scop*), rezistînd oricărei tentative de absolutizare. Discutînd, spre exemplu, despre mijloacele moderne de comunicare (tiparul implicat în marile tiraje de presă și carte, radiodifuziunea, cinematografia, televiziunea, discurile, reproducerile de artă etc.) nu putem neglija că, dincolo de aspectul tehnic-material, ele presupun valori spirituale (fiînd o manifestare a inteligenței creatoare, o obiectivare a unor cunoștințe științifice) și influențează mesajul cultural, dînd posibilitatea extinderii comunicării la scară planetară, după cum valorile morale sau estetice au incidențe și asupra nivelului de civilizație. *Pe de altă parte*, distincția între civilizație (materială) și cultură (spirituală) nu implică un conflict decît în societăți bolnave: datorită flagelului subdezvoltării economice, efectelor maligne ale tehnocratismului, sau alergiei endemice a regimurilor totalitare față de valorile culturii spirituale. Dacă sîntem consecvenți cu înțelegerea filosofico-axiologică a *culturii*, în sens larg, ca ansamblu al valorilor materiale și spirituale structurate în cursul istoriei, conceptul de *civilizație* — așa cum este angajat în dialogul filosofic contemporan — nu vizează ceva exterior și opus culturii, ci se referă tot la cultură, dar la o *cultură parțială*, definită exclusiv prin valorile materiale, care au nemijlocit o finalitate practic-utilitară. De aceea, cum remarcă Tudor Vianu, „nu trebuie să dorim distrugerea civilizației pentru a obține cultura; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar cînd recunoaștem că într-un anumit mediu valorile civilizației propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ținte este suficientă și dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalități culturale ale omenirii“². Cu alte cuvinte, civilizația nu trebuie să fie desconsiderată pentru a salva cultura, ci se cere a fi dezvoltată și întregită. Avem nevoie de o *cultură integrală*, în care toate formele sale autonome să evolueze într-o conexiune firească.

¹ Pentru o mai amplă analiză critică a acestor concepții vezi Herbert Marcuse, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977, p. 209—214.

² Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 158.

Într-o asemenea aspirație nu este vorba despre nostalgia paradisului pierdut al culturii magdaliniene și al celei paleolitice în general, când unitatea genuină „cultură-civilizație“ era posibilă pentru omul primitiv datorită lipsei de autonomie a formelor culturii, înrădăcinării lor în mitic și magic. Diferențierea modernă a valorilor și autonomizarea valorilor spirituale constituie un progres greu de contestat. Depășirea disfuncționalităților apărute în societățile moderne tehnocratice (prin hipertrofierea valorilor tehnico-materiale și erijarea lor la rang de valori-scop) sau în cele totalitare (prin atrofierea unor valori spirituale esențiale în numele unei iraționale „rațiuni de stat“) și redobândirea unei firești unități între cultură și civilizație (în fond, a armoniei valorilor) presupun o situație *dincolo* de diferențierea modernă a valorilor, și nu *dincoace* de ea. „Diferențierea modernă a valorilor este o condiție esențială a progresului cultural pentru că, în adevăr, întruparea valorilor în bunuri culturale cere folosirea unei sume de mijloace tehnice foarte complicate. Producerea de bunuri culturale reclamă apoi o adaptare perfectă a mijloacelor la scopul urmărit.“¹

Cu această ultimă remarcă aducem în atenție cea mai importantă implicație a dezbaterii filosofice contemporane asupra raportului dintre cultură și civilizație: riscul conflictului apare atunci când se desconsideră diferențierea valorilor-scop (inerente culturii spirituale) de valorile-mijloc (caracteristice civilizației materiale), transformându-se aberant valorile utilitare, tehnico-economice sau politice, din *mijloace* eficiente pentru împlinirea umană în *scopuri în sine*.

„Se poate afirma cu toată siguranța — împreună cu G. Călinescu și împărtășindu-i ideile — că *civilizația* este strâns împletită cu *cultura*, pînă într-acolo că e greu a le separa. Singura distincție legitimă este aceea că în unele valori accentul cade asupra utilului universal, iar în altele asupra gratuitului specific.“² Mai mult decît atît: „inversînd o scară de valori preavenerată, îndrăznim — cu sprijinul lui D.D. Roșca — să afirmăm: ceea ce importă înainte de toate este gratuitul. Utilul, în toate formele lui (acțiune politică, economică, organizație — oricum s-ar numi ele), nu e într-adevăr util decît în măsura în care poate servi drept mijloc pentru crearea gratuitului.“ Cu o adîncă înțelegere a drumului parcurs de țările dezvoltate din punctul de vedere al gradului de civilizație și a realităților economico-sociale românești, D.D. Roșca preciza: „Ne dăm bine seama că utilul nu poate fi neglijat. Mai ales de noi, care avem și în această privință atît de făcut. Ceea ce cerem este o *schimbare de accent*. Adică să înțelegem că utilul, sub toate formele lui, este, cum ne arată analiza logică a însuși conceptului lui (*util pentru ceva*), mijloc, nu scop. Și, după credința noastră, el e mijloc pentru crearea unor valori de ordin spiritual... Prin ele singure omul este om.“ Iar în finalul eseului amintit, D.D. Roșca ne transmite un mesaj care își păstrează după o jumătate de secol deplină actualitate: dacă vrem să continuăm ce e fructuos în tradiție și „să întemeiem o cultură românească superioară, producătoare de valori universal omenești, se impune deci ca generațiile române care intră de-acum în viața conștientă a neamului, să lupte din toate puterile și cu tot talentul lor — oricare vor fi împrejurările exterioare de viață — pentru întronarea unei noi scări de valori în sufletul națiunii noastre. Scară de valori care, fără să elimine din întinderea ei utilul de toate genurile, ar proclama cu

¹ Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, ed. cit., p. 167

² G. Călinescu, *Civilizație și cultură*, Biblioteca Academiei, Arhiva G. Călinescu, III, ms. 44.

hotărîre și absolută sinceritate primatul spiritualului. *Ce atitudine vor lua noile generații în fața problemei ce o ridicăm aici?* Ar fi greu să facem pronosticuri sigure. Este neîndoielnic însă că substanța și calitatea culturii noastre de mîine, precum și locul pe care ea îl va ocupa în civilizația europeană, vor depinde de această atitudine.¹

Întrebarea înainte formulată este decisivă pentru toți cei care — atunci cînd își pun problema raportului dintre cultură și civilizație — bat la porțile filosofiei.

Addenda

Noțiunea de cultura trebuie definită și în raport cu sfera sa. Care sînt oare unitățile individuale cărora noțiunea de cultură le convine? Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să distingem între sfera valorilor și aceea a indivizilor concreți cu privire la care ea se poate aplica. În prima din aceste direcții, filosofia culturii distinge între o cultură parțială și una totală. Cînd o societate sau un individ cultivă numai un gen de valori, vorbim atunci de o cultură parțială. Spunem, de pildă, că cineva are o frumoasă cultură artistică, ceea ce înseamnă că el este un ins capabil de a resimți anumite opere ale artei ca niște bunuri estetice, că sufletul sau a dobîndit înclinația de a prețui, de a recunoaște frumosul artistic pe unde se găsește și de a-l simți ca atare. Spunem că cineva are o cultură economică sau științifică atunci cînd productivitatea sa lăuntrică s-a dezvoltat numai în legătura cu una din aceste valori. Ceea ce se numește cultură profesională este, în termenii proprii ai filosofiei culturii, o cultură parțială. Sensul însă, scopul pe care o filosofie a culturii îl poate recomanda, nu este o cultură parțială, ci este cultura totală, capacitatea de a trăi lumea, aceasta sub toate aspectele ei, a o prețui în sensul tuturor valorilor pe care ea în mod virtual le închide. Această temă poate că nu va fi cu deplinătate atinsă nicicînd, dar totuși ea trebuie să ne plutească înainte ca un ideal care trebuie să conducă silința noastră culturală.

Să adăugăm că este absolut necesar să evităm confuzia care se face uneori între cultura totală a sufletului — ideal înalt și ultim al efortului cultural — și ceea ce se numește cultura generală. Prin acest din urmă termen se înțelege mai degrabă o mobilare a minții cu cunoștințe de tot felul, împrumutate tuturor domeniilor spiritului omenesc. Un om cu cultură generală ar fi, prin urmare, cineva care cunoaște în linii largi istoria omenirii, care are o oarecare idee despre marile opere universale ale literaturii, care nu nesocotește cu totul problemele biologiei și ale filosofiei naturii, care, în sfîrșit, știe ceva despre principiile politicii. Cultura generală este o instrucție mai mult sau mai puțin completă în legătura cu aspirațiile noastre către valorile intelectuale și care poate să nu țină deloc seamă de celelalte ținte ale vieții omenesti, cum este adîncirea morală, sau aceea estetică și religioasă a sufletului. Cultura generală, bun indispensabil al omului, nu este deloc întreaga cultură.

Dar sfera noțiunii de cultură se poate preciza nu numai în legătură cu valorile la care această noțiune se referă, la suma sau la parțialitatea lor, dar și la numărul indivizilor cărora ea se poate aplica, și din acest punct de vedere avem iarăși o dualitate remarcabilă: pe de o parte cultura individuală, iar pe de alta cultura socială, nume sub care trebuie să înțelegem cultura grupărilor sociale, începînd de la cele mai mici pînă la suma tuturor: umanitatea.

Acest punct de vedere poate fi conjugat cu cel dinainte, pentru a obține, pe de o parte, o cultură a individului, parțială sau totală, și o cultură a societății, parțială sau totală. Iată un exemplu interesant despre ceea ce se poate numi, de pildă, cultura parțială a societății. Ați auzit desigur că în filosofia culturii se face o distincție radicală între cultura propriu-zisă și civilizație, precizîndu-se că în timp ce cultura ar fi o educare profundă a omului, civilizația n-ar fi decît o perfecționare a mijloacelor și condițiilor exterioare ale vieții lui. Din punctul de vedere al distincțiilor pe care le-am cîștigat chiar pînă acum, înțelegem, însă că civilizația nu este, de fapt, decît o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială parțială, din punctul de vedere al unei singure valori, și anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. O țară în care admirăm civilizația este una care a produs numeroase bunuri tehnice și economice: niște ființe pe care le prețuim pentru civilizația lor sînt unele care știu să

¹ D.D. Roșca, *Mitul uitului*, în *Puncte de sprijin*, Editura „Țara”, Sibiu, 1943, p. 36—37. 39.

folosească viața într-o cit mai bună intenție tehnică și economică. Se spune că aceasta ar fi virtutea materială a popoarelor occidentale. Și, într-adevăr, cine a călătorit sau a trăit mai multă vreme în Occident a admirat confortul pe care apuseanul știe să și-l amenajeze, condițiile superioare de igienă și de bună existență comodă care organizează toată viața în interiorul său domestic și chiar în spațiul mai larg al orașului și al țării în care trăiește. Civilizația ar fi deci o cultură afectată exclusiv țințelor tehnico-economice, și mărturisesc că nu înțeleg destul de bine atitudinea polemică față de civilizație pe care o afișează unii dintre gânditorii care disting între cultură și civilizație. Civilizația nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizației pentru a obține cultura; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar cind recunoaștem că într-un anumit mediu valorile civilizatorii propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor țințe este suficientă și dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalități culturale ale omenirii. Nu dușmănia în contra civilizației trebuie să fie rezultatul pe care teoria filosofică a culturii o îndreptățeste, ci dorința de a completa efortul omensc cultural în cit mai multe direcții, admînd însă că și valoarea pe care civilizația și-o propune este o valoare demnă a fi urmărită și realizată, după cum sint toate valorile care conduc silințele creatoare ale omenirii. (Tudor Vianu, *Filosofia culturii*.)

Pentru moment este suficient să definim cultura ca modul de viață al unei societăți. Acest mod de viață include nenumărate aspecte parțiale legate de comportament, dar toate au anumiți factori comuni. Ei constituie răspunsul normal și anticipat al oricărui membru al societății la o situație dată. Astfel, în ciuda numărului infinit de variații minore care pot fi constatate în răspunsurile diferiților indivizi, sau chiar în cele ale aceluiași individ în momente diferite, se poate observa că majoritatea persoanelor dintr-o societate reacționează aproximativ la fel la o situație dată. În societatea noastră, aproape toată lumea mănîcă de trei ori pe zi, luînd una dintre mese în jurul amiezii. Indivizii care nu practică acest obicei sint considerați ca bizari. Un asemenea consens în comportament și în opinie constituie un model cultural. Cultura, ca ansamblu, este un agregat mai mult sau mai puțin organizat de asemenea modele.

Cultura, ca ansamblu, oferă membrilor oricărei societăți un ghid indispensabil în toate împrejurările vieții. Fără această cultură, atît oamenilor cit și societății însăși le-ar fi imposibil să-și îndeplinească funcția în mod eficace. Faptul că majoritatea membrilor unei societăți are obiceiul să reacționeze într-un anumit mod la o anumită situație, permite oricui să prevadă comportamentul lor, dacă nu cu o certitudine absolută, cel puțin cu o probabilitate foarte mare. Această posibilitate de previziune este o condiție prealabilă a oricărei vieți sociale organizate. Dacă individul este pe punctul de a face ceva pentru altul, el trebuie să aibă siguranța că va fi răsplătit. Această siguranță i-o dau existența modelelor culturale, cu substratul lor de aprobare socială, și posibilitatea care rezultă de aici de a exercita o presiune socială asupra celor ce nu aderă la ele. De altfel, în urma unei îndelungate experiențe și, într-o mare măsură, prin folosirea metodei încercărilor și erorilor, modelele culturale ale unei societăți ajung, în general, să se adapteze reciproc. Individul poate să obțină rezultate bune dacă aderă la ele, iar dacă n-o face — rezultate mediocre sau chiar negative. Vechiul dicton „La Roma să faci ca romanii” se bazează pe o observație pertinentă: la Roma, sau în altă parte, totul este organizat în funcție de modelele culturale locale, și nu există loc pentru cine se deosebește. Imaginați-vă dificultățile unui englez în căutarea ceaiului său cotidian de la ora 5, într-un orașel din vestul mijlociu al S.U.A.!

Prezența modelelor culturale este tot atît de necesară pentru funcționarea oricărei societăți, ca și pentru supraviețuirea ei: Structura unei societăți, adică sistemul ei de organizare, este ea însăși o problemă de cultură. Fără îndoială că, pentru a o descrie, se poate recurge la analogii spațiale și se poate întocmi planul sistemului în termeni de poziții (positions), dar aceste poziții pot fi definite în mod adecvat numai în funcție de comportamentele pe care le așteptăm de la cei care le ocupă. Unele caracteristici de vîrstă, de sex, sau de înrudire biologică pot fi condiții prelabile, care îl determină pe individ să ocupe anumite poziții, dar atribuirea însăși a acestor poziții ține de cultură. Astfel, existența unei înrudiri biologice între tată și fiu nu poate explica poziția exactă pe care o ocupă fiecare dintre ei în sistemul nostru social. Este necesar să se descrie felul — modelat cultural (culturally patterned) —, în care se comportă una față de alta persoanele ce ocupă aceste poziții. Dacă avem în vedere poziții cum sint cele de patron și angajat pare imposibil să le definim altfel, decît prin ceea ce face fiecare în raport cu celălalt (sau, poate, prin ceea ce face fiecare celuilalt). O poziție într-un sistem social, în măsura în care este independentă de individul sau indivizii care o ocupă într-un moment dat, este în realitate o configurație de modele culturale. Tot astfel, sistemul social, luat în întregul lui, este o configurație și mai largă de modele culturale. Această configurație furnizează individului tehnic de

viață în grup și de interacțiune socială, aproape în același mod în care alte configurații de modele, de asemenea, inerente culturii totale, îi furnizează tehnici de exploatare a mediului natural sau de apărare împotriva primejdiilor supranaturale. Societățile se perpetuează învățându-i pe indivizii din fiecare generație modelele culturale proprii pozițiilor pe care se presupune că le vor ocupa. Fără cultură n-ar putea să existe nici sisteme sociale de tip uman, nici posibilitatea noilor membri de a se adapta la ele. (Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*.)

...Începem prin a recunoaște că valoarea este o relație, nu este o esență, deci, că ea constă în raportul dintre doi termeni (cel puțin), nu este o unitate, un singur termen, ceva izolat, deasupra noastră, cum susține teza absolutistă, neocriticistă și fenomenologică. Mai mult. Dăm dreptate tezei relativiste că unul din termenii relației (care e valoarea) este cu necesitate „omul”, e subiectul, însă se adaugă corectivul important că subiectul nu e în toate valorile individul, subiectul personal, ci este un subiect constant, un fel de a fi permanent al omului. Nu există *cultură*, oricât de primitivă, fără conștiința binelui, a frumosului și a adevărului, fără anumite constante și invariante. (Mircea Florian, *Curs de filosofie generală*.)

Admițând că sufletul popular românesc posedă un spațiu-materice deplin cristalizat, va trebui să presupunem că românul trăiește, inconștient, pe „plai” sau mai precis în spațiul mioritic; chiar și atunci când, de fapt, și pe planul sensibilității conștiente, trăiește de sute de ani pe bărgane. Șesurile românești sînt pline de nostalgia plaiului. Și de vreme ce omul de la șes nu poate avea în preajmă acest plai, sufletul își creează pe altă cale atmosfera acestuia: cîntecul îi ține loc de plai.

Solidaritatea sufletului românesc cu spațiul mioritic are un fel mulcom, inconștient, de foc îngropat, nu de efervescentă sentimentală sau de fascinație conștientă. Se probează încă o dată că aici ne mișcăm prin zonele „celuilalt tărîm” al sufletului, sau într-un domeniu de investigație al adîncimilor. Aderențele acestea spațiale aparțin etajelor subterane ale existenței noastre psiho-spirituale, dar ele ies la iveală în cîntec și în vis. Ploile pînzișe și singurătatea stelară a plaiului fac pe ciobanul nostru, nu o dată, să-și blesteme zilele, pe care le trăiește în tovarășia înălțimilor. Sentimentele ciobanului, descărcate în floarea unci înjurături, iau adesea un caracter de adversitate față de plai, totuși, inconștient, ciobanul rămîne solidar, organic solidar cu acest plai, în care el nu va schița niciodată un gest de evadare. „Spațiul mioritic” face parte integrantă din ființa lui. El e solidar cu acest spațiu, cum e cu sine însuși, cu singele său și cu morții săi. Cînd cîntă, se împlinșă să iasă la lumină aceasta solidaritate, ca în acel suprem cîntec, care s-a moștenit din veac în veac, și în care Moartea pe plai e asimilată în tragica-i frumusețe cu extazul nunții:

Soarele și luna
Mi-au ținut cununa.
Brazi și pâlinași
I-am avut nuntași,
Preoți, munții mari,
Păsări lăutari,
Păsărele mii,
Și stele făclii!

Sentimentul destinului, propriu sufletului românesc, s-a întrepătruns cu plasticizări și adînciri reciproce de perspectivă, cu orizontul mioritic. În acest aliaj cu sentimentul destinului, spațiul mioritic a pătruns ca o aromă toată înțelepciunea de viață a poporului. Îndrumînd cercetările pe această cale, vom întîlni multe din atitudinile hotărît caracteristice ale sufletului popular. Să nu pierdem însă nici un moment din vedere că ne găsim pe un teren al nuanțelor, al atmosferei, al inefabilului și împonderabilului. Sigur e că sufletul acesta, călător sub zodii dulci-amare, nu se lasă copleșit nici de un fatalism feroce, dar nici nu se afirmă cu feroce încredere față de puterile naturii sau ale sorții, în care ei nu vede vrăjmași definitivi. De un fatalism spus sub surdină de-o parte, de-o încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul acesta este ceea ce trebuie să fie un suflet, care-și simte drumul suind și coborînd, și iarăși suind și coborînd, ca sub îndemnul și-n ritmul unei eterne și cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers.

Ideea formulată de noi schițează numai cîteva sugestii. Rămîne să se vadă în ce măsură realizările concrete ale sufletului românesc, creații și forme, se resimt de structura indefinit ondulată a spațiului său. Efectul trebuie să se remarce în diverse aspecte. Să atragem atenția bunăoară asupra unui aspect

al modului de așezare a caselor. Cel ce a colindat o dată pe plaiuri a remarcat desigur, cum pe cutare vîrf stă tîpîlată o așezare ciobănească, dominînd de acolo de sus pînă la vale, și cum trebuie să rotești binîșor privirea pentru a desluși chiar pe celălalt piept de plai o altă așezare asemenea; ceva din ritmul deal-vale a intrat în această rînduială de așezări. Coborînd pe șesuri, vom băga de seamă, că această ordine și acest ritm, de la vale, se păstrează întrucîtva și în așezările sătești de la șes, cu toate că aci ordinea în chestiune ar părea deplasată și fără sens. Casele în satele românești de la șes nu se alătură în front înlănțuit, dirz și compact ca verigele unei unități colective (a se vedea satele săsești), ci se distanțează, fie prin simple goluri, fie prin intervalul verde al ogrăzilor și al grădinilor, puse ca niște silabe neaccentuate între case. Această distanță, ce se mai păstrează, e parcă ultima rămășiță și amintire a văii, care desparte dealurile cu așezări ciobănești. Se marchează astfel și pe șes intermitența văilor, ca parte integrantă a spațiului indefinit ondulat. E aci un fenomen de transpunere, vrednic de a fi reținut, și izvorît dintr-o anumită constituție sufletească.

Nu s-a creat pînă astăzi un stil arhitectonic monumental românesc, dar aceasta nu e neapărat necesar spre a putea vorbi despre duhul arhitecturii, care se revelează pe deplin și într-o simplă casă țărănească, sau într-o bisericuță îngropată sub iarbă și urzici. Cît privește formele și construcția arhitecturală a caselor țărănești ni se pare a putea semnala cel puțin un efect negativ, dar învederat, al specificului nostru orizont spațial. Efectul se vedește mai ales făcînd o comparație cu arhitecturile, care implică alte orizonturi. Se știe bunăoară cum casa cedează în formele ei arhitectonice tendinței de expansiune în plan. Casa rusească face, față de cea românească, risipă de spațiu. Orizontul plan o invită să se întindă. Bisericile rusești, de diverse tipuri, au o singură dimensiune sigură: orizontala; verticala lor are nesiguranța unui derivat: ea se clădește pe rînd, prin abside, bolți și cupole, treptat tot mai înalte. Tot așa se știe cum arhitectura apuseană, și mai ales nordică, manifestă — nu se știe la ce chemare a cerului — o evidentă tendință de expansiune în înalt. Intervin în amîndouă cazurile, cu pecetea lor, orizonturile spațiale specifice oamenilor și locuitorilor. De vreme ce orizontul spațial, indefinit ondulat, al nostru, zădărnicește din capul locului o expansiune, fie în plan, fie în înalt, vom surprinde geniul nostru arhitectonic pe o poziție intermediară, care păstrează în drept echilibru cele două tendințe opuse. (Lucian Blaga, *Trilogia culturii*.)

Cu alte cuvinte, viața sufletească este, pînă la un anumit punct, continuare și potențare a organicului. De la o anumită limită începînd și într-o măsură preponderentă, ea este însă și o formă de existență autonomă, urmărind scopuri proprii. Scopuri a căror natură biologică cu greu ar putea fi dovedită. În orice caz, pînă azi, caracterul neautonom al lor n-a fost demonstrat încă în chip indiscutabil și cu argumente reale, nu verbale. Scopurile acestea nebiologice le întîlnim mai ales la conștiințele care au atins un grad de evoluție mai mare și au creat elemente de civilizație și cultură superioară.

...Am deforma faptele dacă n-am recunoaște că forțele economice au creat, uneori și pe alocuri, condiții exterioare mai puțin dure pentru slujitorii valorilor spirituale. Dar acest fenomen — sporadic, repet — s-a produs în marginea și oarecum împotriva legilor care prezidează la evoluția vieții economice în capitalism. Starea deplorabilă în care continuă să trăiască și azi, mai ales azi, sute de milioane de ființe omenești (creatoare posibile de valori spirituale), cu toată aglomerarea și superflul de bunuri materiale concentrate în miinile cîtorva persoane și colectivități privilegiate, este un argument enofm de elocvent în favoarea judecăților enunțate mai sus asupra caracterului amoral și aspiritual al economicului în societatea tehnocratică.

Devenind de cîteva decenii încoace o periculoasă, și poate pentru destinele viitoare ale culturii europene, fatală abstracție, *homo oeconomicus* tinde cu puteri implacabile să-și aservească complet spiritul. Făcînd din cultul satisfacției materiale, al dorinței de plăcere fizică, din venerația utilului pseudo biologic valoare supremă, *homo oeconomicus* a răsturnat scara de valori religioase-spirituale, grație căreia civilizația europeană a putut lua ființă și a putut dura. Pornind de la gîndul, lămurit sau obscur, că sensul vieții trebuie căutat în argumentarea nesfîrșită a confortului material și în multiplicarea crescîndă a trebuințelor economice, *homo oeconomicus* a făcut din mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop. Importanța acestora a început să fie, în civilizația industrială dirijată azi de utilul imediat, neglijată, adesea chiar negată. Valoarea spirituală supremă, personalitatea, tinde să fie măsurată cu gradul în care este în stare să servească exigențele iraționale și cultul exagerat de confort material al economicului capitalist.

O civilizație care face din progresul material scop al existenței, tinde cu necesitate să facă din omul-automat ideal suprem de realizat. Omul-automat intrupează ideea de ultimă perfecțiune, și de cea mai mare utilitate: acolo unde randamentul negociabil pe piață este totul; unde răgazul și viața interioară neaservită utilului direct sînt egaie cu nimic; unde, altfel spus, suferul și idealurile lui oarecum gratuite nu mai reprezintă valori pozitive, ci sînt privite drept incurcă-lume nedorite și deplorabile strică-socoteală.

Este clar că, o mașină oarecare lucrează, în principiu, cu coeficient economic mai mare decât o ființă vie. Randamentul celei dintii este calculabil cu precizie și nu suferă neprevizibile schimbări ulterioare, cum se întâmplă atît de des cînd e vorba de ființe vii, și în special, de om. Este evident deci că judecînd valorile omenești exclusiv din punctul de vedere al randamentului negociabil, valoarea superioară o reprezintă omul care se apropie mai mult de mașină.

Idealul omului-mașină mișcă cu preponderență resorturile intime ale civilizației capitaliste mecanizante. Ca atare, grație Cerului! el n-a fost realizat încă pe deplin nici în cele mai strașnic organizate uzine americane. (Nici chiar în abatoarele de la Chicago.) Dar el poate fi descoperit cu ușurință în mintea multor spirite contemporane, și mai ales, în gîndul marilor proprietari și conducători de întreprinderi industriale moderne.

Cînd progresul material se îndeplinește independent de cel interior, produce fatal idealuri care îndreaptă cultura unei societăți întregi pe căi străine și chiar dușmane spiritului. Forțele concentrate în jurul unui ideal de pur randament material produc minuni în acest domeniu. Bogăția pămîntului crește enorm, e adevărat. Dar este concentrată în mîini puține pentru puțini, și sufletul moare. Al celui aservit, ca și al celui ce-l aservește.

Omul modern a creat lucruri materiale pe care înaintașii lui nici n-ar fi îndrăznit să le vizeze. Dar omul modern tinde să renunțe — de fapt, dacă, deocamdată, nu și-n principiu — la libertatea sa interioară. Renunțare ce atrage după sine și pierderea libertății exterioare. Pe cea dintii și-o aservește unor abstracții devenite mituri diriguitoare ale întregii lui existențe, pe cea din urmă o face sclava obiectelor situate în afară și numite mijloace de trai.

Astfel, progresul material — devenit din mijloc scop absolut și valoare cvasireligioasă — tinde să restaureze sclavia: materială și morală. (D.D. Roșca, *Existența tragică*.)

6. ABSOLUTUL

De la latinescul *absolvo*- a dezlega, a lăsa liber, absolutul (*absolutus*, corespondentul lingvistic al *apeiron*-ului grecesc) semnifică, în ordine ontologică, ceea ce este indeterminat și necondiționat, fără început și fără sfîrșit, nelimitatul deopotrivă spațial și temporal, pe scurt, principiul însuși, deci acei ceva datorită căruia lucrurile sînt, iau naștere și pot fi cunoscute.¹

În alte cuvinte, este temeiul, gîndit în sine, al relativelor (de la *relatus*, faptul de a raporta), acestea existente și deci inteligibile numai prin ceea ce le dă sens ontologic.

„Această lume, zicea încă Heraclit din Efes, a fost, este și-va fi un foc etern care după măsuri se aprinde și după măsuri se stinge“ (fr. 1). În dependență (deci legate) de ceea ce poate fi gîndit doar în identitate cu sine, mereu același, nenăscut și nepieritor, lucrurile lumii sînt ce sînt și cele ce sînt doar prin *raportare* unele la altele, pe orizontală și toate la *temei*, pe verticală. Căci, întemeiate ele sînt apariții în forma individualului (individuatului) și multiplului ale acelui ceva care în sine, paradoxal, este inteligibil doar dacă este presupus ori admis ca un necunoscut (chiar dacă, nu de-cunoscut).

Elementar, a cunoaște și a numi înseamnă a cuprinde sau „a încercui“, pentru a zice astfel după Lucian Blaga. Definind, „urmărim“ un „contur“, de-limită, spunem ce este și ce nu este ceva, săvîrșim decupări și raportări. Cum însă, ceea ce este admis ca unul în identitate cu sine, limitat și indeterminat poate fi definit?

¹ Aristotel, *Metafizica*, V, 1, 1013 a.

Și ce siguranță avem că definirea absolutului, în absența cunoașterii lui, a luării de cunoștință, este posibilă (sau fie și posibilă) ca adevăr? Pentru a ne îndreptăți în această încredințare și pentru a ne întări în nevoia noastră de absolut a trebuit filosofia.

„Absolutul trebuie construit pentru conștiință, iată sarcina filosofiei: dar producerea precum și produsele reflexiei fiind numai limitări, acest lucru este o contradicție. Absolutul trebuie să fie reflectat, pus. Dar prin aceasta absolutul n-a fost pus, ci suprimat, deoarece, întrucât a fost afirmat, el a fost limitat. Mijlocirea acestei contradicții este reflexia filosofică“.¹

Termenul, așadar, presupune, originar, o contradicție și se construiește contradictoriu, semnificând (definind) ceea ce, în sine, este de necuprins de îndată ce are condiția ilimitării.

Analogic, să luăm în seamă ideea de infinit construită fără a avea cunoașterea semnificatului sau fără a ne sprijini pe aceasta, așa cum procedăm când conceptualizăm finitele.

Evident, pornim de la acestea, într-un fel înaintăm inductiv, ceea ce înseamnă că, logic, ideea de infinit nu este ilicită. Totuși, o dificultate rămâne: definindu-l, nu luăm infinitului tocmai dimensiunea esențială, tautologic, aceea a ne-limitării?

Intervine aici o „viclenie“ a minții noastre sau, mai curînd, a limbajului, așa zicînd prin parafrază la Hegel. Anume, numirea și descrierea (definirea) negativă (apofatică). Spunem în-finit, spunem absolut, ca dez-legat sau ne-legat de ceva și-l „definim“ ca indeterminat, ilimitat, nenăscut, nepieritor, necondiționat. Din acest punct de vedere, în filosofie (ca metafizică, întrucît se aplică absolutului) se procedează similar ca în reconstrucția de tip mitic sau ca în aceea teologică.

Pentru o posibilă (ori verosimilă) ieșire din starea de contradicție în care mintea noastră se pune în „definirea“ absolutului se impune o distincție, poate, cea mai operantă. Este vorba de deosebirea dintre *simbolic* și *metafizic*, cu începutul încă în gîndirea mitică.

Dacă mitul „povestește o istorie sacră“, relatînd „un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al începuturilor“, el „dezvăluie sacralitatea“ (cu) prinziînd „dramaticile izbucniri în lume ale sacrului“.² Povestind o istorie ca dezvăluire, mitul o „învăluie“ într-o „narațiune“, ceea ce înseamnă că o „trage“ în simbol, acesta ca modalitate (dacă nu, chiar, ca *modalitatea*) de a numi fără de numele și de a „cuprinde“ de-necuprinsul.

Semn de recunoaștere, inițial ca o jumătate pentru cealaltă, *symbolon*, mitic și filosofic, stă nominal, ca parte a noastră, pentru ceea ce este dincolo de noi, în sine ne-cunoscut, fiind în condiția absolutului. În consecință, simbolicul este proiecția noastră, ca înconjurare a ceea ce nu are a fi în-cercuit cogniționist. Este șansa noastră, întrucît, poate, mai înainte de orice, sintem limbaj.

Simbolic, așa-numitele ontologii arhaice (mitice), tot asemenea aveau să fie și cele filosofice ca urmare a incapacității convertită (paradoxal) în capacitate a minții omenești de a numi ceea ce nu rezultă cognitiv, adică, după Hegel, de a

¹ G.W.F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte și sistemul filosofic al lui Schelling*, în *Studii filosofice*, Editura Academiei, 1967, p. 141.

² Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, 1978, p. 6.

conceptualiza ne-cunoscutul, *agnostos*-ul aristotelic, atât de derutant, dar, în și mai mare măsură, propensiv în ordinea certitudinilor, pe cât de convenționale, pe atât de omenești.

Este un fapt, de la sine evident, că filosofia, deși în jocul ei secund, o metafizică, în rostul său definitoriu, ea se împlinește numai mijlocit, de îndată ce recurge la simbolică. În limitele antichității ca și în acelea ale evului mediu, cel puțin, faptul este de tot evident. Hermeneutica lui, de aceea, nu are a fi ca o justificare existențială ci doar în ordinea relevării datelor elementare organizate în ceea ce s-ar putea numi o *ontologie simbolică*.

Nu este nevoie sau nu este locul nici de a face demonstrația că distincția metafizică-fizică (prim și secund ori formal-material) este conaturală (s-ar putea spune, și coextensivă și coeternă) filosofiei, structurând-o încă din timpul ei auroreal. Dar tot dintru început și din această stare, vine și marele paradox ca expresie a logicii aporetice (problematice) proprie instituirii de tip filosofic. Anume, deși posibilă apofatic, în deosebire de ontologia secundă (simbolică), aceasta catafatică (afirmativă) metafizica dă identitate filosofiei, iar nu cealaltă, doar auxiliară, fiind mijloc sau cale. Și încă, în timp ce metafizica se desăvârșește parcă holist, ontologia simbolică, accentuat istoricistă, ca evenimentul, se petrece odată ce-și transferă semnificațiile. Cu acestea luate, precarizată, se reînnoiește mereu, dar în alte proiecții sau „experimente“. „Simbolică“ thalesiană centrată în elementul *apă* nu trece, ca atare, în acea anaximandriană, nici aceasta în reconstrucția lui Anaximenes. Tot asemenea cele care urmează, fie ele antice, medievale sau moderne, mereu altfel în expresie, însă organizată în aceeași logică a întruchipării simbolice.

Divergente prin chiar modul lor de a fi, ele nu comunică direct, deci nu trec fără mijlocire una în alta. Dacă n-ar sta pentru altceva, pentru același altceva, ele ar fi ca fapte istorice perfect monadice, instituite parcă deliberat în sine. Totuși, cam ca Aheronul care își ascunde apele sub pământ pentru a reapare în alt loc, ele se destăinuie numai după ce se „pierd“, adică după ce se desimbolizează, ca să se adune, „purificate“, în alt câmp, cel metafizic. Aceasta întrucât, proiecții ale minții noastre, ele doar aproximează absolutul, procedînd dominant analogic. Prin simbolică, acel ceva — în sine — necunoscut. este gândit *als ob*, ca și cum, de unde, în urmare firească, deja apofatica.

„Și ce este acest Dumnezeu? Am întrebat pământul și mi-a răspuns: „nu sînt eu“ și cele ce sînt pe pământ mi-au răspuns același lucru. Am întrebat marea și străfundurile și tîrîtoarele sufletelor vii și mi-au răspuns: „Nu sîntem Dumnezeul tău, caută deasupra noastră“. Am întrebat adierile care suflă și a zis aerul cu locuitorii săi: „Se înșeală Anaximenes, eu nu sînt Dumnezeu“. Am întrebat cerul, soarele, luna și stelele și îmi răspund: „Nici noi nu sîntem Dumnezeul pe care-l cauți“. Și am zis tuturor acestora care înconjoară ușile trupului meu: spuneți-mi ceva despre El. Și au exclamat cu voce mare: „El ne-a făcut pe noi“. Întrebarea mea era cercetarea mea și răspunsul lor era frumusețea lor.“¹

Prin parafrază: ce este acest Absolut? Pentru a-și răspunde, mintea noastră în exercițiul ei suprem, acela ontologic, nu avea a proceda altfel decît simbolizînd și desimbolizînd, pe măsură ce înainta, pe verticală, așa zicînd după Aristotel, de la

¹ Augustin, *Confesiuni*, X, 6, 9.

anterior și mai bine cunoscut față de noi către anterior și mai bine cunoscut în ordinea naturii. Desimbolizarea, însă este numai relativă, în raport cu nivelul depășit, pentru că altfel este o nouă simbolizare. Operațiunea deopotrivă pozitivă și negativă, negativă și pozitivă îndreaptă progresiv, spre ceea ce poate fi determinat numai apofatic: „în acest întuneric supra-luminos dorim ca să ajungem și să vedem și să cunoaștem, prin nevedere și necunoaștere, ceea ce e mai presus de vedere și cunoaștere, ceea ce-i nevederea și necunoașterea în sine, căci aceasta înseamnă a vedea și a cunoaște cu adevărat și să-l slăvim pe Cel supranatural prin negarea tuturor celor existente, cum fac sculptorii care îndepărtează tot ce împiedică vederea clară a ceea ce este ascuns.“¹

În funcția sa simbolică, ontologia instituie ca printr-o pătrundere sau înălțare, cu fiecare ipostază (ori ipoteză) aproximînd cu un alt (cu un mai mare) grad de probabilitate. De aici și mai accentuata sa istoricitate.

Prin rezultare cogniționistă, ca în celebra alegorie parmenidiană, ea este calea minții către „adevărul bine rotunjit“, ca de-finire negativă a ființei în sine: nenăscută, nepieritoare, necondiționată, indeterminată și prin toate acestea *strînsă* între limitele sale. O aparentă contradicție; în realitate o perfectă punere în termen negativ, căci numită în fiecare atribut prin contrariul a ceea ce, simbolic, se deslușește, ființa ca absolut este gîndită (conceptualizată, definită) cu totalitatea determinațiilor corespunzătoare. În acest sens este strînsă (ori cuprinsă) între limitele sale.

Intervine aici cea mare „viclenie“ a rațiunii care îi este suprema șansă în ordinea metafizică, anume „determinarea“ indeterminatului prin indeterminate (seria atributelor infinit nemijlocite). Pusă în fiecare dintre acestea ca întreg, deci gîndită ca întreg nenăscută și nepieritoare, fără început și fără sfîrșit etc., ființa în sine este instituită ca subiect logic și propozițional. Fără a o ști ca atare în fiecare atribut în parte (fiind tot una cu fiecare în parte) ea este definită (prinsă cum este în discursivitatea minții) numai prin enumerarea atributelor. Spunînd că este nenăscută și nepieritoare, „și“ constituie acel ceva care dă seamă de faptul distincției pentru unire. În sine, ființa nu este (sau, mai degrabă n-o putem gîndi) ca nenăscută și nepieritoare și fără început și fără sfîrșit. Conjuncția este functorul de clivaj care permite astfel descrierea speculativă, în virtutea modului nostru, ontologic, limbaj și gîndire.

Cogniționist sau nemijlocit în acest mod, ființa în sine este indefinibilă; de aceea metafizica presupune simbolică. Istoria, care este convertită în argument, întărește prezumția, de îndată ce, cu fiecare moment de regim secund, orizontul de cuprindere și coerența aceleia sporesc.

Astfel, dacă *apa*, simbolic poartă cu sine (sau numește dincolo de sine) termenul central și prima propoziție a metafizicii (*ființa și ființa este*), *apeiron*-ul anaximandrian ca foc, aer, apă și pămînt adaugă indeterminarea, *aerul* faptul de a fi în condiția unului (unicității), în timp ce *focul* heraclitic face posibilă cea dintîi de-finire într-o sintaxă prevăzută mai cu toate elementele de bază. Înlocuind în frg. 30 „lumea“ prin *existență* și „focul“ prin ființă obținem: Existența a fost, este și va fi ființa ca ființă (deci mereu identică sieși, una, nenăscută și nepieritoare, ilimitată și nedeterminată) care după măsuri în-temeiază și după măsuri cheamă la

¹ Ps. Dionisie Areopagitul, Teologia mistică.

sine. Frg. cu nr. 8, parmenidian la rîndul său, printr-o eliberare de simbolic, ne plasează neezitant în metafizicul pur: „nenăscută,... și nepieritoare, întreaga, neclintită și fără capăt“, ființa „nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una și neîntreruptă...“ „Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: nici unde nu se află nu mai mult sau nu mai puțin în stare să-i împiedice continuitate, ci toată e plină de ființă. În felul acesta, e în întregime continuă: în lăuntru-i ființa se mărginește cu ființa“. „Nemișcată în hotarele unor cumplite legături, stă fără început și fără sfîrșit... Aceeași în aceeași stare zăbovind, zace în sine, și astfel neclintită, rămîne locului. Amarnica Nevoie o ține în strînsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părțile pentru că nu-i îngăduit ca ființa să fie neisprăvita: astfel se face că nu-i lipsește nimic: căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul“.

Fiecărei dezvăluiri (printr-o de-simbolizare radicală) și, parcă, desăvîrșiri, îi urmează însă mai tulburătoare întrebări, statornicirile transfigurîndu-se aporetic. Așa, poate, se explică reîntruchipările simbolice, mereu mai minuțios construite și, în profunzime, mai apropiate de metafizic.

Bunăoară, după culminația heraclitică și parmenidiană, întreaga filosofie greacă începe să se concentreze în marea aporie a unului și multiplului, pusă în toată clasicitatea ei programatică de către Platon în dialogul *Parmenides* și mereu reluată, „experimentată“ mereu altfel, în alte contexte, de la Aristotel la Plotin și la Proclus (412—485). Ultimii sînt și cei care o trec, parcă testamentar, noii filosofii, din orizont creștin, determinînd un transfer și o integrare nu numai ale simbolicului, dar și ale metafizicului. Atît de apropiatele transfigurări: cea procleeană (încă în cîmp „păgîn“) și cea areopagitică circumscriu un „pămînt“ în limitele căruia filosofia greacă tradițională și cea creștină se asimilează reciproc, pentru a deveni una.

Coparticipante la aceeași metafizică, ele se întretaiesc și simbolic; pe această cale, de altminteri, se și întîlnesc.

Mai mult, ca pentru o recuperare a întregii Grecii spirituale, Proclus avea să reinterpreteze, cu intenționalitatea în transfer, pînă și miturile clasice. Aceasta împotriva aparențelor care aduc cu o nostalgie irepresibilă a deja trăitului. Mai exact însă, înțelegînd gestul în perspectivă, avem de a face cu o convocare a tradiției pentru a fi pusă în solidaritate cu marea paradigmă. Proclus, deci, resimbolizează simbolică și astfel, după o primă mișcare de refacere a continuității mitic-filosofic, sugerează alta, asimilistă, aceasta însă posibilă din orizont creștin (în particular, areopagitic).

Intrată în istorie printr-o ruptură și instituită numai dincoace de aceasta; dar cu trecerea în acest spațiu al tehnicilor simbolice, de tip mitic („elementologia“ este proba cea mai concludentă), filosofia greacă „ieșea“ din istorie, dintr-o istorie, pentru a se integra în alta apăsînd pe solidaritate și continuism. De aceea, arhaic (mitic) și „modern“ (filosofic), printr-o asemenea situație, se arată a fi comunicante, prezențe sau ipostaze în aceeași fenomenologie a metafizicii, ca punere și justificare, zicînd astfel după Hegel, ale absolutului în fața conștiinței. Tot asemenea și mai departe, căci Hegel, cel puțin, adună în sine toate proiecțiile anterioare, pentru a le reprojecța și aceasta în dublă deschidere: metafizică și teologică, de îndată ce, „absolutul filosofilor s-ar putea să fie doar un avatar al Dumnezeuului, teologilor“¹.

¹ Georges Gusdorf, *Traité de methaphysique*, Colin, Paris, 1956, p. 117.

IV

PROBLEME DE ETICĂ

Termenul *morală* are origine latină, *mos* — *mores* însemnând obicei, obișnuință, morav. Inițial, și termenul „etică”, cu etimologie greacă (*ethos*), desemnează aceleași lucruri. Specializările ulterioare ale sensurilor permit ca, astăzi, să înțelegem prin *etică* teoria filosofică și/sau științifică asupra moralei, adică ansamblul constructelor conceptuale prin care se explică structura, temeiul și rigorile experiențelor practico-spirituale ce constituie planul moralității trăite, reale. Riguros vorbind, *morală* este obiectul de studiu al *eticii*, chiar dacă în întrebuirea lor cotidiană cei doi termeni par a avea aceleași semnificații.

1. Binele moral

Valorile (și non-valorile) morale se referă la persoane și acte, precum și la sentimente, intenții, motivații și atitudini legate de acestea. Prin cupluri conceptuale (generozitate — egoism; sinceritate — fățarnicie/ipocrizie; modestie — îngîmfare; demnitate — umilință/ slugărnicie etc.) desemnăm ceea ce este (sau poate fi) valoros și, la polul opus, negativ din punct de vedere moral. *Binele* ocupă un loc aparte, privilegiat, în sistemul acestor categorii. Într-un sens mult mai larg, binele se referă la multiple alte sfere ale existenței: utilități, avantaje, obiectele satisfacțiilor, bunăstarea materială, binele spiritual, poziția și prestigiul în societate, situațiile convenabile, starea de sănătate ș.a. Pot fi considerate bune (sau ca aparținînd binelui) acele fenomene, condiții, raporturi, întîmplări — naturale sau sociale, materiale sau spirituale —, evenimente istorice, acțiuni ș.a. care — în virtutea însușirilor și efectelor benefice pe care le pot avea — satisfac anumite nevoi, trebuințe, aspirații și exigențe umane. Deci, categoria axiologică generală a binelui indică tot ceea ce merită să aibă un statut preferențial. Binele moral are criterii specifice de valorizare, care îl deosebesc de toate celelalte ipostaze.

Cînd afirmăm în viața cotidiană despre o conduită că este „morală”, implicit o apreciem ca pozitivă, ca fiind conformă binelui. Din această echivalare spontană a moralității pozitive cu binele decurg alte aspecte importante. În primul rînd, faptul că, pentru a ști ce este binele, trebuie să înțelegem temeiurile vieții morale și rosturile imperativelor sale. În al doilea rînd, este evidentă calitatea binelui de categorie fundamentală, la ale cărei conținuturi participă sensurile particulare ale tuturor celorlalte noțiuni morale, fără însă ca semnificația binelui să fie obținută prin simplă însumare. Înțelesurile binelui moral nu pot fi epuizate prin concretizările sale în onoare, demnitate, modestie, generozitate ș.a.m.d. Funcțiile sale valorice sînt integratoare, de sinteză și legitimare globală. În sfîrșit, criteriile binelui au o evoluție istorică și variază de la o societate la alta.

Valorile morale desemnează tipuri de raportare socială (nu individuală) preferențială, rațională, volitivă și emoțională față de viața reală. În vederea constituirii unor idealuri și criterii evaluative apte să mențină și să orienteze o coeziune și ordine indispensabile traiului în comun. De aceea, sînt elemente constitutive ale conștiinței colective, impunîndu-se ca proiecții obiective a căror prezență nu poate fi ignorată, ci atrage sau chiar constrînge. Valorile prefigurează o ordine ideală — susținută prin semnificații, simboluri, modele — care are o existență de sine stătătoare, arată *cum trebuie să fie* experiențele morale concrete, și, pentru aceasta, oferă modele latente de acțiune. Valorile morale integrează viața cotidiană și acțiunile colective într-un determinism instituit, întrucît faptele empirice sînt coordonate de sensuri, motivații, criterii și idealuri ce aparțin aspirațiilor legitime ale societății sau grupului social. Numai prin apel la această ordine ideală a Binelui pot fi atribuite sau recunoscute calitățile valorice ale persoanelor și actelor reale. Prin fapte, relații, reglementare morală se împlinesc exigențele unei vieți trăite în mod uman. Acțiunea direcționată de valori și norme necesită o anume renunțare la sine din partea individului, depășirea înclinațiilor naturale, a sensibilității spontane și a raporturilor de forță fizică. „*Morala — menționează Mihai Ralea — începe acolo unde se inaugurează lupta internă în conștiință, unde neliniștea stîrnită de două soluții posibile se rezolvă printr-o renunțare la confortul sufletească prezent pentru o cale mai dificilă, dar mai justă. Refuzul agrementului prezent, refularea plăcerii de moment, rezistența la comoditatea sufletească în schimbul unei perspective ce pare mai dreaptă, dar care poate fi problematică în reușită, iată natura conflictului de conștiință ce stă la baza gestului etic*“.¹ Binele moral exprimă o realitate de alt ordin decît cea a vieții biologice și a psihologiei individuale. Prin modele de conduită și conviețuire se inițiază și împlinește *ordinea umană* a vieții. Dacă privim binele moral din unghiul necesității sale sociale și al semnificației umaniste, ni se prezintă ca fiind scopul suprem ce trebuie urmărit pentru el însuși, și nu doar pentru avantajele, foloasele personale pe care ni le procură. Urmăm binele pentru că dorim să trăim uman, omenește, în cel mai înalt grad, atît cît ne stă în putință. Dacă însă abordăm binele din perspectiva consecințelor și finalității sociale și/sau individuale, ni se relevă ca mijloc indispensabil oricăror gesturi, acte, succese ș.a. pe care le dorim ca să fie și moralicește pozitiv justificate. Deci, în toate ipostazele sale, binele prezintă condițiile și criteriile unei conviețuiri demne pentru umanitatea din om și folosirea pentru oamenii reali. „*Omul — arată Immanuel Kant — este în adevăr destul de profan, dar umanitatea din persoana lui trebuie să-i fie sfîntă. În întreaga creație, tot ce vrem și asupra căruia avem vreo putere, poate fi folosit și numai ca mijloc; numai omul și, împreună cu el, orice creatură rațională este scop în sine*“.² Tratarea ființei umane ca scop în sine, și niciodată ca mijloc, este obiectivul imperativului categoric de a urma datoria din respect pentru legea morală.

Prin „bine“ conștientizăm o valoare morală pozitivă, dorită, căutată și practică; sensurile sale au dimensiuni indicative, proiective și imperative, solicitîndu-ne atît prin orientarea pe care o propun, cît și prin obligație, îndatorirea de a ne manifesta întocmai.

¹ Mihai Ralea — *Scrieri din trecut*, vol. II, E.S.P.L.A. 1957, p. 260

² Immanuel Kant — *Critica rațiunii practice*, Edit. Științifică, 1972, p. 176

2. Normele morale

Normarea este o componentă indispensabilă oricărei acțiuni sociale. Ea constă în precizarea acelor reguli care satisfac nevoia de organizare, stăpânire, reglare și dirijare a operațiilor prin care pot fi atinse anumite scopuri, atenționând, în același timp, asupra unor factori și acțiuni care pot fi surse de perturbații, dereglări, eșecuri și situații nedorite. Capacitatea normelor de a reglementa acțiunile individuale și de grup se întemeiază pe valori, idealuri și criterii colective.

Normele morale promovează anumite determinații ale binelui (cinstea, generozitatea, modestia etc.) atît sub aspectul conținutului valoric („calitățile” omenești ce trebuie urmate), cît și al datoriei, intenționînd să armonizeze universul a *ceea ce este dezirabil* (semnificațiile ideale) cu situațiile concrete. Totodată, atrag atenția asupra tipurilor de fapte reprobabile, negative. Într-o accepțiune generală, normele morale stabilesc limite între care sînt și pot fi acceptate variațiuni ale comportamentelor individuale, astfel încît să fie menținute coeziunea, stabilitatea și omogenitatea societății sau grupului social. Ele propun spre realizare și imprimă actelor personale un scop moral, care exprimă criteriile colective de evaluare și aspirații validate social. De aceea, *normele morale recomandă, prescriu, interzic, permit, sancționează, previn, anticipă și apreciază gesturi, conduite, atitudini, fapte ale unui subiect real sau posibil*. Norma morală este o generalizare a experienței colective care își dovedește eficiența în asigurarea conviețuirii, fiind, de aceea, transmisă, de obicei, sub forma unei reguli practice. Exprimările sale pot fi insistent-recomandative („fii generos”), preponderent imperative („trebuie să fii cinstit”) sau prohibitive („nu fi egoist”, „nu trebuie să fii necinstit, mincinos”). În formulări precise, aceste norme arată subiectului ce trebuie să facă și ce nu trebuie să facă în situații concrete de viață, cum trebuie să fie și cum se exclude să fie pentru ca manifestările sale să intre în categoria celor „bune”, admise și prețuite de semenii. Spre deosebire de normele juridice, care transmit obligații cetățenești elementare, regulile morale oferă modele de perfectibilitate umană. Deși în mod nemijlocit ele cer și, în același timp, atribuie actelor și activităților un grad de raționalizare, rigoare, regularitate, direcție și sens, au misiunea de a contura modele umane cu trăsături explicite și de a formula îndrumări spre practicarea calităților prin care ființa omenească își poate înnobila propria sa viață.

Un ideal social este ansamblul coerent de laturi privitoare la modelul evoluției istorice — asumat spontan sau deliberat — și la idealul de viață. El este o alternativă la realitatea socială nemijlocită. De aceea, prefigurează și un model de viață morală a cărui aplicare este obligație imediată. Scopurile anticipate în plan social solicită atitudini și comportamente adecvate, stiluri de participare și responsabilități, deci o asemenea orientare valorică a raporturilor interumane încît să fie asigurate condițiile subiective indispensabile realizării proiectelor colective. De aceea, normele morale anticipă un tip uman, prescriu și propun sfaturi de conduită. Deși, de cele mai multe ori, funcțiile normative sînt formulate apodictic („trebuie să...”, „este obligatoriu ca să...”), morala nu poate fi redusă la sistemul datoriiilor sociale, ci trebuie să ia în considerație și omul individual, cu aspirațiile, căutățile și înclinațiile sale. În procesul individualizării, morala își completează caracterul convențional de instanță exterioară cu tăria sau fragilitatea motivațiilor pe care le primește în psihologia oamenilor concreți. Din normare exterioară, socialmente propusă și impusă, morala trebuie să se constituie ca normare

interioară, sursă de autoconstrîngerii, astfel încît conţinuturile sale să devină mobiluri personale de acţiune. Accentuarea aspectelor interdicţionale şi imperative nu este un argument pentru validitatea şi exemplaritatea unui cod moral, ci, mai degrabă, semnaleză o lipsă. O morală care inhibă prin interdicţii şi prin invocarea unor datorii (îndatoriri) necondiţionate demonstrează că valorile şi idealurile sale nu sînt practicate spontan, prin ataşament firesc. Morala fundată preponderent pe ideea datoriei reuşeşte, în cel mai fericit caz, doar inocularea sîrguinţei, a corectitudinii formale faţă de norme, sfîrşind în comportamente neproblematic ce dovedesc că este interiorizată, din teamă, doar exigenţa („trebuie să fac astfel, pentru că altfel nu se poate, nu e permis“), în timp ce fondul valoric rămîne exterior subiectivităţii individuale.

Nu toate valorile morale sînt şi pot fi concretizate în structuri normative. De pildă, corectitudinea este educabilă şi poate fi transmisă prin reguli de acţiune, dar nu acelaşi lucru se întîmplă cu nobleţea morală, care — dincolo de predispoziţii interioare, temperamentale şi de caracter — antrenează orizonturi de trăire morală şi virtuţi care nu pot fi normate. Aşa cum remarcă N. Hartmann, „*vitejia, dragostea, capacitatea de jertfă sînt greu de inculcat prin educaţie; vrednicia, constanţa, dragostea de ordine, stăpînirea de sine şi controlul propriu pot fi, fără îndoială, atinse în mare măsură pe calea îndrumării pedagogice, — în anumite limite, desigur, şi simţul răspunderii, fidelităţii, simţul dreptăţii etc.*“¹.

Normele au o formă abstractă, generală, impersonală; numai prin interiorizarea dimensiunilor valorice se obţine o adevărată reglementare a comportamentelor, dinăuntru trăirilor umane şi nu printr-un conformism plat. Personalitatea morală se constituie prin armonizarea datoriei subiectiv resimţite, anticipate şi căutate cu datoria socială, obiectivă, impusă din exterior. Respectul pentru norme nu poate fi redus la simpla *morală a corectitudinii*, ci trebuie integrat într-o *morală a convingerii* (orientată spre semnificaţii şi temeuri umaniste) şi, simultan, într-o *morală a responsabilităţii* faţă de consecinţele actelor noastre.

3. Convingerea morală

În experienţa morală intervin presuposiţii afective, factori prerenflexivi, conţinuturi greu sondabile, axiome sufleteşti neconştientizate, impulsuri şi pasiuni psiho-sociale care devin active prin judecăţi şi prejudecăţi, mentalităţi, convenţii apreciative şi repere ideale. Este simptomatic, în acest sens, faptul că durată şi eficienţa unui cod — care este o proiecţie asupra a *ceea ce trebuie* să fie omul — se întemeiază pe sacralizarea anumitor repere axiologice (semnificaţii, motivaţii, criterii, ţeluri şi norme), ataşamentul spontan şi acordarea unui credit necondiţionat conferindu-le statutul de realităţi-etalon, realităţi-imperativ pentru afirmarea umanităţii din om. Or, sacralizarea valorilor morale implică, sub raport psihologic, credinţa în ceea ce se propune şi impune ca fiind efectiv valoros, temeinic, original, autentic, necondiţionat, salvat de la eroziune temporală. Epocile de tranziţie sînt dominate de incertitudini, relativism axiologic.

¹ N. Hartmann — *Estetica*, Edit. Univers, 1974, p. 375

individualism, dezarticulare simbolică, moravuri pragmatice și obsesia trăirii clipei tocmai pentru că subiectivitatea oamenilor nu mai este receptivă la mesaje și exigențe transindividuale, de ordinul umanității și/sau socialului. Asemenea epoci de criză istorică produc restructurări în interiorul credinței, crize de fixare, orientare și legitimare. Astfel, de la credința care — în condiții normale — promite și asigură protecție, împlinire, speranțe limpezi se trece la credința prin care se caută salvarea, șanse, refugii.

Problematica moralei se prezintă ca preocupată de reducerea distanței și tensiunilor dintre câmpul realității morale (*ceea ce este*) și orizontul valorilor (*ceea ce merită și, în consecință, trebuie să fie*). De aceea, eficiența moralei sociale depinde hotărâtor de modurile în care valorile și normele sale sînt înțelese și promovate de către (și prin) subiectivitatea indivizilor și grupurilor. De obicei, trăirile personale fuzionează — pînă la o anumită vîrstă prin forța educogenă a mediului și influență imitativă, apoi și prin azeziune deliberată — cu valorile, idealurile și imperativele colective, producînd certitudini subiective, idei-forță ce stau la baza atitudinilor și deciziei în cele mai felurite împrejurări. Cu alte cuvinte, morala socială este interiorizată, asimilată, reelaborată de către structurile sufletești, manifestîndu-se în forma unui set de credințe și/sau convingeri personale. În calitatea lor de *certitudini afective*, acestea conturează — firav sau precis, în funcție de personalitate — un orizont al așteptărilor față de sine, față de semenii, experiențe, situații de viață prezente și viitoare. Ele circumscriu, deci, nivelul disponibilităților de interpretare/ apreciere a raporturilor cu ceilalți, sfera criteriilor de discernămint valoric, precum și traiectoria acțiunilor ce pot fi întreprinse. Această fixare afectivă și volițională are loc numai dacă valorile și normele satisfac sentimentul de securitate interioară și alte trebuințe subiective. Astfel, persoana umană e salvată de la relativism atitudinal și de la nesiguranță, ignorînd, în măsuri diferite, îndoiala pentru simplul motiv că își poate disciplina eforturile, opțiunile și actele. În lipsa unui sentiment al stabilității și identității — obținut prin certitudini afective ce clarifică, ordonează și omogenizează lumea interioară —, personalitatea morală nu există, este derutată sau se dezagregă. Credințele asigură integritatea psihică și mobilizează lăuntric, formează și remodelează fizionomia morală.

Desigur, credința are diferite grade de intensitate și complexitate. Însă, în general, este premergătoare unui contact mai substanțial cu valorile. Inițial, se obține prin autoritate sau obișnuință. În primul caz, intervine presiunea mediului cultural: prețuirea și încrederea acordată jaloanelor colective sau celor mînuite de anumite persoane exemplare iau forma credinței. Conținuturile acceptate prin asentiment se consolidează prin repetiție, iar, dacă motivația rămîne încremenită, adică nu evoluează, se mențin într-o stare de suficiență. Normele și imperativele care dirijează inițiativele individului în cauză capătă, cu timpul, calitatea de postulate rigide, iar credința devine o formă încheiată și definitivă a raporturilor omului respectiv cu valorile morale acceptate, și, prin intermediul lor, cu semenii; crește coeficientul de inerție afectivă și inflexibilitatea apreciativă în fața situațiilor reale. Ținta ultimă a conduitei e văzută în respectarea fidelă a prescripțiilor normative, lipsind motivația și chiar sensul autentic al valorii implicate în respectivele norme. Moravurile, ca deprinderi și prejudecăți colective sancționate pozitiv, pot fi tiranice, cu o mare putere de coerciție susținută de opinii publice și reacții psihosociale intolerante. În general, *credința care idolatrizează normele*,

oprinde-se doar asupra permisivităților și sancțiunilor, fără a le mai decodifica mesajul uman, mimează moralitatea, se cantonează într-un fanatism formal. Responsabilitatea proprie pentru acte nu este asumată decît verbal, fiind, de fapt, transferată asupra unor instanțe exterioare sau alterată prin invocarea unor obligații impuse cu forța, fără consimțămîntul propriu. Fariseul, de pildă, imită puritatea morală, dar nu o realizează, întrucît se rezumă la respectul scrupulos, dar formal, față de reguli, refuzînd ipocrit orice acțiune concretă pe cont propriu. La fel, simpla supunere a conformistului este dominată de teama de a nu greși față de ceea ce solicită litera regulilor morale.

Convingerea este acea credință care, confruntîndu-se cu îndoiala, se deschide la întemeiere rațională, nu evadează din fața dificultăților prin axiome afective obscure, ci rămîne preocupată de motivarea consistentă a opțiunii și gesturilor morale. Desigur, iscodirea insistentă și problematizarea excesivă pot duce la conflicte sufletești, scoțînd în prim plan fragilitatea și, eventual, relativitatea simpatiei și/sau adorației pentru anume semnificații, demitizînd, chiar, forța de atracție a unui ideal; însă, cu toate acestea, convingerea se dovedește a fi o trăire valorică de alt nivel decît simpla credință; atașamentul său este inteligent. Credința menține un raport de exterioritate între individ și morală: prescripțiile, sfaturile și obligațiile sînt percepute numai ca instanțe cărora trebuie să te supui. Convingerea, în schimb, instituie raporturile morale prin implicare personală: asumarea pe cont propriu a reperelor ideale colective, opțiunea motivată nuanțată și mulată pe realități. Credința morală limitează cîmpul conștiinței, cultivîndu-i exclusivism: ceea ce nu este înțeles nu există pur și simplu sau nu trebuie să existe; fermitatea sa e deseori opacă. Convingerea, în schimb, este doar delimitativă și tolerantă: înțelege și experiențe morale cu care nu este de acord, acceptă și alte opinii sau rigori morale decît cele fixate afectiv. În timp ce credința prezentă în moravuri pornește din și sfîrșește în prejudecată, convingerile pot să înzestreze chiar prejudecățile cu judecată. De aceea, se poate spune că, prin intermediul convingerilor, valorile morale sînt individualizate, reușind să exprime nu numai virtualități de acțiune admise de colectivitate, ci și tendințe personale de structurare și semnificare a actelor cu sentimentul unei obligații (*ceea ce trebuie făcut*) și al unei aspirații (*binele*).

4. Omenia

Identitatea binelui cu frumosul este un ideal propus și, prin larga sa audiență culturală, impus gîndirii europene de filosofia greacă. Această viziune nu califică imprudent orice comportament moralicește pozitiv ca fiind simultan și frumos, ci sugerează doar că raporturile interumane sînt cu adevărat demne, au veritabilă adîncime, vibrație și apropiere omenească atunci cînd probează, pe lîngă conștiinciozitate, și valențe estetice. Dar nu toate conduitele morale sînt și frumoase. Este la îndemîna oricui puțința de a constata că multe din ele respiră, prin modul efectiv de a se prezenta — gestică, trăire, limbaj — o evidentă lipsă de frumusețe: seriozitatea glacială, rigiditatea, superioritatea ostentativă, plăcerea perorațiilor moralizatoare ș.a. creează o atmosferă apăsătoare, greoaie, neplăcută, ceea ce face comunicarea, pe moment, dificilă și, în viitor, ocolită. Există însă și defecte sau acte îndoielnice sub raport moral care pot să încînte, să adoarmă

spiritul critic prin impresie plăcută; versații în lipsa de scrupule pot simula convingător naivitatea, sinceritatea, candoarea, naturalitatea nevinovată. Cu toate acestea, viața de fiecare zi ne antrenează spre scopuri clare și, de aceea, nu ne permite o detașare pentru a recepta conduitele celorlalți, relațiile cu semenii aidoma unor privitori la teatru. Dimpotrivă, ne solicită lucid și/sau grav, responsabil, aprecieri și atitudini morale. Prin urmare, chiar dacă întâlnim acte morale care nu plac, reușim să trecem dincolo de aparențe, dincolo de ceea ce nu este convenabil, și să le considerăm demne de respectul nostru. Persistă, totuși, nostalgia încărcăturii estetice, căci „*de om bun și de vreme bună nu te mai sature*”.

Omenia este preceptul prin care tradiția noastră propune un model de frumusețe morală. Nu e vorba, însă, de acea omenie care tolerează și justifică orice defecte și vicii prin faptul că „doar oameni sîntem!”, ci mîndria demnă și tonică: „sîntem oameni!”, deci nu e totul permis. Omenia — ca mod de a prețui și întîmpina ființa umană — își are originea în mediile arhaice sătești, în care, pe mari distanțe istorice, nu se produc mutații fundamentale, ritmul evoluției și ocupațiilor este lent, prezentul fiind o reeditare a trecutului, iar viitorul direct previzibil din prezent. *Tradiția* are putere de înfrîurire a oamenilor, oferind scheme de conduită, reacții, mentalități, repere și justificări valorice. Generațiile se înscriu neproblematic în vechile obiceiuri, fără înnoiri care să dezorganizeze utilajul spiritual cîștigat, dar cu certe inițiative creatoare care îl îmbogățesc și decantează. Continuitatea produce un cîmp valoric așezat: acționînd ca factor de filtrare, înlătură impuritățile, finisează discret jaloane umaniste de adîncime în care se exprimă nesistematic o întregă filosofare asupra rosturilor omului în lume. În acest spațiu social, relațiile sînt directe, stabile, familiare, cu o dinamică redusă și *polarități valorice neechivoce*. Contactul cu natura — nemijlocit. Aceste caracteristici ale realității umane predispun la *calm, lirism, implicare afectivă*, cultivă *sentimentul siguranței* între oameni, *stabilitatea* ethosului, *disponibilitatea* de a sări în ajutor. Gama fondului interior este largă: *de la naiva încredere în oameni* („omul este ca oaia, lesne se ia după altul”) *la șiretenia sfîtoasă* care nu atentează la prețuirea omului (căci „șiret pe șiret cunoaște”). Ființa umană *îmbină robustețea cu fragilitatea* („omul e mai slab ca o floare și mai tare ca o piatră”; „mai tare ca fierul și slab ca oul”) — ceea ce justifică *seninătatea lirică, modestia, lipsa de stridență, îngăduința* (nu toleranța!), *naturalitatea cu forță de convingere, promptitudinea tonică*. *Prudența* vine din cumpătare, tact, și nu înseamnă suspiciune. *Generozitatea* este firească, nu filantropică. Atitudinea emană *prospețime*, nu calcul rece. Datoria morală este lăuntrică, *nu imitare a unei obligații*. Respectul celuilalt este imbold personal, *nu etichetă* convențională. *Obiceiul* — rezistent la noutățile improvizate — normează raporturile morale, avînd autoritate și respectarea întocmai. În practică este asimilat, nefiind tratat ca „sarcină” și obligație exterioară. *Spontaneitatea* se rafinează *în forme rituale*, clădind pitorescul tipurilor umane. Unitatea de viziune asupra vieții este pătrunsă de *acuratețea* cutumei. Față de imperatiivele morale intransigente care obligă la îndeplinirea datoriei, constrîngerea morală a omeniei este doar o recomandare blîndă. Așa cum observă C. Noica, cuplul „se cade” — „nu se cade” nu are un sens normativ explicit: „*E o simplă investire să faci așa, începînd cu trecerea de la ce ți se cade, ce îți revine din afară ca parte, așadar ce ți se cuvine, la ce-ți șade bine, ce ți se potrivește, ce-ți revine dinăuntrul tău, pînă la ce-ți e dat să faci, adică*

ce trebuie, ce nu poți să nu faci. „Se cade“ sfinșește, așadar, și el la datorie.“¹ În același sens, N. Iorga apreciază că noțiunile de „frumos și urit sînt elemente de pedagogie populară“, întrucît „sînt lucruri pe care nu le interzice nici un regulament, care nu pot atrage nici o pedeapsă, pentru care conștiința publică n-ar găsi nici o condamnare și, cu toate acestea, lucrurile care sînt astfel îngăduite nu se fac. Nu se fac pentru ce? pentru că nu sînt frumoase.“²

Tradiția omeniei — în ce privește mentalitățile și semnificațiile — poate supraviețui doar în măsura în care oamenii sînt receptivi și la dimensiunea ei sensibilă, revigorînd-o în conduite, stiluri de gîndire și participare afectivă. Trăsăturile definitorii ale civilizației contemporane (viteza, ca dimensiune existențială; concurența; progresul tehnic; inovația continuă în toate sferele de activitate; urbanizarea excesivă ș.a.m.d.) remodelează facultățile umane de valorizare, percepere și pricepere a lumii și vieții. Randamentul tehnologic și eficiența economică, de pildă, sînt imitate, adesea, de cei care exteriorizează mentalități îngust-practiciste și reacții morale condiționate de strictul avantaj pe care îl procură. Este, aici, iluzia că „sensul vieții trebuie căutat și găsit în augmentarea nesfîrșită a confortului fizic și în multiplicarea crescîndă a trebuințelor economice“³. Ritmul trepidant și iraționalul multor evenimente explică (dar nu justifică!) goana după agreabil, gustul pentru valori perisabile. Mediul urban, pe un asemenea fond, cuprinde relații multiple, fluctuante, accidentale, grăbite etc. și, în afara colectivului de muncă și a cercului de prieteni, bazate pe anonim. Unitatea morală a individualității se dezagregă prin suprapunerea și interferența variatelor planuri de formare, informare și deformare morală. Această complexitate a vieții atrage după sine mobilitatea, senzația de viteză, lipsa răgazului afectiv în relațiile fără urmări, gesturi morale dictate de avantaje proprii și etichete. Acestea sînt doar cîteva situații care fac problematic destinul omîniei, căci, în locul plenitudinii interioare, se poate instala confortul sufletesc. Este actuală remarca lui D.D. Roșca: „cu gîndul la folosul eventual, inteligența cea mai lucidă se strimptează“⁴. Viața interioară dincolo de util, idealurile morale apar, în asemenea optici, drept „încurcă-lume și deplorable strică-socoteală“⁵.

5. Succesul

Succesul este o validare explicită, prețuirea acordată acelor idei, creații, fapte ș.a.m.d. care sînt performanțe în raport cu sfera disponibilităților valorice ale colectivității. Așa cum precizează Mihai Ralea, „succesul este o apreciere favorabilă, pozitivă, o aprobare întotdeauna. Deci el presupune un anumit discernămint, o anumită așezare într-o ierarhie axiologică, adică o anumită ierarhie de valori“, fiind, deci, „un fenomen social obiectiv și nu un fenomen personal

¹ Constantin Noica — *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Edit. Eminescu, 1987, p. 134.

² Nicolae Iorga — *Scrieri despre artă*, Edit. Meridiane, 1968, p. 25—26.

³ D.D. Roșca — *Existența tragică*, Edit. Științifică, 1968, p. 121.

⁴ D.D. Roșca — *Puncte de sprijin*, Edit. Țara, Sibiu, 1943, eseu *Mitul utilului*.

⁵ D.D. Roșca — *Existența tragică*, ed. cit., p. 122.

psihologic.¹ Există un succes discret, ce se reduce, de cele mai multe ori, la recunoașterea competenței și seriozității pe care cineva le dovedește în profesie sau în chestiuni precise care țin de aceasta, dar există și un succes zgomotos, în care meritele sînt întimpinate cu entuziasm și stări patetice colective. Nu introducem nici un fel de ierarhie între cele două tipuri. Ambele pot fi adinci, consistente, sau de suprafață. Calitatea e dată de performanța apreciată și de consecințele social-umane pe care le are.

În cazul succesului, ar trebui, desigur, să conteze numai meritele. Însă, de obicei, încrederea investită de oameni în valoarea cuiva este secundată de prestigiu, onoruri, popularitate și alte efecte ce țin de psihologia colectivă. Judecata de valoare inerentă succesului proiectează, la scara colectivității, o nevoie de mitizare a valorilor ce-i sînt proprii și a puterii de creație pe care o are înmagazinată în membrii săi. Individul merituos este, poate, doar un pretext fericit pentru ca societatea să-și sărbătorească idealurile și forța culturală. Opinia publică își legitimează, astfel, dorința de siguranță valorică și civilizatorie, găsește argumente optimiste pentru traiectoria istorică asumată. În același timp, este activă și curiozitatea publică: persoana în cauză este admirată, iscodită în biografie, idealizată, consultată în alte chestiuni decît cele în care este pricepută, încep să i se atribuie replici, anecdote și să i se imite gesturi exemplare, este lăudată, curată ș.a.m.d., astfel încît succesul alunecă spre stări defectuoase. „Opinia publică — notează T. Vianu *nu îngăduie o imagine diferită de aceea pe care și-a făcut-o odată despre semnul sărbătorit. Orice încercare de a varia este neînțeleasă și respinsă. Succesul are impenetrabilitatea obiectelor solide*”². Dincolo de valorizare, opinia colectivă manifestă și o nevoie de spectacol, o predispoziție spre facilitate, îmbinînd seriozitatea cu gustul pentru divertisment și agreabil. Drept urmare, succesul este obținut mai lesne atunci cînd, prin coeficient de originalitate și profil concret, persoana umană încarnează, pe lîngă performanțe în direcția valorilor, și o serie de atribute așteptate sau acceptabile, amănunte și curiozități colaterale valoric, plăcute colectivității. Afecțiunea publică și imaginea creată de imaginarul colectiv au putere de sugestie asupra individualității, așa încît „individul vrea să mențină imaginea care s-a format despre el în opinia publică. De statornicia acestei imagini atîrnă durata influenței lui. Sforțările individului de a nu o altera cumva prin fapta sa dau naștere pozei”³.

Masca nu e totdeauna o falsificare de caracter. Fiecare om, în anumite situații, caută să se controleze în gestică, tonalitate verbală, mimică, stări afective, ascunzîndu-și slăbiciunile sau defectele care îl protejează. Simulările de acest tip anihilează sau atenuază efectele nocive, dureroase, tulburătoare sau deranjante ale unor stimuli, ocrotind echilibrul interior. Ele modelează și remodelează sensibilitatea morală. Nu de puține ori, sînt acele nimicuri pline de importanță care facilitează succesul. Însă dincolo de acest prag, moralitatea măștii trebuie pusă la îndoială, mai ales cînd deghizarea nu are intenții ocrotitoare, ci este o deprindere eficientă menită să atingă atingerea unor scopuri egoiste, a profitului personal, prin manipularea celorlalți. Intrat în pielea unui personaj, individul

¹ Mihai Ralea — *Teoria succesului*, în *Prelegeri de estetică*, 1975, p. 53.

² Tudor Vianu — *Opere*, vol. 9, Edit. Minerva, 1980, p. 501

³ Ibidem

impune o distanță artificială între el și mediu, vrea să impresioneze și, prin stridentă, atrage atenția. Contagiunea psihologică îi poate difuza popularitatea pînă la proporțiile succesului, împlinindu-se o nedorită și neavenită simulare colectivă a judecății de valoare. Însă, meritele nu pot fi suplinite prin nimic, nici dezghizate la nesfîrșit. Adevăratul prestigiu nu este decît meritul înzestrat cu dimensiuni sociale de către semenii, meritul devenit prilej de admirație și mîndrie publică. De aceea, „succesul adevărat nu se poate obține fără ascetism” — spune Ralea. „Cei care vor să ajungă trebuie să știe să renunțe. Cine nu poate sacrifica o plăcere imediată, cine vinde o situație viitoare strălucită, dar problematică, pentru că are nerăbdarea de a avea imediat o plăcere, acela nu va realiza nimic din aspirațiile sale... Pofta de viață imediată nu e psihologia ambițioșilor”.¹ Dorința succesului se împletește cu fuga de banalitate și anonimat. Se uită, însă, prea des că există o banalitate cotidiană care nu uimește, ci edifică plenitudinea unei vieți, chiar dacă succesul său nu poate fi decît sobru.

6. Fericirea

Problema fericirii este de competența moralei, întrucît depinde de calitatea morală a scopurilor și mijloacelor care întemeiază manifestările omului, precum și de calificarea morală a consecințelor — imediate sau mai îndepărtate — care însoțesc actele acestuia. Ea a fost considerată scop al vieții (eudemonismul), fiind identificată în căutarea plăcerii (hedonismul), în starea de liniște interioară (ataraxia) obținută fie prin autodisciplinarea dorințelor (stoicismul), fie prin practicarea virtuților (Platon, Aristotel ș.a.). La nivelul conștiinței comune, este evident că făptura umană își judecă viața, momentele acesteia și faptele după repere și ecuații sufletești unice. Însă nu ne putem mulțumi cu afirmația banală că „fiecare e fericit în felul lui”, căci există o fericire bună și o fericire rea. Există idei despre fericire deschise spre binele public, dar și fericiri egoiste, unele din acestea trăgîndu-și seva din nefericirea altora. Există țeluri umaniste înalte, dar și tentații josnice. Ele nu sînt interșanjabile, nici echivalente valoric. Există nefericiri mărețe și fericiri lamentabile. Prin tensiune și conținut omenesc, primele sînt cu adevărat semnificative, căci, spune Augustin (Aurelius Augustinus), „este o nenorocire mai mică să nu obții ceea ce vrei, decît să vrei și să obții ceea ce nu se cuvine”².

Fericirea este înțeleasă, de obicei, ca *exces de speranță*: se anticipă imaginativ trăirea satisfacțiilor maxime legate de persoana proprie, dorindu-se ca — în condiții de siguranță — sfera înclinațiilor să capete rezolvări optime pe o durată cît mai mare posibil. Se ascunde în acest proiect al fericirii un pact sentimental al insului uman cu sine însuși; se dorește anularea tuturor piedicilor posibile — știut fiind că omul este temător sau irascibil față de tot ceea ce nu convine, tulbură echilibrul, împiedică sau amenință — și existența împrejurărilor prielnice, norocoase; în același timp, se dorește starea în care așteptările sale în fața vieții îi sînt satisfăcute la limita maximă. Conținuturile acestui exces de speranță rămîn, oricum, suficient de imprecise și eterogene; conturul lor poate fi precizat pe măsură ce experiențele de viață obligă la realism, discernămint și selecție, însă

¹ Mihai Ralea — *Scriseri din trecut*, vol. II. E.S.P.L.A. 1957, p. 296—297

² cf. *Reflecții despre fericire*, antologie întocmită de M. Diaconu, Ed. Politică 1975, p. 26.

multe din renunțări nu se datorează numai decît lucidității, ci provin din prudență egoistă sau teamă de suferință. De aceea, pentru a valoriza fericirea, e nevoie de o schimbare de optică: să fie văzută ca *satisfacție valorică*. Întrucît nu putem face din simplele stări psihologice (sentimente, dorințe, capricii, înclinații, temeri, instincte ș.a.) etaloane de conduită morală, fericirea autentică presupune disciplinarea moral-valorică a vieții și, în consecință, depinde de actualizarea proiectelor prin inițiativă și trudă. Idealul de viață funcționează sub forma unui raționament ipotetic („dacă...”, „atunci...”). Fericirile iluzorii omit datele reale ale problemei, idealizează și ipostaziază dorințe lipsite de măsură, oferind, astfel, voinței țeluri fictive.

Ca trăire, fericirea presupune „*punerea între paranteze*”: izolarea pretextului real care provoacă mulțumirea, lipsa de interes pentru aspectele stînjenitoare, anularea spiritului critic pentru ca afectele să se intensifice prin fixare exclusivă a interesului pe conținuturile convenabile. Așadar, starea psihologică de fericire nu e produsă spontan de către motivul (sau momentul) ce ne satisface, ci ține și de aptitudinea personală de a fi fericit, de capacitatea de a ignora bogăția realității, temporalitatea și varietatea propriilor trebuințe. Întrucît se simte că aceste suspendări sînt provizorii, starea de fericire cuprinde fascinații și tentații ușor temătoare. Presiunea realității arată că mult mai importantă decît căutarea fericirii, decît provocarea, cu orice preț, a acestei stări psihologice rămîne preocuparea de a înlătura sursele nefericirii proprii și spectacolul nefericirii semenilor — ceea ce presupune forță morală și conștiința faptului că nu tot ceea ce ne-ar putea bucura merită să fie obiect al pasiunii. „*O fericire continuă — precizează Friedrich Schiller — devine o piedică pentru virtute. Numesc fericit pe cel care, pentru a gusta plăcerile și bucuriile, nu e constrîns să facă nedreptăți, iar pentru a acționa just, nu e constrîns să îndure nici suferință și nici lipsuri.*”¹

Înclinația excesivă spre fericire ocolește cu suplețe imboldurile datoriei morale, sau le mimează convingător, deoarece este mai puternic impulsul de a valorifica situațiile ispititoare, de a cea cînd se ivește prilejul satisfacerii unor dorințe, plăceri, capricii, tentații și scopuri mai mult sau mai puțin îndoielnice. Iubirea exagerată de sine poate îmbrăca, însă, și forme mult mai perverse în mobilizarea voinței: lipsa de scrupule, producerea răului cu bună știință. De aceea, morala nu și propune să dea sfaturi asupra modului în care putem să ne procurăm fericirea, ci formulează acele exigențe pe care le dovedește fericirea demnă, autentică, arătînd „*cum devenim vrednici de fericire*” (I. Kant). Așa cum precizează A. Camus, „*dacă nu căutăm decît fericirea, sfîrșim în facilitate. Dacă nu cultivăm decît nefericirea, sfîrșim prin a ne complăce în ea. În amîndouă cazurile, o devalorizare.*”² Pentru a evita asemenea polarizări exclusive deduse, în ultimă instanță, din predispoziții și sentimente, trebuie acceptată ideea că fericirea nu poate fi țel care angajează voința, nu poate avea calitatea de scop suprem al actelor vieții, deci nu este o valoare intenționată expres, ci „*mulțumirea durabilă a voinței prin îndeplinirea dorințelor și realizarea scopurilor*”³ valide moral.

¹ Friedrich Schiller — *Scrieri estetice*, Edit. Univers, 1981, p. 163.

² A. Camus — *Eseuri*, Edit. Univers, 1976, p. 375—376.

³ Fetre Andrei — *Opere sociologice*, vol. I, Edit. Academiei, 1973, p. 381.

7. Sensul vieții

Cînd privim viața din punctul de vedere al sensului, vizăm faptul că ea nu este, pentru om, simplă succesiune de proiecte, dorințe, acțiuni, rezultate, căutări și eșecuri, ci are o anumită cursivitate, orientare și unitate valorică. „*Cine caută sensul vieții — arată Tadeusz Kotarbinski — este preocupat ca acțiunile lui să nu fie lipsite de scop, ba, mai precis, ca activitatea lui să nu se epuizeze în acțiuni fără importanță, ci să se poată legitima prin adecvarea la un țel demn de a i se sacrifica eforturile cele mai intense.*”¹ Erich Fromm apreciază că „*devotamentul manifestat de om față de o cauză, de o idee sau de o putere transcendentă este expresia unei nevoi de completitudine în procesul vieții*”, concretizîndu-se în „cadre de orientare și de devoțiune”.²

Sensul existenței personale exprimă dorința de a conferi vieții în ansamblu un înțeles, un rost, o raționalitate, fiind atitudinea prin care omul tratează viața ca valoare („nu trăiesc oricît, de aceea, viața, ca proces biologic, este pentru mine o valoare”) și afirmă prin ea valori („nu trăiesc oricît, de aceea nu pot trăi oricum”), în funcție de care justifică și apreciază toate actele întreprinse. Așadar, sensul vieții se referă la capacitatea individului de a-și trăi viața în chip uman, de a-i da semnificații pe care ea — ca proces biologic — nu le are. Opțiunea pentru o anumită grijă valorică, față de care individualitatea umană simte un atașament afectiv, capătă contur prin idealul de viață. Numai astfel valorile sînt propuse spre realizare, sînt gîndite în termenii acțiunii, nefiind simple repere și criterii apreciative, ci imperative, norme pentru tot ceea ce face și speră persoana respectivă, elementele unei maniere unice de a fi. Idealul prin care dorim să conferim sens propriei vieți este, de fapt, scopul global al inițiativelor și eforturilor cotidiene. De el ne apropiem asimptotic. Dirijarea relativ sistematică a conduitei, actelor și acțiunilor, organizarea „clipei” după jaloane care trec dincolo de ea determină ca viața personală să nu fie doar totalizare sumativă a experienței, ci totalitate omogenă, traiectorie modelată în timp din perspectiva unui țel suprem. De aceea, viața cu sens este viața trăită — ca totalitate, nu în mod necesar și în toate amănuntele sale — ca valoare. Cu alte cuvinte, protecția în viitor — după un sistem de valori și o anumită viziune asupra lumii — trasează direcțiile acțiunilor, scopurilor, atitudinilor cotidiene, armonizează experiențele de viață și le dă o rațiune de a fi, iar omul, pe măsură ce se apropie tendențial de model, are satisfacția împlinirii personale. „*Viața — în opinia lui Erich Fromm — nu are alt sens decît acela pe care i-l conferă fiecare, dezvoltîndu-și posibilitățile, trăind într-un mod productiv*”³, creator, nu vegetativ. La fel de evident este, însă, și faptul că sensul nu este o însușire a omului ca ființă naturală, ci o calitate socială. *Sensul existenței umane este instituit de om prin acțiunea însușirilor sale psiho-sociale, are o geneză la nivel istoric și individual, se manifestă todeauna într-un context socio-economic și cultural concret.* Sistemul valorilor colective condiționează forme specifice de individualitate. În condiții istorice determinate, sensul are caracteristicile obiectivității: sistemul de valori, norme, obiceiuri orientează

¹ Tadeusz Kotarbinski — *Meditații despre viața demnă*, Editura Științifică, 1970, p. 42

² E. Fromm — *Texte alese*, Editura Politică, 1983, p. 239—240.

³ Ibidem, p. 238

acțiunile și dezvoltarea la nivel social global, iar individul este format și se formează el însuși pe sine în aceste cadre valorice. Scopul vieții nu este însă prestabilit; stă la îndemina fiecăruia ca să aibă și să manifeste preferința pentru un model sau altul de viață. Sub acest aspect, revelațiile sînt procesele de interiorizare a valorilor, de motivare personală a sensului vieții și de exercitare a capacității proprii de rezistență în fața istoriei. Unii oameni se integrează în viața socială fără a gândi profund asupra semnificației și orientării pe care o dau vieții lor valorile pe care le acceptă. Este, însă, depășit stadiul unor simple reacții psihologice spontane față de mediu atunci cînd urmează o interiorizare critică a valorilor ce stau la temelie a culturii și civilizației în respectiva societate, trăindu-le ca pe o problemă personală (cînd se aderă la respectivul sistem de valori) sau ca pe o contradicție (atunci cînd valorile se opun altei valori). Rezultă, astfel, cristalizarea unei atitudini personale (de acceptare sau respingere a valorilor pe care colectivitatea le propune și/sau impune membrilor săi) și necesitatea interioară de a avea un ideal prin care se legitimează rostul social-uman al propriei vieți. Desigur, pentru a percepe viața ca avînd un sens, pare suficient ca cineva să aibă stări de mulțumire și fericire, sentimentul împlinirii în ceea ce face. *Dar sensul autentic este un fenomen etico-social, cu o dublă motivare: psihologică și socială.* Prin urmare, sînt demne de prețuit și imperios de asumat țelurile care afirmă omul ca valoare, sînt folositoare vieții în comun, sînt pătrunse de grija și respectul față de umanitate.

Sensul vieții depinde, fără îndoială, de modul în care optăm pentru un model de viață, de împrejurările istorice, dar și de capacitatea de reacție în fața proceselor istorico-sociale. Înțelegem prin aceasta că asupra felului în care fiecare om trăiește viața își pun amprenta climatul material și spiritual, mediile umane, aptitudinile proprii dovedite, aspirațiile ce pot fi finalizate, atitudinea adoptată în fața vieții, măsura în care idealurile sînt clare și pot fi urmate cu mijloace la îndemînă ș.a.m.d. Puterea de reacție personală în fața mersului istoric se concretizează, în primul rînd, în alegerea idealului de viață dincolo de jocul nefast al conjuncturilor, și, în al doilea rînd, prin apropierea vieții efective de acest ideal. Cînd există consens între viziunea individuală asupra vieții și valorile unei culturi, se poate spune că, în principiu, izbutirea în viață depinde în mare măsură de mobilizarea capacităților, energiei, seriozității și pasiunii. Dar, între modul propriu unui individ de a vedea viața și idealurile grupului sau societății se poate produce un conflict axiologic. Acesta constă în lipsa de acord asupra alegerii și experienței sensului vieții. Sînt posibile cîteva tipuri de situații. 1) Uneori, unii oameni optează pentru false valori, practicînd atitudini individualiste, egoiste, îndoielnice sub raport moral, pe care le opun celor promovate de societate. Asemenea proiecte subiectiviste intră în contradicție cu imperativele conviețuirii, fiind lipsite de ideal moral și responsabilitate. 2) Cînd opțiunile contravin sistemului valorico-social, dar nu au justificare strict personală, ci apără anumite interese generale și astfel au însemnătate istorică. Însă, eficacitatea acestor luări de poziție depășește puterile unui om, fiind necesară replica unor forțe colective. 3) Conflictul axiologic este difuz, sînt respinse anumite valori sociale, iar această reacție, deși se întemeiază pe realități evidente, nu reușește să opună alte semnificații viabile, deci nu oferă alternative realiste, ci doar gesturi de nemulțumire, atitudini nihiliste, stări de apatie sau dezorientare.

Opțiunile și deciziile valorice se recunosc în stilul de viață, avînd rosturi imperative și reglatorii în raport cu acțiuni, atitudini, deliberări și comportamente zilnice. De aceea, *reprezentarea anticipată a ceea ce vrem să fim (sensul dorit și asumat al vieții) are forță pentru practică*. Asumarea modelului presupune postularea preferințelor pentru anumite scopuri precise, care, de fapt, sînt rezultatul alegerii printr-un apel continuu la criterii și estimări. Alături de convingerea că viața (dacă se încadrează în așteptările noastre) are un sens, se evidențiază (în practica vieții) arta de a urmări actualizarea țelului suprem în contact cu realitățile nemijlocite (naturale, socio-culturale, stări bio-psihe), complexe și dinamice. *Sensul real al vieții este raportul dintre ceea ce facem, rezultatele certe ale activității noastre și, pe de altă parte, ceea ce ne-am propus să fim și să realizăm*. Dacă viața, într-o etapă a sa, datorită acțiunilor reușite, se încadrează din punct de vedere valoric în proiecția ideală, putem spune că ea realizează sensul și este trăită cu satisfacție. Fericirea este tocmai acest efect mulțumitor pe care îl are în subiectivitate concordanța momentană a succesului actelor noastre cotidiene cu valorile propuse spre realizare. Sigur, ea are o inevitabilă doză de relativitate psihologică, întrucît, alături de argumentele evidente oferite de și prin acțiuni perseverente, intră în ecuație înclinații și predispoziții apreciative strict personale (evaluarea rezultatelor, exigența față de sine, nivelul aspirațiilor, dorințele imediate, starea bio-psihică ș.a.).

Implicit sau explicit, a urmări un sens al vieții echivalează cu așezarea la temelia existenței noastre a unei concepții despre lume și om, a-ți împlini demn calitatea de ființă omenească. Angajarea morală ne deschide spre ceilalți, formează nevoia de aproapele cu care conviețuim, trezește și fortifică solidaritatea, conștiința valorii inestimabile a umanității din om. Acele idealuri care nu sînt puse în slujba celorlalți devin sărace și egoiste. Dimensiunea morală a sensului vieții — în afara căreia nici nu există, de fapt, autenticitate — trebuie să fie prezentă și îndeplinită exemplar în fiecare acțiune cotidiană, atît prin scopurile imediate alese, cît și prin mijloacele folosite pentru actualizarea lor. Dacă cele mai multe laturi ale idealului sînt cucerite procesual, din aproape în aproape, prin acte succesive și prin cumularea rezultatelor pozitive, practica morală este cea care poate armoniza — nemijlocit, de fiecare dată — momentele vieții, începînd de la cele mai semnificative la simplele evenimente curente. Tensiunile sufletești — provenite din opoziția clipă-viitor, prezent-ideal, speranțe valorice-realizarea/înfăptuirea valorilor, precum și din recunoașterea precarităților ce însoțesc ființa omenească prin lume — nu sînt anulate, nici soluționate, ci capătă o structurare valorică în care primează coerența morală a vieții și tilcul umanist al gesturilor exemplare. De aceea, eforturile de individualizare capătă sens numai în raport cu semnificații, repere, criterii și motivații valorice, iar — dintre acestea — cele morale feresc omul de iluzii și de suficiența sufletească, îndemîndu-l spre construirea sensurilor, trecătoare, desigur, dar demne, întrucît stimulează autorealizarea, împlinirea de sine și continua autodepășire.

Addenda

Acum eu spun: omul și în genere orice ființă rațională *există* ca scop în sine, nu *numai ca mijloc*, de care o voință sau alta să se folosească după bunul ei plăc, ci în toate acțiunile lui, atît în cele care-l privesc pe el însuși cît și în cele care au în vedere alte ființe raționale, omul trebuie considerat în

același timp ca scop. Toate obiectele înclinațiilor nu au decît o valoare condiționată; căci dacă n-ar fi înclinațiile și trebuințele întemeiate pe ele, obiectul lor ar fi fără valoare. Dar înclinațiile însele ca izvoare ale trebuinței au atît de puțin o valoare absolută pentru a le dori în ele însele, încît dorința generală a oricărei ființe raționale trebuie să fie mai curînd aceea de a se elibera cu totul de ele. Deci valoarea tuturor obiectelor pe care le putem *dobîndi* prin acțiunea noastră este totdeauna condiționată. Ființele, a căror existență nu este întemeiată pe voința noastră, ci pe natură, au totuși, dacă sînt ființe fără rațiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, și de aceea se numesc *lucruri*, pe cînd ființele raționale se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, ca ceva adică ce nu este îngăduit să fie folosit *numai* ca mijloc, prin urmare îngrădește orice bun-plac (și este un obiect de respect). Aceste ființe raționale nu sînt deci numai scopuri subiective, a căror existență are o valoare *pentru noi* ca efect al acțiunii noastre; ci sînt *scopuri obiective*, adică lucruri, a căror existență în ea însăși este un scop, și anume un astfel de scop, căruia nu i se poate substitui nici un alt scop, pentru care el ar trebui să servească *numai* ca mijloc, fiindcă fără aceasta nu s-ar putea găsi nicăieri nimic de *valoare absolută*; iar dacă orice valoare ar fi condiționată, prin urmare contingentă, nu s-ar putea găsi pentru rațiune nici un principiu practic suveran.

Dacă deci există un principiu practic suveran și, în ce privește voința omenească, dacă există un imperativ categoric, el trebuie să fie un astfel de principiu încît din reprezentarea a ceea ce este în mod necesar scop pentru oricine, fiindcă este *scop în sine*, să constituie un principiu *obiectiv* al voinței, prin urmare care poate servi ca lege practică universală. Fundamentul acestui principiu este: *natura rațională există ca scop în sine*. Astfel își reprezintă omul în mod necesar propria lui existență și în acest sens el este un principiu *subiectiv* al acțiunilor omenești. Dar la fel își reprezintă și orice altă ființă rațională existența ei în virtutea aceluiași principiu rațional care e valabil și pentru mine; deci el este în același timp un principiu *obiectiv*, din care, ca dintr-un principiu practic suveran, trebuie să poată fi deduse toate legile voinței. Imperativul practic va fi deci următorul: *acționează astfel ca să folosești umanitatea atît în persoana ta, cît și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop iar niciodată numai ca mijloc.* (Immanuel Kant, — *Critica rațiunii practice*, Edit. Științifică, 1972, p. 46—47.)

1) Este o datorie pentru om: să se străduiască să se înalțe deasupra naturii sale gregare, a animalității, tot mai aproape de umanitate, singura care îl face capabil să-și formuleze scopuri: să-și depășească ignoranța prin instruire și să-și îndrepte greșelile, iar acestea nu-i sînt recomandate doar de către rațiunea tehnic-practică, prin intențiile sale împrumutate (de la artă), ci rațiunea moral-practică i le poruncește de-a dreptul făcîndu-i din acest scop o datorie, spre a fi demn de umanitatea care sălășluiește în el. 2) Să înalțe cultura voinței sale pînă la cea mai pură dispoziție virtuoasă, anume legea să devină imboldul acțiunilor sale conform datoriei, legea căreia să i se supună din datorie, care este o perfecțiune interioară, moral-practică.

Atunci cînd e vizată o fericire, pentru a cărei realitate trebuie să-mi fac o datorie de a acționa ca în vederea scopului meu, trebuie să fie fericirea altor oameni aceea din al căror scop (permis) eu trebuie să fac, de asemenea, scopul meu. Ceea ce poate trece drept fericire pentru ei rămîne la aprecierea lor înșile să judece; numai că eu am dreptul să-i refuz cu cite ceva, socotit de ei că este în vederea acestui scop, dar pe care eu nu îl consider întocmai, ei neavînd nici un drept să-l pretindă de la mine. (Immanuel Kant, — *Scrieri moral-politice*, Edit. Științifică, 1991, p. 233—234.)

Dacă, spre deosebire de relativismul etic, nu abandonăm căutarea de norme de conduită obiectiv valabile, atunci la ce criterii ne vom referi? Acestea depind de sistemul pe care îl studiem; ele diferă în mod fundamental de la etica autoritară la etica umanistă.

În primul caz, o autoritate dată decretează ceea ce este bun pentru om și edictează legi care îi vor determina conduita. În al doilea caz, omul este în același tip autorul lor, subiectul lor modelator și obiectul lor. (...) Autoritatea *rațională* își are sursa în *competență*. Persoana căreia i se respectă autoritatea se dovedește aptă să îndeplinească sarcina care i-a fost încredințată. Ea nu intimidează, nu trezește admirația prin calități magice. În măsura în care ajută în loc să exploateze, autoritatea sa este

așezată pe o bază rațională și nu inspiră teamă. Acest gen de autoritate reclamă examinarea constantă și critica celor care îi sînt subordonați. Ea este întotdeauna temporară, acceptarea ei fiind în funcție de realizările ei. Autoritatea *irațională* înseamnă exercitarea unei puteri asupra persoanelor. Această putere poate fi fizică sau mentală, bazată pe o realitate sau rezultînd din anxietatea și din slăbiciunea celui care i se supune. Puterea și teama sînt cei doi stâlpi pe care se sprijină autoritatea irațională. Orice critică la adresa ei este interzisă.

Autoritatea rațională se bazează pe egalitatea celor două părți: ele nu diferă decît prin gradul de cunoaștere sau de pricepere într-un domeniu precis. Autoritatea irațională este bazată pe inegalitate și implică, prin natura sa, o diferență de valoare.

Termenul „etică autoritară” are în vedere autoritatea irațională, în mod obișnuit „autoritar” fiind sinonim cu sistemul totalitar și antidemocratic. Cititorul va recunoaște curînd că etica umanistă nu este incompatibilă cu autoritatea rațională.

Două criterii, unul formal și altul material, permit distingerea acestor etici. Din punct de vedere formal, etica autoritară neagă capacitatea omului de a deosebi binele de rău. Autorul normelor este întotdeauna o autoritate ce transcende individul. Un asemenea sistem se bazează pe teama pe care o inspiră și pe sentimentul de slăbiciune și de dependență al subiectului, iar nu pe rațiune și pe cunoaștere. Individul abandonează autorității alegerea opțiunilor, crezînd în puterea ei magică; deciziile ei nu pot și nu trebuie să fie puse în discuție. Din punct de vedere material, etica autoritară determină binele și răul în special în funcție de interesele autorității, și nu de cele ale subiectului. Ea este exploatare, chiar dacă subiectul ar putea să tragă de aici beneficii considerabile, psihice și materiale. (...) Păcatul de neiertat pentru etica autoritară este răzvrătirea, punerea în discuție a dreptului autorității de a stabili norme: axioma sa este că normele stabilite (prin autoritate) servesc cel-mai bine interesul subiectului. Dacă o persoană greșește, recunoașterea pedepsei și sentimentul ei de vinovăție îi redau „buna sa calitate”, căci ea exprimă astfel recunoașterea superiorității autorității. Etica umanistă, spre deosebire de cealaltă, poate să fie definită și ea după criteriile *material* și *formal*. Formal, ea se bazează pe principiul conform căruia numai omul poate să decidă în ce constă virtutea și păcatul și că această alegere nu aparține unei autorități care îl transcende. Din punct de vedere material, ea se bazează pe principiul că „binele” constituie ceea ce este bun pentru om, iar „răul” ceea ce îi aduce prejudicii. *Singurul criteriu al valorii etice este fericirea omului.*

Diferitele semnificații acordate cuvîntului „virtute” ilustrează deosebirea care separă aceste două etici. Pentru Aristotel, „virtutea” înseamnă „exelență” — excelența activității prin care potențialitățile inerente omului sînt realizate. (...) Astfel, virtutea omului este ansamblul calităților caracteristice speciei umane, în timp ce virtutea fiecărei persoane reprezintă individualitatea sa unică. Un om este „virtuos” dacă își dezvoltă „virtutea” sa. Prin contrast, în sens modern „virtutea” este un concept al eticii autoritare. A fi virtuos implică abnegație și supunere, înabușirea individualității mai curînd decît realizarea ei deplină.

Etica umanistă este antropocentrică; desigur, nu în sensul că omul ar fi centrul universului, ci în sensul că judecățile sale de valoare, ca și celelalte judecăți și chiar percepțiile își au originea în particularitățile existenței sale și nu au semnificație decît în raport cu aceasta. Omul este „măsura tuturor lucrurilor”. Poziția umanistă postulează că nimic nu este mai nobil și mai demn decît existența umană. (Erich Fromm, — *Texte alese*, București, Editura Politică, 1983, p. 207—212.)

Întîi este fața lui „nu se cade”. Ea pare a spune omului, cu blîndețe, că nu șade frumos să facă un lucru ori altul; pare așadar mai mult o dojană. Ce poate însemna ea pe lingă asprele interdicții de principiu, pe lingă decaloguri? Dar se strecoară și acest „nu se cade” pe lingă ele, iar fața negativă a normei noastre morale are o virtute pe care parcă n-o au celelalte: ea nu se clintește din loc — cu blîndețe. În definitiv, cu toate principiile poți sta de vorbă, la principii poți opune alte principii; le poți răsturna, poți face cazuistică (...), pe cînd lui „nu se cade” n-ai ce sa-i împotrivesți. Blajina lui intransigență e mai necruțătoare decît a principiilor. Oricine se întoarce asupra viciei sale; în anii tîrzii, înțelege că n-a stat prost, poate, cu principiile: își poate justifica oricînd, cu principii ultime, faptele sale, rătăcirile sale. Nu și-a calcat principiile, făcînd așa. Dar *nu se cădea* să facă acel lucru — și e ceva necruțător. Iar fața aceasta a lui „nu se cade” nu e un simplu „sentiment” moral, față de rațiunea morală a principiilor. Dacă nu reprezintă chiar o tablă de legi, „dată” de Iehova ori scrisă de un legiuitor, ea nu are mai puțin, îndărătul ei, o lege neștiut presimțită. „Nu se cade” este expresia unei realități de alt ordin, cea a Sinelui tău. E o subtilă prezență spirituală a comunității raționale, care te investeste ori te destituie țără drept de apel. E ochiul celuilalt, al conștiinței tale mai bune. Fă ce-ți place. Dar dacă nu le place altora, nu-ți va plăcea pînă la urmă nici ție. Și atunci nu mai poți face tot ce-ți place, tot ce *crezi* că-ți place. Tăria lui „nu se cade”... este tocmai măsura bunei tale așezări. „Nu

se cade" este ochiul care te urmărește oriunde: cînd nu te vede nimeni, încă nu se cade să faci de nefăcutul.

Iar investirea rațională a lui „nu se cade” este cea care dă tarie și feței a doua a demersului moral, lui *se cade*. Ce poate fi mai slab, la început, decît se cade: ți-e îngăduit, poți să faci, dacă vrei, ceva. Nicaieri nu apare în primul moment datoria, acea nobilă datorie din imperativul categoric al lui Kant. Este un fel de „es geziemt sich”, se cuvine, din limba germană și din altele, fără dreptul, cum pretinde expresia noastră, de-a se substitui unui imperativ de tăria celui kantian: „Făptuiește astfel încît maxima voinței tale să poată sluji în același timp și de principiu al unei legiuri universale”. Profesorii de etică ar suride cînd ai pune față în față un asemenea imperativ categoric suprem și o biată vorbă culeasă de prin sate: se cade — nu se cade. Kant însă știa mai multe decît profesorii de etică. El a recunoscut că n-a dat lumii un principiu nou, ci doar a ridicat pînă la un principiu formal tot ce e implicat în viața și în formulările libere ale oamenilor. Într-un fel, el a pus în formă și gîndul nostru mai adînc: cînd spui „se cade”, vorbești despre ceea ce poate să-și facă loc în lumea tuturor, ceea ce poate avea acces la universalitate; căci faci ce se cade, tratezi pe ceilalți oameni așa cum vrea Kant, drept scopuri, nu drept mijloace. Vorba noastră nu stă rușinată alături de legea gînditorului, și ea trece mai departe la fapta. (Constantin Noica — *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Edit. Eminescu, 1987, p. 133—134.)

Există, la toate neamurile, cuvinte revelatoare de atitudini relativ constante în fața vieții, atitudini hotărîtoare pentru directivele generale ale civilizației lor. (...) Astfel de vorbe sînt în limba noastră expresiile: om de realizări, talent organizator, om de acțiune, minte realistă, spirit pozitiv, și — nu vă speriați? — om de Stat. Și alte cîteva, rude apropiate ale acestora. Toate noțiuni ce intră în clasa încăpătoare a categoriei numită *acțiune*, ea însăși înghițită perfect de și mai încăpătorul *util* ... (...)

(...) Dar cultura adevărată, cultura valoare autonomă, urmărind scopuri proprii și liberate de nevoile instinctului și-ale utilului biologic, e rodul răgazului și-al libertății. Este lux; ieșit, ca orice lux din prisos de energie vitală și sufletească. Sub biciul permanent al nevoilor dictate de instinctul de autoconservare al neamului, nu ne-a putut rămîne energie de prisos. Și cînd am început să achiziționăm valori spirituale, ne-am văzut nevoiți să le căutăm cu grabă aplicări imediate și utile (...)

Șăm foarte bine că principiul economic își scoate puterea de agent activ în mersul evenimentelor din cultul satisfacției personale, al satisfacției instinctului mai puțin controlat și controlabil al naturii omenești, din cultul dorinței de plăcere fizică în sensul cel mai larg al cuvîntului, din *venerația utilului* celui mai concret și mai exclusiv în același timp. Ideea omului economic, așa cum a fost ea elaborată în cursul secolului al XIX-lea, are drept corolar însoțitor ridicarea utilului direct la rangul de principiu determinant și explicativ al tuturor activităților omenești (...)

Această atitudine în fața vieții a atras după sine o răsturnare a scării de valori religioase — filosofice — deci scară de valori eminamente spirituale — venerată de Europa pînă în secolul trecut. Răsturnare pe care am vrea s-o caracterizăm cum urmează: Din scop ce era, viața a devenit mijloc, iar mijloacele de trai au devenit scop. Omul a devenit sclavul mijloacelor de trai și și-a pierdut viața propriu-zisă, pierzîndu-și pînă și gustul de viață, puțința de a-și trăi viața în profunzime (...)

Dar, spre deosebire de noi — și deosebirea este capitală — în Occident mitul utilului imediat, împrumutat de la homo oeconomicus și epoca istorică ce-i corespunde, nu e decît o ultimă porțiune, și încă relativ scurtă; dintr-o foarte lungă curbă de evoluție. (...) Tradiția culturală de care e vorba are drept trăsătură fundamentală un ce imponderabil, dar foarte real. Acest ce se face simțit într-o atitudine de simpatie și încurajare pe care o ia inteligența occidentală față de „inutil”. Vreau să zic: față de ceea ce e dezinteresat, „gratuit”. Activitățile spirituale neaservite utilului sînt considerate ca valori omenești supreme. Aceasta, prin înclinație intrată în instinct. Teorie pentru teorie, adică știința pentru știință, artă pentru artă, adică artă neaservită unor scopuri străine de ea însăși, se face și azi multă în Occident, cum s-a făcut și acum trei și patru sute de ani. Și avem credința — la care nu vom putea renunța niciodată — că *atitudinea de simpatie și de încurajare a „inutilului” a fost și e principalul agent creator de cultură înaltă*. A fost în antichitatea elină și e în marea civilizație europeană: pe care nu homo oeconomicus a creat-o. (...) Convingerea noastră profundă este că *singure aceste creații dezinteresate dau vieții omenești un rost și un sens*. Prin ele singure omul este om. Astfel, încît, inversînd o scară de valori preavenerată, și păstrînd formele de stil folosite pîna acum, îndrăznim să afirmăm: ceea ce importă înainte de toate, este inutilul. *Utilul nu are valoare, și sens decît în măsura în care servește inutilului. Utilul, în toate formele lui* (acțiune politică, economică, organizație — oricum s-ar numi ele), *nu e într-adevăr util decît în măsura în care poate servi drept mijloc pentru crearea inutilului*. (D. D. Roșca, — *Mitul utilului*, în *Puncte de sprijin*, Editura „Țara”, Sibiu, 1943, p. 9—39.)

CUPRINS

<p>I. INTRODUCERE: CE ESTE FILOSOFIA? (autor: prof. univ. dr. L. Grünberg) 3</p> <p> Nevoia de filosofie 3</p> <p> Obiectul și problematica filosofiei 6</p> <p> Specificul filosofiei 9</p> <p> Stiluri de filosofare 16</p> <p> Din nou despre rostul filosofiei 19</p> <p> Addenda 20</p> <p>II. ISTORIA FILOSOFIEI (autori: prof. univ. dr. Gh. Vlăduțescu, prof. univ. dr. A. Marga și prof. univ. dr. N. Trandafoiu) 31</p> <p> 1. Filosofia antică 31</p> <p> 2. Filosofia medievală 45</p> <p> 3. Filosofia modernă 49</p> <p> 4. Filosofia contemporană 56</p> <p> 5. Filosofia românească 72</p> <p> Addenda 84</p> <p>III. PROBLEME FILOSOFICE 87</p> <p> 1. INTRODUCERE: TEMĂ ȘI PROBLEMĂ ÎN FILOSOFIE (autor: prof. univ. dr. C. Grecu) 87</p> <p> 2. TEORIA CUNOAȘTERII (autor: conf. univ. dr. A. Miroiu) 92</p> <p> Ce este cunoașterea? 93</p> <p> Cunoașterea științifică 96</p> <p> Problematica adevărului 100</p> <p> Addenda 104</p> <p> 3. TEORIA EXISTENȚEI (autor: prof. univ. dr. C. Grecu) 114</p> <p> Obiectul și problematica ontologiei 114</p> <p> Conceptul de existență 116</p> <p> Existență și realitate fizică 119</p> <p> Spațiul și timpul 122</p> <p> Unitatea și infinitatea lumii 125</p> <p> Teoria determinismului 128</p> <p> Addenda 131</p> <p> 4. CONDIȚIA UMANĂ ȘI PROBLEMA LIBERTĂȚII (autori: prof. M. Bârsan și conf. univ. dr. A. Iliescu) 136</p>	<p> A. Problematica umanismului 136</p> <p> Tipuri de umanism 136</p> <p> Condiția umană în gândirea contemporană 142</p> <p> Addenda 143</p> <p> B. Problema libertății 150</p> <p> Libertatea umană și Necesitatea supranaturală 150</p> <p> Libertatea umană și Necesitatea naturală 154</p> <p> Libertatea umană în perspectiva antropologiei filosofice 160</p> <p> Libertatea ca problemă social-politică 163</p> <p> Addenda 170</p> <p> 5. VALOARE ȘI CULTURA (autor: prof. univ. dr. L. Grünberg) 176</p> <p> A. Filosofia valorii 176</p> <p> Ireductibilitatea valorilor și construirea teoriei generale a valorii 177</p> <p> Problematica axiologiei 178</p> <p> Conceptul de valoare și implicațiile asupra înțelegerii culturii 182</p> <p> Addenda 182</p> <p> B. Cultură și civilizație 191</p> <p> Perspectiva axiologică în filosofia culturii 191</p> <p> Raportul dintre cultură și civilizație 194</p> <p> Addenda 198</p> <p> 6. ABSOLUTUL (autor: prof. univ. dr. Gh. Vlăduțescu) 202</p> <p>IV. PROBLEME DE ETICĂ (autor: lector univ. dr. V. Macovicu) 207</p> <p> 1. Binele moral 207</p> <p> 2. Normele morale 209</p> <p> 3. Convingerea morală 210</p> <p> 4. Omenia 212</p> <p> 5. Succesul 214</p> <p> 6. Fericirea 216</p> <p> 7. Sensul vieții 218</p> <p> Addenda 220</p>
---	---

Bun de tipar : 03.07.1992

Coli de tipar : 14



Comanda 20324/38270
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria Coresi
București — România

