

Alain Graf

Marile curente ale filosofiei moderne



INSTITUTUL EUROPEAN

Marile curente ale filosofiei moderne

Alain Graf

**Traducere de
Felicia DUMAS**



Institutul European

© *Les grands courants de la philosophie moderne*, Editions du Seuil, 1996

© *Marile curente ale filosofiei moderne*, Editura Institutul European, 1997, pentru prezenta versiune în limba română

I S B N 973-586-070-8

PRINTED IN ROMANIA

TABLA DE MATERII

1. Revoluția galileană	5
2. Mecanicismul triumfător	15
3. Empirismul englez	22
4. Revoluția kantiană	29
5. Filosofii iluminate	34
6. De la Rousseau la <i>Aufklärung</i>	43
7. Idealismul absolut	52
8. Pozitivismul	60
9. Ultimii moderni	69
Bibliografie	75

1. NOUL SPIRIT ȘTIINȚIFIC

A. UNDEVA ÎN UNIVERS

Ultimii ani ai Marelui Secol sînt marcați de apariția unor opere care exprimă o răsturnare completă și radicală a gîndirii în Occident. Fontennelle scrie *Convorbiri despre pluralitatea lumilor* (1686), iar Cyrano de Bergerac *Istoria comică a Statelor și Imperiilor din Lună și Soare* (1657), o povestire amețitoare în care sînt imaginate planete utopice locuite de civilizații necunoscute, care se conduc după niște legi și moravuri mult diferite de ale noastre. Or, aceste feluri de fantezii nu au atît menirea de a-l amuza în mod agreabil pe cititor, sau de a-l transporta pur și simplu în altă lume, cît pe aceea de a-i arăta, în mod critic, caracterul foarte relativ al propriilor sale valori. *Universul nu mai este antropocentrat*; văzut de pe Lună, Pămîntul este cel care seamănă cu o lună.

Prin urmare, existența unor astfel de ficțiuni atestă fără îndoială producerea unei revoluții, revoluție care a dat oamenilor posibilitatea de a deveni stăpîinii cerului și de a privi pămîntul ridicîndu-și ochii spre cer. Cerul nu mai este obiectul unui cult, dat fiind că aștrii cerești nu mai plutesc cu splendoare deasupra capetelor noastre și că sîntem conștienți că participăm la mișcarea generală a universului, fiind purtați de o planetă care există *printre* atîtea altele.

Din acest moment, oamenii se reprezintă *în* cer și nu sub el.

B. PE PĂMÎNT PRECUM ÎN CER

a. O cosmologie nouă

Sistemul astronomului polonez N. Copernic (1473-1543) începe să se impună pe la începutul secolului al XVII-lea. Teoria

sa heliocentrică, în contradicție cu reprezentarea medievală a universului care îl situa pe om în centrul unui univers creat pentru el, este confirmată în 1609 datorită telescopului care aduce dovada fizică concludentă. Interpretarea geocentrică a Scripturii, coroborată cu cosmologia aristotelică, căreia Evul Mediu îi postulează infailibilitatea, pare să devină obiectul unei provocări.

b. Natura „fără nimic de ascuns”

Copernic reformează astronomia, punând sub semnul întrebării vechea reprezentare a cerului (cea a lui Ptolemeu); la rîndul său, Galilei va realiza *o adevărată revoluție epistemică*: nu numai că desacralizează cerul, făcînd din lunetă un instrument de descoperiri care îl scutește pe savant de căutarea adevărului în cărțile celor vechi, dar mai ales, el conferă adevărului însuși un statut nou, definindu-l în mod riguros ca fiind *exactitatea calculului matematic aplicabil la întreaga natură*. Și, într-adevăr, universul întreg, pămîntul ca și cerul, este în opinia lui supus unor legi imuabile, astfel încît studiarea mișcărilor pămîntului și a mișcărilor cerești devine cu putință, cu la fel de multă precizie. Afirmînd omogenitatea desăvîrșită a universului, Galilei se desparte definitiv de presuposițiile clasice ale cosmologiei aristotelice care hărăzea lumea sublunară (cea în care trăim) aproximărilor contingentei, păstrînd pentru aștrii veșnic vii privilegiul unei ordonanțări perfecte. În felul acesta, revoluția astronomică este dublată de o revoluție metafizică, deoarece lumea în care trăim nu se mai opune lumii supralunare, după cum nici spațiul în care acționăm nu se mai opune cerului pe care îl contemplăm (conform vechii distincții dintre *praxis*, acțiunea și *théoria*, știința). Mai precis, reprezentarea locului ocupat de om în univers și a rolului său în lume se modifică în mod radical, în așa fel încît el poate chiar pretinde, grație instrumentelor de măsură pe care arta sa le perfecționează, că poate controla, prin calcul, orice mișcare, pe pămînt precum și în cer, cu aceeași exactitate.

c. Mesajul ceresc

Animat de încrederea nesfîrșită pe care o avea în irezistibila evidență a fizicii matematice, astronomul italian publică în 1610

o mică lucrare intitulată *Mesajul ceresc*, în care trece în revistă observațiile sale precise referitoare la planete, și în care afirmă că *marea carte a naturii este scrisă cu caractere matematice*. Se realizează atunci, pentru prima dată în istoria omenirii, legătura dintre știința naturii și inteligibilitatea matematică, legătură ce va sta la baza științei experimentale. Din acel moment, *natura reprezintă domeniul ordinii și al măsurii*; prin urmare, va fi suficient ca experiența să fie bine realizată pentru ca ea să reveleze inteligenței umane esența profundă a realului. Nu mai există decalaj între teorie, care explică fenomenele, și experiență. Universul este un întreg deschis, guvernat de legi, de un sistem de raporturi necesare și permanente.

C. PROCESUL LUI GALILEI

Galilei este, deci, cel prin care adevărurile astronomice se afirmă ca independente față de normele religioase. Prin urmare, procesul său este departe de a fi o eroare judiciară: el este pur și simplu omul care trebuie înlăturat, deoarece el cere *autonomia demonstrației științifice față de interpretarea dominantă a Scripturii*.

A recunoaște legitimitatea unei astfel de eliberări ar fi însemnat pentru Roma admiterea unei noi funcții a lecturii textelor sacre. Or, Scripturii i se recunoscuse deja, de către contemporanul lui Galilei, Kepler, o singură și unică funcție: aceea de a pregăti mîntuirea sufletului. Argumentarea astronomului german consta în justificarea distanței care exista între demonstrațiile științei moderne și textele biblice, prin următoarea necesitate: „Scriptura nu dorește să-i învețe pe oameni ceva necunoscut de către aceștia, ci să amintească spiritului lor un adevăr pe care îl neglijează, măreția și puterea lui Dumnezeu!” (*Astronomia nova*, 1609). Este vorba despre distincția dintre *adevărul spiritual* al învățăturii divine, care se adresează oamenilor într-un limbaj adaptat facultăților lor și *adevărul științific*, care este opera rațiunii și nu a imaginației. Textul sacru se referă la lucruri simple și pornește de la experiența comună a oamenilor (care își închipuie că Soarele se

învîrte în jurul pământului!), tocmai pentru ca oamenii să-l înțeleagă, deoarece fiecare om are dreptul la mîntuire. Dimpotrivă, știința nu progresează decît decizîndu-se de experiența comună. Așadar, nu trebuie să fim surprinși că *cele două discursuri se îndepărtează tot mai mult*, pe măsură ce cunoașterea noastră despre natură avansează: *unul se adresează imaginației și folosește imagini sensibile pentru a explica adevăruri divine, celălalt se descotorosește de ele pentru a înțelege esența fenomenelor.*

2. RAȚIUNEA ȘI CREDINȚA

A. SUPUNERE RELIGIOASĂ ȘI ADEVĂR ȘTIINȚIFIC

a. Cele două ceruri

Galilei aprofundează acest raționament, afirmînd că, contrar adevărilor matematice, adevărul spiritual al revelației trebuie să utilizeze, pentru a fi înțeles, o retorică antropomorfistă la care știința nu este obligată să recurgă. Preocupată de mîntuirea celor ignoranți, Scriptura vorbește în termeni accesibili tuturor. Din această cauză, ceea ce destăinuie fenomenele nu trebuie revocat, pus sub semnul îndoielii și condamnat în numele pasajelor din Scriptură. Se impune mai degrabă *să se facă deosebirea dintre știință și credință*, ținînd cont de faptul că, după cum observă Galilei, care reia o celebră afirmație spirituală a cardinalului Baronius, „Duhul Sfînt a dorit să învețe cum se ajunge la cer și nu ce mai face cerul, sau cum se mișcă el”^{*}. Pentru toate aceste motive, consideră Galilei, *Biserica trebuie să recunoască drepturile rațiunii științifice și să-și restrîngă competența la ceea ce ține de spiritual*. În plus, dacă sensul autentic al textelor sacre nu este sensul literal, trebuie să facem apel la rațiune pentru a lămuri acest sens, astfel încît, rațiunea noastră ar obține dreptul de a controla Biblia însăși!

^{*} Joc de cuvinte: verbul „aller” fiind folosit cu două sensuri: 1. a merge; 2. a face, în expresia „comment ça va?” – ce mai faceți?

b. Despre nesupunerea față de Biserică

Dintr-o perspectivă identică, Gassendi (1592-1655) va afirma că scopul religiei nu este acela de a-i face pe oameni matematicieni, ci pioși, capabili să se mîntuiască. Gassendi amintește că Scriptura vorbește despre lucruri așa cum apar ele în mod obișnuit oamenilor, tocmai pentru ca fiecare dintre ei să le poată înțelege în măsura în care fiecăruia îi este de folos pentru mîntuirea sufletului. Pentru Scriptură nu are prea multă importanță dacă Pămîntul se învîrte și Soarele se odihnește și de aceea ea ne vorbește despre un pămînt imobil și un Soare care se mișcă, pentru că nu există cineva pentru care pămîntul să nu pară nemișcat, iar Soarele aflat în mișcare.

Or, în *Exercițiile sale spirituale*, aprobate de către Roma în 1548, Ignățiu de Loyola enunțase deja regulile pe care le respectau iezuiții („Despre ascultarea față de Biserică”): „Trebuie să fii întotdeauna gata să crezi că ceea ce ni se pare alb e negru, dacă Biserica ierarhică hotărăște astfel” (regula a 13-a). Partizanii lui Galilei încalcă această regulă, cerînd separarea ascultării religioase de adevărul științific.

B. DIFERITE CATEGORII DE CUNOAȘTERE

Necesitatea afirmării unei astfel de separări îl determină pe Pascal (1623-1662) să opună *Dumnezeului Bibliei pe Dumnezeuul filosofilor și al savanților*. În polemica dusă împotriva iezuiților, Pascal își însușește epistemologia galileeană, arătînd că simțurile, rațiunea și credința își au fiecare propriul obiect („Provinciala a VIII-a”). Astfel, atunci cînd examinăm un lucru, trebuie să-i cunoaștem natura, pentru a ști la care din cele trei principii trebuie să-l raportăm. Dacă este vorba despre un lucru supranatural, trebuie să-l judecăm prin raportare la Scriptură; dacă este vorba despre un lucru potrivit rațiunii, îl vom judeca cu rațiunea; dacă este vorba despre un fapt, ne vom încrede în simțuri. Această distincție a categoriilor de cunoaștere presupune recunoașterea de prerogative proprii și de competențe destul de limitate autorităților științifice și religioase: în cazul în care cos-

mologia biblică nu poate avea forță de lege științifică, înseamnă că este tot atât de incapabilă de a dovedi orice altceva, că rațiunea este neputincioasă în a descurca misterele credinței.

Provincialele, în care Pascal îl apără pe Galilei, vor fi condamnate de Inchiziția romană în 1657. De aceea, putem spune că Descartes se dovedește a fi destul de prudent atunci când întârzie publicarea lucrării *Tratat despre lume*, precum și prin faptul de a fi așteptat să treacă zece ani de la condamnarea lui Galilei (1633) pentru a-și publica *Principiile de filosofie*.

C. CHESTIUNEA MIRACOLELOR

a. *Miracolele depășesc înțelegerea*

Așadar, rațiunea dorește să-și afirme autonomia față de toate tutelele și față de imaginație, pretinzând „că nu va accepta niciodată că un lucru este adevărat” dacă nu l-a cunoscut într-adevăr ca atare (Descartes).

Or, cum putem fi raționaliști, adică să postulăm că fenomenele naturale trebuie explicate de către rațiune, și, în același timp să credem în existența miracolelor? Într-adevăr, apariția unei fizici a legilor naturale pare a situa miracolele în afara legii. Totuși, după cum observă Pascal, un miracol este un eveniment în care forța lui Dumnezeu vine să tulbure jocul forțelor naturale. Înseamnă deci că Dumnezeu acționează în mod direct asupra naturii, provocând excepția! Astfel, pentru Pascal un miracol nu este altceva decât expresia excepțională a puterii divine care depășește înțelegerea noastră. Cu toate acestea, orice fenomen natural rămîne explicabil prin intermediul singurei puteri a rațiunii, în așa fel încît apelul la Scriptură nu este absolut indicat decât pentru a ne teme de un lucru supranatural. Prin urmare, Pascal reușește să concilieze raționalismul modern cu credința creștină grație distincției dintre categoriile de cunoaștere. „Inima are propriile-i rațiuni, pe care rațiunea nu le cunoaște.”

b. *Smerenia*

Referitor la problema raporturilor dintre rațiune și credință, Pascal adoptă o poziție foarte apropiată de aceea a prietenilor

săi janseniști, dintre care îi putem cita pe Antoine Arnauld (1612-1694) și Pierre Nicole (1625-1695): *fără a i se nega forța spiritului i se recunosc totuși anumite limite*. Spiritul omenesc nu se poate ridica pur și simplu împotriva unei autorități decât în situația în care aceasta revendică lucruri ce țin de rațiune sau de experiență. Asemenea janseniștilor de la *Port-Royal*, Pascal se va înscrie în *filiația carteziană*, afirmând sus și tare puterea spiritului de a explica lucrurile din natură, prerogativele rațiunii asupra oricărui principiu de autoritate, într-un cuvânt, dreptul gândirii de a se exersa atît cît îi este cu putință. Jansenismul nu este, așadar, deloc obscurantist, în ciuda întoarcerii lui la rigoarea pietății și la învățătura sfintului Augustin. *Cu siguranță că rațiunea se poate exersa atît cît îi este cu putință să o facă* (cartezianismul afirma același lucru), *însă puterea îi este limitată la adevărurile susceptibile de a fi demonstrate*. Or, adevărurile religiei nu sînt susceptibile de a fi demonstrate. Credința este inaccesibilă rațiunii critice.

c. Inima și rațiunea

În felul acesta acceptă Pascal și janseniștii să numească „adevărate” unele adevăruri nedemonstrabile, care nu își găsesc certitudinea în experiență. Prin urmare, *rațiunea, facultate de cunoaștere discursivă*, nu mai este în aceste condiții decât facultatea de a conchide; *inima, facultate de cunoaștere intuitivă*, este cea care cunoaște principiile prime și știe cu siguranță deplină ceea ce rațiunea ar încerca în zadar să dovedească. Inima crede în situațiile în care rațiunii îi este cu neputință să convingă. În general, ea este mai curînd *facultate de iubire*, și abia după aceea facultate de cunoaștere: numai iubindu-l, îl putem descoperi pe Dumnezeu, în liniștea unei meditații în care Rațiunea se smerește acceptînd taina care o mărginește, și nu prin intermediul unui raționament oarecare.

Prin urmare, secolul al XVII-lea poate fi numit „secolul rațiunii”, deoarece el îi recunoaște acesteia capacitatea de a judeca lucrurile naturale fără să facă apel la imaginație. Din momentul în care materia, concepută prin înțelegere, își pierde profunzimea

și misterul, superstiția nu mai are nici o rațiune de a fi. Nu putem spune însă că toată filosofia secolului al XVII-lea este raționalistă și creștină. Astfel, referitor la dificila problemă a miracolelor, filosoful olandez Spinoza adoptă o poziție critică radicală, opusă poziției lui Pascal.

d. Imposibilitatea logică a miracolelor

După Spinoza, miracolele nu există și nici nu pot exista. Într-adevăr, dacă definim miracolul ca pe o excepție de la ordinea legilor naturale, îl facem *imposibil din punct de vedere teoretic* și lipsit de inteligibilitate, deoarece ar trebui să spunem în aceste condiții că Dumnezeu se contrazice, că El vrea contrariul a ceea ce a vrut. Credința în miracole dovedește deci, în egală măsură, o necunoaștere a lui Dumnezeu și a naturii. A situa puterea divină sub semnul arbitrariului nu este decât o formă de antropomorfism. A gândi că Dumnezeu se adresează oamenilor prin intermediul acestor manifestări excepționale nu este decât o formă de antropocentrism. Reprezentarea creștină a lui Dumnezeu pare a se potrivi aici cu cea a superstiției. În fond, atunci când nu înțelegem un fenomen, invocăm mereu mîna misterioasă a lui Dumnezeu. Ceea ce presupune că ni-l reprezentăm mereu pe Dumnezeu în afara naturii: un Dumnezeu creator, cauză tranzitivă a lumii și prin urmare de neatins numai prin forța unei rațiuni care nu cunoaște decât lumea fenomenelor naturale! Un Dumnezeu care s-ar afla dincolo de natură, o transcendență! Or, a postula existența unui astfel de Dumnezeu ne scutește de exercițiul întreg al rațiunii noastre, singurul care face posibilă o cunoaștere perfect adecvată a naturii. Așa se face că în ignoranța noastră numim „miracol” ceea ce nu putem explica, necunoscutul pe care nu îl putem transforma în cunoscut. De unde provine însă o astfel de ignoranță? Din faptul că șovăim să recunoaștem că tot ceea ce se întîmplă în mod real se întîmplă în mod natural.

a. Distrugerea prejudecății finaliste

Spinoza intenționează realizarea genealogiei rezistențelor noastre la cunoașterea realului ca atare. Care să fie originea acestei iluzii, acestei prejudecăți care ne determină să credem că tot ceea ce se întâmplă (fenomenele) nu se întâmplă în mod natural? Altfel spus, de ce credem că există ceva *dincolo* de natură, o transcendență?

Deoarece, fără postulatul existenței supranaturalului, am fi obligați să recunoaștem că totul pornește dintr-o necesitate strict naturală, sau, altfel spus, că în virtutea unor legi constante și nesusceptibile de superstiții tot ceea ce este trebuie să fie. Astfel, postulatul existenței unui Dumnezeu creator ne mai dă și posibilitatea de a spera că El poate devia cursul natural al lucrurilor, în favoarea noastră, bineînțeles. Prin urmare, în general, gândim cu toții că ceea ce se întâmplă se produce *pentru că așa a vrut Dumnezeu* (așa stau lucrurile și cu miracolele) și nu *pentru că acel lucru trebuia să se întâmple în conformitate cu necesitatea strictă a naturii*. Iată cum renunțăm la explicarea unui fenomen prin cauzele sale antecedente (cele care preced efectul), pentru a-l explica printr-o cauză finală (scopul pentru care el s-ar produce). Voia lui Dumnezeu, atît de des invocată de credincioși pentru explicarea a ceea ce nu înțeleg, nu este pentru Spinoza decît „refugiul ignoranței noastre”.

b. Un determinism fără concesie

Spinoza este *antifinalist pînă la capăt*: el este singurul care duce mecanicismul pînă la ultimele sale consecințe, formulînd o *critică radicală a metafizicii*: nimic, nici măcar omul, nu întrece natura. „Omul nu este un imperiu într-un imperiu.” Omul nu ocupă în univers un loc privilegiat pentru că el are suflet. Ceea ce îl deosebește de celelalte animale este propriul său corp cu specificitatea lui. Corpul este un sistem mecanic: cu cît acest aparat care acționează știe să facă mai multe lucruri, cu atît sufletul este

mai capabil să gândească. Astfel, în gândirea lui Spinoza, spiritul însuși este determinat din punct de vedere material.

Nu există nimic dincolo (*meta*) de natură (*physis*), nici măcar un Dumnezeu creator. *Deus sive Natura*: Dumnezeu nu este cauză a naturii. *El este natura*. Astfel, în gândirea lui Spinoza determinismul este același lucru cu Dumnezeu. Este vorba despre o echivalență strictă între cauzalitate și raționalitate: „Nimic nu se poate întâmpla împotriva naturii, care păstrează o ordine fixă și eternă”. (Vezi capitolul 2, A, b).

Revoluția galileeană se caracterizează deci, prin triumful mecanicismului, triumf ce va deveni total odată cu Spinoza, dar care se exprimă în general prin respingerea unanimă a sistemului explicativ al anticilor. În acest sens, filosoful englez Bacon critică utilizarea cauzelor finale ca instrument de explicare, afirmînd că știința experimentală nu va căuta decît cauza materială și cauza eficientă. Și în acest caz este vorba deci de *respingerea luării în considerare a cauzelor prime, adică a aspectului „de ce?”*, pentru *privilegierea aspectului „în ce fel?”*. Scopul metodei experimentale este acela de a da la iveală relațiile constante și verificabile dintre fapte.

Astfel, revoluția galileeană a avut ca efect *folosirea sistematică a noțiunii de lege* și cucerirea unui real depoetizat. Metodologia matematică va fi aplicată chiar și în domeniul istoriei și al societății, lucru care va favoriza unificarea progresivă a cîmpului cunoștințelor. În *Istoria oracolelor* (1687), spre exemplu, Fontenelle încearcă să deosebească în istorie, verosimilul de fabulos; în *Despre căutarea adevărului* (1675), Malebranche aplică manifestărilor iraționale o analiză psihofiziologică: fenomenele de vrăjitorie nu sînt decît niște dereglări ale imaginației. Demonologia este contestată, deși Biblia afirmă existența demonilor. *În toate scrierile este denunțat obstacolul epistemologic pe care îl constituie supranaturalul.*

A. MODELUL MECANICIST

Așadar, orice fenomen natural se produce în mod mecanic; altfel spus, natura este concepută ca o mașină. Astfel, mașina este de acum înainte ridicată la demnitatea unui *model* care permite înțelegerea lumii și a omului. Virtutea sa explicativă ține de *transparența funcționării sale*: un sistem complex obținut prin combinarea unor elemente simple. Faptele mașinii sînt purele efecte ale raporturilor care există între părțile ei, fără să fie nece-

sără intervenția vreunei voințe sau finalități oarecare. Mișcările sale se explică prin contactele și șocurile al căror efect sînt.

a. Mecanicism contra vitalism

În același fel se vor explica de aici înainte mișcările ființelor vii. Dacă teoria care domina pînă în perioada clasică, referitoare la fenomenele vitale, era cea a lui Aristotel (teoria atribuia ființelor vii, ireductibile la niște simple fenomene fizico-chimice, o forță vitală, sustrăgîndu-se oricărei confiscări experimentale), odată cu Galilei *dispare specificitatea fenomenelor vitale*. Galilei extinde pur și simplu mecanicismul la ansamblul naturii: ființa vie nu se mai bucură de nici un privilegiu deosebit și va putea fi explicată după legile fizicii. Din punctul de vedere al mecanicismului, toate structurile și funcțiile ființelor vii pot fi reduse la proprietățile și la legile materiei neînsuflețite. Orice fenomen rezultă dintr-o cauză al cărei efect este.

b. De la mecanicismul cartezian la materialismul lui Spinoza

Prin intermediul teoriei sale referitoare la animalele-mașini, Descartes (1596-1650) se află la originea introducerii sistematice a mecanicismului. Contrar tradiției aristotelice (vezi capitolul 10 din *Marile curențe ale filosofiei antice*, din aceeași colecție), sufletul și trupul sînt diferențiate odată pentru totdeauna și nu mai sînt concepute ca niște substanțe de aceeași natură. Sufletul nu mai este conceput ca *anima* (suflu vital), ci ca *animus* (spirit); el nu aparține decît omului, în calitatea sa de ființă înzestrată cu facultatea de a gîndi. Cît despre viață, ea ține în întregime de trup, adică de dimensiune. Materia și gîndirea (*res extensa* și *res cogitans*) sînt *două* substanțe fundamental diferite, absolut eterogene. Acest *dualism* cartezian este, prin urmare, condiția de posibilitate a unei cunoașteri a ființei vii după legile fizice. În același timp însă, vom observa că Descartes își reprezintă omul, ca ființă gînditoare, ca pe un „imperiu în imperiu”, pentru a relua formula lui Spinoza. Prin urmare, Spinoza și nu Descartes este cel care va duce mecanicismul pînă la consecințele sale extreme,

postulînd omogenitatea absolută a realului. După Spinoza, *spiritul* nu transcende materia; *el este materie*, supus ca orice lucru determinismului natural. Așadar, libertatea nu este concepută, în mod cartezian, ca liber arbitru, ca posibilitate de a alege, făcînd abstracție de orice determinare naturală. Adevărata libertate este smulge-re din iluzia subiectivității care se crede eliberată de determinism. Ea este „*necesitate înțeleasă*”, cunoaștere a legilor care mă determină, capacitate de a acționa în cunoștință de cauză.

c. Dualism cartezian și monism spinozist

Cu siguranță că mecanicismul cartezian se deosebește radical de vitalismul aristotelic, deoarece Descartes nu mai consideră materia vie ca fiind însuflețită de o forță vitală, organizată după o cauză finală. După revoluția galileeană, materia nu mai are nimic „spiritual”. Cu toate acestea, odată cu Spinoza, *spiritul* va fi în sfîrșit conceput ca fiind supus în mod strict determinismului natural, nemaivînd nimic strict „spiritual”. Putem deci opune în felul acesta, dualismul cartezian (vezi *filiația idealistă*) și monismul spinozist (vezi *filiația materialistă*).

Este limpede că dualismul se pronunță mai întîi *împotriva* tradiției aristotelice (a cărei formulare este de altfel contemporană cu o relectură a lui Platon), *cu scopul* de a întemeia știința modernă a ființei vii. În felul acesta, principiile trupului viu nu mai trebuie căutate dincolo de legile fizicii: numai cunoașterea sufletului rămîne metafizică (ea va înceta să mai fie metafizică odată cu Spinoza, care pretinde a cunoaște totul *more geometrico*, asemenea unui geometru, chiar și mecanismele care guvernează creațiile spiritului nostru). Putem deci afirma că Descartes întemeiază știința modernă a naturii, *împotriva* lui Aristotel, în timp ce Spinoza anunță și apariția contemporană a științelor omului, postulînd naturalitatea tuturor fenomenelor, fizice și psihice.

B. MECANICISM ȘI FINALITATE

a. Automatul viu

Contribuția esențială a lui Descartes la progresul științelor naturale este aceea de a fi aplicat ființelor vii principiul de inerție potrivit căruia nici o ființă nu iese din starea de repaus dacă nu este stimulată de o forță exterioară. Astfel, animalele, care nu au gândire, nici limbaj (care nu au suflet, în sensul de *animus*), sînt niște simple automate. Comportamentul lor este stereotipic și se reduce la o serie de automatisme ce exclud orice formă de inventivitate. „Natura acționează în ele în funcție de dispoziția organelor lor.” (*Discurs asupra metodei*). Ele sînt asemenea unor orologii. Considerat din punctul de vedere al dimensiunii (ca trup) și nu al gândirii, chiar și omul poate fi explicat, după opinia lui Descartes, în mod mecanic. Descartes utilizează astfel modelul mașinii artificiale pentru a explica structura și funcționarea organismului. Ar exista în corpuri un sistem de impulsuri asemenea sistemului care comandă mișcările unei mașini. Explicarea mișcărilor corporale constă în a arăta modul în care ele sînt o consecință a simplei dispoziții a organelor, așa cum mișcările unui orologiu sînt efectul dispunerii contragreutăților și roțițelor sale, fără intervenția vreunui suflet (în senul de *anima*) sau a vreunei calități oculte, precum calitatea de a pulsa atribuită inimii de către scolastici. Inima poate fi deci asimilată cu o pompă, iar circulația sanguină poate fi concepută după modelul irigației. Ipoteza lui Descartes este aceea a existenței unui organ mai cald decît restul corpului (el vorbește despre un loc fără lumină!), care ar determina dilatarea bruscă a sîngelui. Circulația sa este posibilă datorită unor valvule. Această explicație, în care nu intervin decît funcționarea valvulelor, căldura cardiacă și dilatarea corelativă a sîngelui, este în întregime mecanicistă.

b. O natură artificială

Descartes nu deosebește naturalul de artificial: „Nu cunosc nici o diferență între mașinile făcute de meșterii artizani și diferitele corpuri pe care numai natura singură le alcătuiește” (*Principii de filosofie*). Or, acest mecanicism ridică două probleme.

1) Dacă a căuta să explicăm din punct de vedere mecanic funcțiile unui organ este rațional, în schimb, explicarea formării generative a organelor a căror coordonare funcțională constituie viața ființei vii, numai prin legile mecanicii, se dovedește imposibilă. *Mecanicismul este într-adevăr teoria funcționării mașinilor construite, însuflăte sau nu, dar nu și teoria construirii mașinilor.* În consecință, acesta este incapabil să dea socoteală de ontogeneză, adică de crearea mașinii vii. Aceasta este *limita stabilită de Descartes explicației mecaniciste.*

2) Pe de altă parte, reducând ființele vii la niște mașini, *Descartes pare a introduce din nou finalismul*, deoarece o mașină este întotdeauna construită în vederea unui scop. Dacă finalismul ființei vii se reduce la finalismul mecanic, cum să evităm apelul la un artizan divin?

În ambele cazuri, în spatele mașinii se profilează un mașinist, adică un constructor. *Mașinile vii își postulează mașinistul, iar acest postulat conduce la un Dumnezeu creator.* De aceea, pentru a urmări construirea mașinilor, trebuie să se recurgă la o metafizică creaționistă sau la un Dumnezeu artizan.

C. DUMNEZEUL ARTIZAN ȘI OMUL TEHNICIAN

a. Limitele artei omenești

Prin urmare, Dumnezeu este un inginer, iar muncitorul uman poate reface la scară mai mică ceea ce Dumnezeu a făcut la scară mare. *Discursul asupra metodei* al lui Descartes nu se termină oare cu porunca de a „deveni ca stăpînii și posesorii naturii”? „Ca și” stăpîni și nu stăpîni, deoarece progresele științei și ale tehnicii nu vor face niciodată din om egalul lui Dumnezeu!

•Arta politică

Deși omul nu poate fi decît aproape stăpînul naturii, el se va putea numi totuși, demiurgul ordinii politice. Astfel, în Anglia (și nu la Descartes) se dezvoltă o gîndire politică (vezi capitolul 3). Spre exemplu, în *Leviathan* (1651), filosoful englez Hobbes atribuie metaforei mașiniste o altă semnificație, comparînd Statul cu un om artificial. *Fizica socială* ar trebui să permită astfel

responsabililor Statului asigurarea ordinii și echilibrului între libertățile individuale, *smulgerea politicii de sub semnul iraționalului*. În aceste condiții, raționalizarea spiritelor și șlefuirea moravurilor prin tehnici potrivite (educație) devin posibile.

b. Exigența metodologică

În fond, pentru omul modern a cărui îndeletnicire esențială constă de acum înainte în a lucra pentru folosul celorlalți, *exigența de metodă* devine fundamentală, deoarece este vorba despre cucurirea lumii prin intermediul gândirii și nu de cinstirea naturii ca operă sacră și în afară de orice critică, a divinității. Astfel, orice raționament poate fi redus la un calcul a cărui finalitate nu mai este meditația ci transformarea realului pentru realizarea fericirii umane.

c. Încoronarea cercetării tehnice

Dacă nu putem „comanda naturii decît supunîndu-i-ne” (Bacon), fizica este o știință care se deschide spre o putere. Cercetarea tehnică dobîndește în sfîrșit, în aceste condiții, titlurile de noblețe care îi fuseseră refuzate din Antichitate: sînt redactate cataloage de *arte și meserii*, iar fizicianul este încurajat să devină inginer. *Savantul devine eroul timpurilor moderne*, iar organizarea muncii științifice apare ca o necesitate de utilitate publică care reclamă sprijinul și resursele financiare ale Statului. Domnia cărții permite unificarea spațiului intelectual, circulația informației făcînd să dispară secretele meseriilor. Se visează la o popularizare a științei și chiar la crearea unei internaționale a savanților. Se întemeiază *primele academii de științe* și sînt gîndite toate implicațiile politice și economice ale științei. Prin figura istorică a lui Colbert, mercantilismul va vedea în știință o componentă decisivă a progresului istoric, a cărei finanțare în cadrul unei adevărate politici a științei îi revine Statului.

CONCLUZIE

În secolul al XVII-lea, Leibniz reprezintă însăși figura *omului onest* (matematician, literat, inginer). Opera sa exprimă speranța într-o lume în sfîrșit împăcată, în care natura nu ar mai fi opusul

spiritului și în care tehnica nu ar mai fi cealaltă față a științei. Pe de o parte, *el concepe un proiect de limbă universală* în care matematica ar servi drept model pentru codificarea clară și universală a tuturor ideilor umane; în acest caz ar trebui alcătuit un „alfabet al gândurilor”. Pe de altă parte, *el își imaginează un teatru al meseriilor*, în care fiecare gest al ansamblului de activități tehnice ar fi descompus, în care întregul acțiunii omenești ar fi raționalizat: toate secretele trebuie desființate, totul trebuie să fie clar. Dacă altădată oamenii venerau natura ca pe un mister, de acum înainte trebuie să fie scoase la iveală culisele acestui teatru, resorturile și mecanismele lui, ale căror efecte erau numai admirate pînă în acel moment, fără a le fi fost cunoscute cauzele. Din această preferință pentru cauzele ale căror efecte sînt proporționate (nu mai există nimic fabulos în natură!), din *această dorință de transparență* se va naște iluminismul (vezi capitolele 5 și 6) și proiectul enciclopedic al unui Diderot sau d’Alembert.

În Anglia se deschide cu Francis Bacon (1561-1626) calea empiristă, care va fi caracteristică pentru filosofia engleză. Făcînd din experiență unicul fundament al științei, adică acordînd numai metodei inductive – *metodă ce constă în a pune în lumină legi generale pornind de la observarea faptelor particulare* –, privilegiul exclusiv de a spori cunoștințele noastre despre natură, Bacon pare a se despărți de raționalismul cartezian. Se știe, într-adevăr, că Descartes își împrumută metodologia din matematici (vezi capitolele 1 și 2), ale căror raționamente constau în a trage consecințele necesare din propoziții prealabil postulate ca adevărate în mod aprioric, adică în a deduce particularul din general. Dacă metoda proslăvită se află totuși în dezacord cu timpul respectiv, Bacon este întrutotul fiul epoci sale, în măsura în care dominarea tehnică a naturii reprezintă finalitatea științei noastre. Nu Bacon este cel care va declara că „știința este o forță”?

A. ȘTIINȚA ESTE O FORȚĂ

a. *Natura ascultătoare*

Prin această voință pronunțată de a ne spori puterea prin cunoașterea legilor naturale, empirismul englez continuă proiectul cartezian al emancipării umanității. Astfel, pentru a se elibera, omul nu are nevoie de vreun miracol, legile naturii încetînd să mai acționeze, și nici măcar de dobîndirea unei independențe ideale față de ele: îi este suficient *să folosească cu abilitate aceste legi*. Pentru a-și obține propriile scopuri, omul poate transforma obstacolele în mijloace. *Tehnica* se identifică cu libertatea. „Nu comandăm naturii decît supunîndu-i-ne”, va spune Bacon, sau, altfel spus, înțelegîndu-i mecanismul.

b. *Cunoașterea salvatoare*

Enciclopediștii secolului al XVIII-lea și-l vor alege astfel pe Bacon ca sfînt patron, deoarece el pare a fi primul care a

așteptat progrese nelimitate de la tehnicile moderne. Într-adevăr, în *Noua Atlantidă*, filosoful englez anunță viitoarele responsabilități ale noii clase sociale a oamenilor de știință și a tehnicienilor. Prin intermediul forței științei, umanitatea își poate asigura fericirea și se poate mântui! Vremea științei atotputernice este astfel anunțată (vezi capitolul 5). Acolo unde Pascal (vezi capitolul 2) nu recunoaște progresele spiritului uman decât pentru a-l umili, unde credinciosul Pascal îi reamintește savantului Pascal adevăratele sale limite, afirmând că progresele morale nu urmează în mod necesar progreselor din științe, Bacon afirmă *încrederea sa absolută în Rațiune*. A pretinde asigurarea mântuirii omenirii numai prin intermediul forței științei nu mai este un păcat din mândrie, ci un *proiect politic*. În această perioadă au fost concepute utopiile (*Utopia* lui Thomas Morus, 1516) care descriu o *lume în întregime supusă rațiunii*. Așadar, empirismul nu este un iraționalism. Dimpotrivă, proiectul raționalist de stăpânire a naturii continuă în cadrul întreprinderii politice de raționalizare a societății.

B. MOARTEA TRANSCENDENȚEI

Filosofia lui John Locke marchează o ruptură radicală față de raționalismul cartezian. Critica pe care el o face ineismului* pune bazele empirismului său, empirism care implică un nominalism politic, caracteristic pentru filosofia anglo-saxonă.

a. De la critica ineismului...

Critica empiristă a tezei carteziene potrivit căreia omul ar avea în spiritul său idei înnăscute (din naștere) are drept consecință conceperea omului ca un produs al istoriei și nu ca fiind înzestrat cu o natură *a priori* (înaintea oricărei experiențe). În momentul în care Locke declară că „nu există nimic în minte care să nu fi existat mai întâi la nivelul simțurilor”, însăși reprezentarea omului se vede radical transformată. Spiritul său este ca o tabula rasa, o simplă oglindă a realității exterioare pe care Condillac o va simbo-

* Teoria ideilor înnăscute (n. ed.).

liza prin imaginea unei statui care-și construiește interioritatea devenind ceea ce percepe. Prin urmare, *omul nu poate fi gândit făcând abstracție de lume* (experiența carteziană a îndoielii radicale referitoare la existența lumii este imposibilă) pentru că el este lumea exterioară. Omul nu găsește în el însuși nici o idee și nu este nimic *a priori*: el este ceea ce este prin experiența pe care o face și gîndește ceea ce gîndește prin meditația asupra acțiunilor spiritului său pornind de la impresiile pe care le produc asupra acestuia din urmă obiectele exterioare.

b. ... la proiectul politic

În consecință, *nu există o natură umană transcendentă*, care să se sustragă oricărei determinări empirice. De fapt, nimic nu este mai confuz decît ideea unei condiții umane invariabile, universale, idee în aparență evidentă, dar care nu corespunde nici unei experiențe, și care este mai degrabă îndoielnică decît sigură. Dimpotrivă, reprezentarea empirică a omului constă în *stabilirea unor constante pornind de la diversitatea constantă a oamenilor (culturală)*, în loc de postularea apriorică a unei definiții a naturii noastre. Dacă Descartes închidea omul într-o natură apriorică, omul lui Locke este mai întîi ceea ce face el însuși. El este mai întîi social. Natura sa se realizează și se construiește în starea civilă. Prin urmare, nimic nu-i interzice ameliorarea, care nu depinde decît de *educație*. El nu este nici bun nici rău prin esență, ci pur și simplu folositor sau dăunător, în funcție de faptul dacă este educat sau nu în vederea asigurării armoniei sociale. Și aici este făcută posibilă o intervenție umană metodică (vezi supra A), care să folosească mecanismul de plăceri și de neazuri în scopul perfecționării umane. Pentru că empiristul englez îl concepe pe om ca fiind social, filosofii iluminiști, căutînd să stabilească condițiile unei educații a oamenilor care să fie favorabilă dezvoltării sale politice, îl vor prefera mereu pe Locke lui Descartes. Pentru că ineismul lui Descartes riscă să-l închidă pe om în solipsism*, într-o lume fără celălalt, risc care se traduce în opera

* Concepție filosofică idealist-subiectivă potrivit căreia singura realitate ar fi subiectul, eul și conștiința lui, lumea obiectivă (inclusiv ceilalți oameni) existînd numai în această conștiință (n. ed.).

filosofului francez prin absența gândirii politice. De aceea, la întoarcerea sa din Anglia, făcând fără îndoială aluzie la autorul *Eseului despre înțelegerea omenească* (1690), Voltaire va scrie următoarele: „Fiindcă atîția gânditori au scris romanul sufletului, a apărut un înțelept care i-a făcut cu modestie istoria”.

C. FILIAȚII

Așadar, secolul al XVIII-lea a cunoscut dubla influență a lui Locke (în plan politic) și a lui Newton (în plan epistemologic).

a. *Experiența în opinia lui Newton*

• Apariția metodei inductive

„Eu nu fac ipoteze”, sau „ipoteze *non fingo*”, altfel spus: Eu nu imaginez teorii! În opinia sa, teoria este conținută în fenomene de unde este suficient să o extragi. Este vorba despre excluderea oricărei activități imaginative, urmărind numai *o metodă inductivă a posteriori*. Inducția este raționamentul care permite deducerea unei observații din cazurile particulare ale legilor generale. Acest tip de raționament se află la baza tuturor descoperirilor spiritului, în măsura în care el face cu puțință producerea unor legi noi. *Metoda inductivă* este caracteristică științelor naturii, fundamental diferite de matematici, științe care procedează în mod deductiv (din legi generale postulate *a priori* se deduc consecințe particulare). Cu Newton (1642-1727), asistăm la nașterea experimentării științifice eliberate de modelul matematic de judecată.

• Un empirism radical

Dacă Descartes intenționa să meargă de la principii la consecințe, folosind o metodă deductivă *a priori*, întemeiată pe intuiție, adică pe cunoașterea directă prin intermediul rațiunii și nu pe experiență, dimpotrivă, Newton pretinde a deduce legile naturii numai din experiența sensibilă, pentru a ajunge la principiile generale care le guvernează. Cartezianismul își luase metodologia din matematici: în științele naturii, principiile cunoscute prin intuiție îndeplineau rolul axiomelor, legile fiind analoage teoremelor care puteau fi deduse din ele (vezi capitolul 2).

Dimpotrivă, pentru Newton, călauza noastră trebuie să fie experiența și nu intuiția. Teoria newtoniană se caracterizează astfel printr-un empirism radical.

b. Liberalismul în opinia lui Locke

După părerea lui Locke, nu există realitate umană care să nu fie socială. Cu toate acestea, dacă omul este sociabil *prin natura sa*, această sociabilitate *nu este decât o posibilitate* care poate să dispară. Prin urmare, stării de natură îi lipsește justiția din cauza lipsei de legi. Această absență determină triumful răzbunării care amenință însăși conservarea speciei. Sigur, proprietatea există și aici, dar ea nu se păstrează decât în societatea civilă unde este garantată prin lege. La fel stau lucrurile și cu libertatea: ea aparține naturii omului, însă *statul civil este acela care conferă acestui drept natural întreaga realitate*. A fi liberal înseamnă înainte de toate a căuta să garantezi celor care trăiesc în cetate. Altfel spus, liberalismul concepe libertatea nu ca pe un fapt care ar trebui numai păstrat așa cum ar fi fost el dat *a priori*, ci ca pe un *drept ce trebuie garantat a posteriori*.

D. CONCLUZII SCEPTICE

a. Problema inducției

Pentru empirism, raționamentul nu poate fi decât inductiv. Or, originalitatea lui David Hume (1711-1776) constă în a fi arătat că nici inducția nu este întemeiată din punct de vedere rațional. Într-adevăr, dacă pun un vas cu apă pe foc, și dacă zic „apa va fierbe”, afirm legea fizică conform căreia încălzirea determină fierberea. Postulez această lege prin inducție, pornind de la experiențe multiple și identice. Or, după părerea lui Hume, problema este că nimic nu-mi dovedește din punct de vedere teoretic că experiența de astăzi și cea de mâine o vor confirma pe cea de ieri. Trebuie să recunoaștem că o astfel de previziune depășește sfera experienței! Dacă am dreptul să spun că apa fierbe în momentul în care eu o văd fierbînd, se pare că nimic nu autorizează anticiparea și previziunea. Nimic nu întemeiază în adevăr propoziția „Apa va fierbe”. Prin urmare, această credință irezistibilă nu se poate explica decât făcînd apel la psihologie: eu nu fac

altceva decît să proiectez asupra evenimentului care urmează imaginea evenimentului trecut. Afirmînd că apa va fierbe, se pare că devansează experiența, efectuînd o previziune rațională, cînd de fapt, nu fac altceva decît să mă supun unei tendințe create de obișnuință.

b. Judecățile de corelație

Anticiparea mea este deci explicabilă din punct de vedere psihologic, dar de nejustificat din punct de vedere rațional. Nimic nu legitimează postulatul potrivit căruia fenomenele se supun unor legi constante. În acest fel neagă Hume caracterul aprioric al principiului cauzalității, potrivit căruia între încălzire și fierbere ar exista o relație necesară, în așa fel încît din prezența unuia să se poată deduce în mod logic apariția celuilalt. Într-adevăr, de parte de a se afla la originea inducției, principiul cauzalității nu este decît produsul unei inducții. El reprezintă posibilitatea de a constata în experiență o corelație constantă între fenomene, o succesiune temporală, care mă determină să afirm o conexiune logică. Or, problema este că acțiunea cauzală nu este obiectul unei experiențe, deoarece *singurul lucru pe care sînt în stare să îl constat este o conjuncție constantă și nu o conexiune necesară*. În consecință, atunci cînd nu mă mulțumesc să spun că evenimentele se succed, afirmînd în mod dogmatic că ele se determină, o fac numai sub influența unei obișnuințe sau a unei asocieri de idei.

c. O știință sceptică

Prin urmare, cauzalitatea este admisă atîta timp cît o relație între fenomene este verificată. Ar fi *dogmatic* să afirmăm că acest lucru se va întîmpla mereu. Departe de a defini o relație care există în mod real între fenomene, cauzalitatea este postulată ca o simplă comoditate ce permite savantului să-și exercite activitatea.

Arătînd că ideea de cauzalitate nu are nici o garanție obiectivă, și, cu toată rigoarea sa, cauzalitatea nu este decît o iluzie explicabilă prin psihologia așteptării și a obișnuinței, Hume pune în evidență concluziile sceptice ale empirismului. În măsura în care conexiunea cauzală nu este decît o credință care decurge

din caracterul repetitiv al experienței, nu putem decît să afirmăm că „pînă în prezent” am constatat întotdeauna că încălzirea produce fierberea. Prin urmare, *concluziile noastre sînt mereu provizorii și probabile*: nici un adevăr nu poate fi postulat cu toată certitudinea ca fiind etern, altfel ar însemna să trecem pragul dogmatismului.

d. Credința sceptică

Trebuie să facem mai puține cercetări asupra lucrurilor și mai multe referitoare la originea credințelor noastre, să dăm mai puține răspunsuri autorizate și să ne punem mai multe întrebări socratice cu privire la ceea ce credem noi că am cunoaște cel mai bine, în așa fel încît să putem lămurii supozițiile convingerilor noastre. Spre exemplu, nu putem gîndi că pîinea este un aliment (adică, ea ne va hrăni dacă îl mîncăm) fără să presupunem că viitorul seamănă cu trecutul. Or, această „credință” nu provine decît din experiență: este imposibil să deducem *a priori* efectul unui anumit lucru numai prin analiza ideii despre acest lucru. Concluziile noastre sînt, prin urmare, nejustificabile: nici un motiv nu ne va putea asigura vreodată *a priori* că ele nu vor fi dezmințite într-o bună zi de experiența însăși. Iată-ne așadar, condamnați la scepticism, dar este oare acesta un motiv pentru a cădea în melancolie? Cu siguranță că nu, căci viața însăși ne scoate din toropeala îndoielii. Trebuie „să credem” pentru a acționa, pentru a înfrunta existența; de altfel, obișnuința ne este pe deplin suficientă pentru a ne călăuzi comportarea în toate împrejurările. Prin urmare, este înțelept să recunoaștem că *omul este prin esență „credincios”*, salvat de un fel de instinct natural pe care nici un raționament nu-l poate produce sau împiedica și care îi dă posibilitatea de a se feri de fanatismul care constă în a dori cu orice preț să-și justifice opiniile.

În istoria filosofiei, critica lui Hume este esențială, deoarece ea nu duce la o renunțare la rațiune (a te îndoi de rațiune înseamnă tot o folosire a rațiunii), ci contribuie la nașterea unui nou tip de filosofie care își pune întrebări cu privire la limitele acesteia (rațiunii).

Kant (1724-1804) integrează efortul critic al empirismului într-o dorință de realizare a unei sinteze a empirismului și idealismului. El critică concluziile sceptice ale empirismului dintr-un punct de vedere raționalist, și, în același timp, supune dogmatismul raționalist unei critici influențată de reflecțiile lui Hume.

A. CRITICA EMPIRISMULUI

Kant discută concluzia lui Hume potrivit căreia nu este justificat a postula că aceleași cauze produc aceleași efecte.

a. Legitimitatea judecății de cauzalitate

Potrivit opiniei lui Kant, am dreptul să anticip efectul și să spun, spre exemplu, „Apa va fierbe dacă o pun pe foc”. Bineînțeles că nu deduc *prin analiză* fierberea din încălzire, deoarece fierberea este ceva nou față de încălzire; altfel spus, nu pot deduce *a priori* (fără să fi făcut niciodată această experiență), din conceptul de încălzire, fierberea. Totuși, judecata „încălzirea provoacă fierberea” nu poate fi numai rodul unei experiențe și al obișnuinței. După părerea lui Kant, spiritul omenesc posedă, înaintea oricărei experiențe concrete, o *exigență de legătură a fenomenelor între ele*, o exigență de explicare cauzală (fără această exigență *a priori* a rațiunii, nici o judecată de cauzalitate nu ar putea fi pronunțată vreodată). Categoria cauzei trimite, prin urmare, la o exigență de coerență a spiritului nostru: ea este principiul aprioric al acesteia, care face parte din structura ei.

În consecință, chiar dacă trebuie să admitem că nu avem idei înnăscute (*orice cunoaștere începe cu experiența*), nu am

putea niciodată ordona experiența, fără a o înscrie în niște cadre care existau înaintea ei (*nu orice cunoaștere provine din experiență*). Intuițiile sensibile ale experienței și cadrele înnăscute ale spiritului sînt în egală măsură necesare cunoașterii. Fără experiență, aceste cadre ar rămîne fără conținut, iar fără aceste cadre, realitatea sensibilă ar rămîne informă, fragmentată. Fenomenele ne-ar apărea succesiv, dar fără o legătură logică într ele! Prin urmare, *fără concepte, intuițiile ar fi oarbe, iar fără intuiții, conceptele ar fi goale*.

b. Cele trei feluri de judecăți

Într-adevăr, Kant distinge mai multe tipuri, diferite, de judecăți. *Judecățile sintetice a posteori* sînt cele care ne furnizează o informație despre lume și care ne vin în totalitate din experiență. Spre exemplu: apa îngheață la 0°C (o astfel de cunoaștere este dedusă din observație: nu putem deduce prin analiză conceptul de îngheț din cel de apă). Dimpotrivă, *judecățile analitice (care sînt toate a priori)* nu sînt produse de experiență și nu ne învață nimic despre lume; judecățile analitice „se mulțumesc” să expliceze conținutul unui concept. Spre exemplu: triumghiul are trei laturi (faptul de a avea trei laturi este cuprins în definiția triumghiului). În sfîrșit, există și *judecăți sintetice a priori*, care nu provin din experiență și care ne învață, totuși, ceva nou!

c. Judecățile sintetice a priori

Aceste judecăți se aplică la experiență fără să fie, după părerea lui Kant, rezultatul unei inducții, deoarece ele afirmă universalul și necesarul, lucru care, după cum bine îl înțelesese Hume, nu poate fi dedus din experiență. Spre exemplu: orice schimbare are o cauză (noțiunea de cauză nu este obiectul unei experiențe posibile). Pentru a formula o astfel de judecată, nu am recurs la experiență, dar adaug experienței ceva nou: posibilitatea de a anticipa. Toată genialitatea lui Kant constă în faptul de a fi înțeles că termenii „mereu” și „în mod necesar” nu trimit niciodată la experiență. A folosi aceste cuvinte înseamnă a spune mai mult decît știm din experiență, mai mult decît ne este dat a

putea conchide prin ea. Or, *această posibilitate de a adăuga ceva la ceea ce este dat* ne vine din prezența din naștere în spiritul nostru a unor concepte *a priori*. Aceste categorii ne permit să ordonăm experiența, să așezăm datele sensibile într-o anumită ordine, să le legăm între ele prin raporturi necesare.

Prin urmare nu există cunoaștere decît prin această sinteză între datele exterioare subiectului și categoriile care vin de la subiect. (vezi capitolul 6, 2)

CONCLUZIE

Kant înfăptuiește așadar, ceea ce el numește „revoluția sa coperniciană”, definind cunoașterea ca pe o supunere a obiectului față de subiect. În felul acesta, spiritul nu mai este pasiv ca în empirism, deoarece își construiește el însuși ordinea universului, grație principiilor sale *a priori*. Altfel spus, *facultatea noastră de a cunoaște este legislatoare*; ea este ordonantă și structurantă: ceea ce ne apare în experiență este legat de categoriile spiritului. Or, aceste categorii sînt necesare și universale (aceleași pentru toate spiritele); în felul acesta este evitat scepticismul, *obiectivitatea cunoașterii fiind garantată de posibilitatea tuturor subiecților de a se pune de acord asupra modului de a lega fenomenele între ele*.

Acest refuz al scepticismului nu se transformă la Kant într-un dogmatism.

B. CRITICA METAFIZICII

a. Vanitatea speculației

Concluzia kantiană potrivit căreia nu toată cunoașterea provine din experiență, dar că ea începe totuși cu experiența, înseamnă de fapt, că *noi cunoaștem mereu numai fenomene (adică lucrurile așa cum ne apar nouă și nu așa cum sînt ele în sine)*. În acest sens, o rațiune care ar pretinde că trece dincolo de experiența sensibilă s-ar învîrți în gol și nu ar gîndi decît fantome. Așa elaborează Kant o critică a tuturor metafizicilor care pretind că experiența este un obstacol în calea cunoașterii (vezi capitolul 6 din *Marile curențe ale filosofiei vechi*, din aceeași colecție, despre

idealismul platonician), cînd de fapt lucrurile se petrec tocmai invers. Numai lumea sensibilă furnizează o materie efortului de coerență ce caracterizează spiritul. *Asemenea porumbiței ce-și imaginează, simțind rezistența aerului, cînd îl despică cu aripile, că ar zbura mai bine în vid, metafizicianul se pierde în spațiile goale ale Rațiunii pure*, inconștient de faptul că îi lipsește punctul de sprijin reprezentat de experiență, punct de sprijin necesar avîntului cunoașterii. Nebunia Rațiunii este aceea de a crede că se poate lipsi de ancorarea în experiență, cînd, de fapt, această privare o închide în *antinomii* (contradicții la care ajunge Rațiunea atunci cînd pretinde a atinge absolutul).

b. Ce pot să știu?

Contribuția filosofică a lui Kant constă în faptul de a fi condus Rațiunea la conștientizarea propriilor limite și posibilități. Filosofia sa este una critică în măsura în care ea încearcă să stabilească condițiile de posibilitate ale exercițiului științei. Prin urmare, ar fi nedrept să-l considerăm pe Kant drept sceptic. El nu pune niciodată la îndoială cunoașterea și știința. El nu se întrebă dacă aceasta este posibilă, ci în ce condiții este ea posibilă. Această reflecție definește *punctul de vedere critic*: este vorba despre *determinarea limitelor rațiunii și a folosirii ei legitime*. A întreprinde critica rațiunii pure înseamnă a descoperi ceea ce este, în toate formele de cunoaștere, în mod aprioric independent de experiență și apoi, a delimita întrebuintarea legitimă de către cunoaștere a unor asemenea elemente. În fond, problema limitelor cunoașterii se transformă la Kant, în următoarea întrebare: „*Metafizica este posibilă ca știință?*”. Întrebare la care se răspunde negativ. În condițiile în care nu există o cunoaștere a suprasensibilului, iar Rațiunea pură nu cunoaște nimic, metafizica nu poate fi o știință.

La întrebarea „*Ce pot să știu?*”, Kant răspunde arătînd că Rațiunea poate numai să așeze în ordine materialele furnizate de intuiția sensibilă.

Fără datul experienței sensibile, Rațiunea pură este incapabilă de a ne furniza cea mai mică cunoștință. Astfel, teoretică

sau speculativă, Rațiunea nu poate formula nici o judecată referitoare la Dumnezeu, la suflet, la libertate, adică la marile chestiuni ale metafizicii. Ea se vede redusă la a concepe ca pură posibilitate logică faptul că Dumnezeu există, că sufletul nostru este nemuritor sau că omul este liber. Rațiunii înțeleasă ca practică, rațiunii omului întreprinzător, îi va reveni sarcina de a accepta să creadă în mod legitim, pentru a răspunde unei nevoi de absolut, în niște gânduri pe care Rațiunea speculativă se mărginește la a le considera ca problematice (vezi capitolul 6, 2).

Ideea potrivit căreia natura omului este perfectibilă la nesfârșit, *ideea de perfectibilitate* a cărei apariție pare să caracterizeze secolul al XVIII-lea, rupe cu tradiția filosofică antică și creștină. Dacă la Platon, înțelepciunea se definea mai ales ca înțelepciune a *théoriei* (vezi capitolul 6 din *Marile curente ale filosofiei antice*, din aceeași colecție, despre *idealismul platonician*), câmpul activității politice fiind hărăzit de fapt, iraționalului pasiunilor, modernitatea încetează să mai pună în valoare viața contemplativă prin raportare la *cea activă*. Dacă doctrina creștină afirmă neputința oamenilor de a se mântui prin ei înșiși, făcându-i dependenți de grația divină, dimpotrivă, filosofii Iluminismului invită omenirea să lucreze pentru propria-i desăvârșire și să se elibereze prin propriile ei forțe de orice tutelă. Într-adevăr, creștinismul consideră viața pămîntească și socială ca pe o cădere și presupune că singura desăvârșire pe care o poate realiza un om este aceea de a se uni cu Dumnezeu prin dragoste, printr-un raport personal. Pentru un bun creștin, grija pentru mîntuirea individuală trebuie să se substituie preocupării pentru fericirea pămîntească. Valorile iluminismului vor fi, în schimb, valori colective (progresul spiritului omenesc), ce se realizează în și prin intermediul timpului.

Contemplarea devine acțiune; știința devine tehnică (vezi capitolele 2 și 3). În aceste condiții, se impune figura socială a savantului, a negustorului, a cetățeanului, a *omului care lucrează la îmbunătățirea condiției umane*.

1. CONDORCET: UN POZITIVISM *AVANT LA LETTRE?*



A. PROGRESUL CA FAPT ISTORIC

Locke a putut fi considerat de către Condorcet drept un precursor al iluminismului, deoarece definiția pe care el o dă spiritului uman (de *tabula rasa*) (vezi capitolul 3, B) permite afirmarea faptului că cel mai înalt grad de perfecțiune a naturii noastre nu este dat dinainte, ci este *construit* și nelimitat. Totuși, Condorcet (1743-1794) se deosebește de Locke pentru că el trece de la ideea acestuia potrivit căreia omul este în principiu perfectibil, la *demonstrarea faptului că el s-a perfecționat în mod efectiv* și la *anticiparea perfecționării sale viitoare*. Așa se face că Condorcet concepe proiectul unui tablou al progresului înregistrat de om în trecut și al aceluia pe care acesta îl va înregistra în viitor. Or, acest optimism istoric nu este caracteristic întregului secol al XVIII-lea, ci el anunță mai degrabă pozitivismul secolului al XIX-lea (vezi capitolul 8).

B. ȘTIINȚA ÎN SLUJBA OMULUI

Ipoteza fundamentală a lui Condorcet, acest teoretician prin excelență al progresului, este aceea că perfectibilitatea s-a tradus *printr-un progres general*. Condorcet reia ideea lui Bacon, considerat ca primul ideolog al științei moderne, deoarece el îi salută puterea demiurgică (vezi capitolul 3, A), potrivit căreia toți indivizii alcătuiesc o aceeași unitate generală, iar umanitatea progresașă așa cum progresează individul. Prin urmare, anticii nu sînt decît niște copii. Am putea fi tentați să stabilim o legătură între această reprezentare a Istoriei și celebra cugetare a lui Pascal în care el afirmă că „întregul alai al oamenilor trebuie să fie considerat ca un același om care dăinuie mereu”. Totuși, diferența dintre Condorcet și Pascal (care semnifică înainte de toate unicitatea unei naturi omenești vinovate în Adam) este consecventă: pentru filosoful creștin, Rațiunea nu poate asigura singură ferici-

rea și mîntuirea omului. Pentru Pascal, credința este cea salvatoare, pe cînd în opera lui Condorcet, ideea de progres reprezintă o laicizare a ideii creștine de providență; *spiritul uman este singurul responsabil de progresele sale: el își este sieși propria-i providență*.

C. O LUMINARE PROGRESIVĂ ȘI COLECTIVĂ

Cu siguranță că omenirea a comis multe greșeli, că a fost victima unor prejudecăți și iluzii. Mai întîi am fost copii și apoi am devenit oameni! Totuși, istoria oamenilor este aceea a unei luminări progresive (*Aufklärung* este mai întîi lumină care iese din obscuritate) și colective (savantul lămurește opinia fără a i se substitui, fiind un ghid și nu un tutore). *Tot răul ne vine din ignoranță*, iar această ignoranță inițială a oamenilor explică felul în care unii (elitele religioase, Bisericile) și-au putut stabili puterea prin menținerea celorlalți într-o stare de minoritate intelectuală. De aceea i se pare necesar lui Condorcet ca savanții moderni, care alcătuiesc și ei la rîndul lor o elită, să se pună în slujba omenirii. *Cum mîntuirea se face prin cunoaștere*, misiunea savantului este aceea de a lumina oamenii, și nu de a-i înșela.

În acest fel intenționează Condorcet să aplice metodele științei fizice la viața socială. „Matematica socială” ar consta în a face societatea mai rațională. Spre exemplu, calculul probabilităților ar putea lumina deciziile democratice. Condorcet crede că va putea *calcula* în felul acesta (să nu uităm că el era matematician) avantajele și dezavantajele fiecărui tip de scrutin, credibilitatea unei opinii. Cum știința contribuie la fericirea și desăvîrșirea speciei, Condorcet (autor al unui raport referitor la instruirea publică) atribuie *școlii* funcția esențială de a stabili între oameni o egalitate de fapt cu scopul de a face posibilă, reală, egalitatea de drept (egalitatea politică) recunoscută prin lege.

CONCLUZIE

Trebuie să remarcăm faptul că, în condițiile în care Condorcet ni se poate părea prepozitivist prin încrederea pe care o are

în știință, el este democrat în sensul iluminist, în măsura în care omul de știință rămîne supus puterii legislative care exprimă voința populară și care își asumă sarcina de a veghea la respectarea drepturilor omului. Savantul luminează poporul, care se află la baza legitimării oricărei puteri.

TRANZIȚIE

Lucrarea *Încercare a unui tablou al progreselor spiritului omenesc* (1794) nu se dorește a fi o utopie, ci o previziune științifică. Această previziune se caracterizează prin optimismul său, deoarece Condorcet își imaginează posibilitatea folosirii calculului probabilităților pentru a ajuta omenirea să-și stăpânească din ce în ce mai bine propriul său destin. Or, a gândi că o astfel de credință caracterizează întreg secolul al XVIII-lea ar însemna a comite un nonsens referitor la această epocă.

2. ANTIFINALISMUL ILUMINISMULUI

A. VOLTAIRE SAU IMPOSIBILITATEA DE A FI CANDID

a. Progresul ca valoare

Voltaire (1694-1778) evocă progresele omenirii cu scopul de a aminti că *mersul înainte al libertății ca desfășurare a raționalității este nesigur și discontinuu*. Spre deosebire de ceea ce gîndește Condorcet, Voltaire ironizează fără încetare frumoasa reprezentare a unei treceri de la stadiul de brută la creatura rațională. Este de ajuns să constatăm existența dintotdeauna în istorie a pasiunilor, a fanatismului, a intoleranței, care mai există și astăzi. Prin urmare, istoria moravurilor conține barbaria ca pe un risc permanent; *pentru Voltaire, progresul este realmente o valoare, dar este departe de a fi un fapt*. Într-adevăr, faptul că trebuie să cultivăm științele, să distrugem prejudecățile, să promovăm toleranța, să pretindem progresul ca pe o valoare, este totodată dovada că el nu este un fapt. Din această cauză, ideea de umanitate nu o

antrenează pe cea de perfecțiune: barbaria este la fel de nelimitată ca și desăvârșirea. Prin urmare, Istoria nu este neapărat locul unei reduceri a distanței dintre ființă și cum ar trebui ea să fie.

b. Ordinea istorică nu este finalizată

Dacă Voltaire este cunoscut pentru faptul de a fi combătut fanatismul religios, el s-a făcut remarcat mai ales prin *respingerea oricărei forme de providență, inclusiv a providenței laicizate sub forma unui progres istoric ineluctabil*. Istoria nu este un destin. Voltaire descrie consecințele contradictorii ale optimismului care constă în a concepe prezența răului în istorie numai sub forma „răului celui mai mic”, adică în fond, ca mijloc al unui progres. Acest optimism presupune justificarea prezentului prin viitor (explicație prin cauzele finale); altfel spus, nu putem fi optimiști decât cu condiția de a postula existența unui plan stabilit dinainte care prevede un minimum de rău în vederea celui mai bun efect cu putință.

Or, *primo*: *Un astfel de finalism este contradictoriu cu ideea de libertate*. Într-adevăr, dacă finalitatea acționează în istorie asemenea unui destin, dacă este posibil să determinăm un scop al istoriei, aceasta înseamnă că o putem anticipa, o putem prevedea. Orice prevedere induce o determinare a acțiunilor omenești. *Secundo*: *Consecințele morale și politice ale finalismului sînt inacceptabile*. Într-adevăr, providențialismul reface Istoria și demonstrează în mod retrospectiv că tot ceea ce s-a întîmplat trebuia să se întîmple. Prin urmare, nu numai că optimismul istoric este o profetizare inversă fiindcă ne mulțumim să spunem că ceea ce s-a întîmplat era previzibil, dar el poate părea un fel de apologie a ordinii existente, o sanctificare a realului, în măsura în care putem pretinde că Răul prezent nu este decât mijlocul unui bine viitor. Acest optimism este mistificator: justificînd tot răul ca pe răul cel mai mic, el neagă nedreptatea profundă a suferinței (recitiți celebrul pasaj al cutremurului de la Lisboa din *Candide*).

Astfel se elaborează una dintre primele denunțări ale consecințelor ideologice ale oricărei filosofii a Istoriei, indiferent

dacă aceasta îmbracă forma religioasă a unei teodicee* (vezi Leibniz) sau forma laică a unei credințe apriorice în progresele umanității (vezi Condorcet). Totuși, acest refuz al finalității nu dă naștere unui pesimism radical. Pentru Voltaire, „*totul este suportabil*”: faptele noastre sînt, după asemănarea noastră, făcute din bine și din rău. Istoria este în egală măsură aceea a răului și aceea a binelui.

B. EVOLUȚIA ÎN CONCEPȚIA LUI DIDEROT

Încă și mai radical decît Voltaire, care punea sub semnul întrebării ideea de ordine istorică, Diderot (1713-1784) se leagă de însăși ideea de ordine naturală. Într-adevăr, el stigmatizează în întreaga sa operă acea tendință spontană a spiritului omenesc de a-și închipui natura universului și natura umană ca pe o perfecțiune și de a face din această perfecțiune rezultatul unei intenții. *Înainte de toate, trebuie să se înțeleagă că perfecțiunea este, de fapt, rezultatul purei întâmplări (a), iar ordinea un produs al dezordinii (b).*

a. Ordinea naturală nu este finalizată

Pentru a pune capăt reprezentării unui Dumnezeu legislator, care creează adevăruri așa cum un rege își produce decretele, *Diderot concepe natura după modelul unui laborator*. Ea acționează prin încercări și nu după un plan prestabilit. Ființele se diferențiază treptat *dintr-o masă organică inițială haotică* (vezi *filiația materialistă din Marile curențe ale filosofiei antice*, din aceeași colecție, capitolul 8, *Epicureismul*). Mulțimea combinațiilor va produce ființe neviabile și va da naștere din întâmplare omului. Astfel, „normalul” iese la suprafață în mod progresiv, prin eliminarea monstruosului (în aceste condiții putem presupune că natura a putut produce ființe fără picioare, fără dinți sau fără stomac, care au dispărut din cauza incapacității de a se adapta la

* Doctrină filosofico-religioasă care încearcă să demonstreze că existența răului, a nedreptății în lume nu infirmă bunătatea divină. (n. ed.)

mediu). Departe de a fi scopul creației, omul nu mai este considerat decât ca o posibilitate printre toate aceste combinații ale materiei, posibilitate a cărei perpetuare nu se datorează decât hazardului viabilității (coincidență aleatorie între ceea ce este el și mediu). *Scrisoarea despre orbi*, în care Diderot dezvoltă această concepție, pare să anunțe ipoteza teoretică a selecției naturale formulată în secolul al XIX-lea de Darwin.

b. Ordinea nu este decât un caz particular al dezordinii

În aceste condiții, monstruosul nu este diferit din punct de vedere calitativ de normal, fiind o simplă posibilitate printre multe altele. Prin urmare, între ființe există o continuitate reală, în măsura în care natura și-a extras dintr-un prototip unic, printr-o serie de metamorfoze, ansamblul ființelor vii (vezi Locke, putem vorbi de o combinatorie naturală). Nu există ordine eternă! Universul nostru nu este decât un caz particular al haosului, al dezordinii inițiale; de aceea, ne putem imagina asemenea lui Fontannelle (vezi capitolul 1) o pluralitate de lumi, pluralitate comparabilă aceleia a speciilor vii. O pluralitate de lumi despre care nu știm nimic, un univers care își naște și dispare în fiecare moment! O astfel de infinitate de posibilități ne interzice cu desăvârșire să concepem lumea noastră ca pe norma unei perfecțiuni. Căci între aceste lumi organizate de o materie unică, nu pot exista diferențe calitative. Prin urmare, Luna nu este mai puțin perfectă decât Pământul! *Pretutindeni totul este ca și aici. Numai regulile de compoziție se schimbă. Ceea ce există aici ar exista în altă parte într-o altă formă.* Așadar, natura nu este în fond nimic mai mult decât o unitate care se diferențiază într-o multitudine de alte unități. Ea este mai puțin o mașină decât o istorie, și încă nu o istorie universală, pentru că timpul însuși este o variabilă. După părerea lui Diderot, există *mai multe* istorii (vezi capitolul 6, 2, concepție diferită de cea a lui Kant), *mai multe* vârste ale naturii, *mai multe* evoluții care se prelungesc și care se opresc, așa cum o dovedesc *fosilele* descoperite în secolul al XVIII-lea. Prin urmare, natura produce lucruri degeaba! Și cine știe dacă nu cumva marile mitologii care ne înfățișează ființe semiomenești

(ciclopi, titani etc.) nu sînt pur și simplu niște arhive ale încercărilor nefericite și ale erorilor succesive ale naturii?

Speciile dispărute sînt vestigiile istoriei noastre. Or, ipoteza unei selecții naturale supuse hazardului întîlnirilor și combinațiilor materiei nu implică în nici un fel existența unei ordini finalizate a cărei țintă ar fi omul. Cosmologia senzualistă și materialistă își reprezintă natura ca pe o istorie, dar ca pe o istorie fără o teodicee a speciilor.

c. O concepție epigenetică a ființei vii

Ceea ce este adevărat referitor la geneza speciei (filogeneză), este adevărat și despre geneza individului (ontogeneză). În loc să postuleze că creșterea organismului nu este decît dezvoltarea treptată a mărimii sale, în *Visul lui d'Alembert*, Diderot preferă să fie epigenetician. *Epigeneza* desemnează construirea progresivă, parte cu parte, a unui organism. Abia în secolul al XVIII-lea se ajunge la înțelegerea faptului că un organism se formează diversificîndu-se. *Din acel moment, ființa vie se definește mai puțin ca un principiu și mai mult ca un rezultat*, ca produsul unei complexificări progresive. La origine, spune Diderot, un organism nu este într-adevăr nimic altceva decît puțină materie vie, alcătuită din molecule (limfă), care se modelează încetul cu încetul într-un fascicol de fibre. Fiecare fibră se transformă într-un organ specific; dar pe parcursul acestei operațiuni se pot întîmpla accidente (prea multă diversificare = un organ în plus; fuziunea fibrelor = nașterea de siamezi sau o confuzie de organe; încetarea dezvoltării fibrei = absența organului corespunzător). Monstruozitatea, prezentată aici ca un proces normal care a fost împiedicat sau deviat, pierde odată cu Diderot caracterul scandalos pe care l-a avut de-a lungul întregului Ev Mediu. În același timp, ea nu mai apare ca supranaturală (nu este decît o simplă anomalie anatomică) sau ca imorală (ea nu este produsul unui act monstruos și nu se datorează nici unei greșeli inițiale, nici intervenției demonilor). Reprezentînd o categorie pur biologică, monstruozitatea nu mai este monstruoasă (categorie morală); monstruozitatea din prezent este starea normală din

trecut. Ea face parte din viață, patologicul nefiind decît o etapă în construirea normalului.

- Explicînd monstruozitatea din punct de vedere științific, Diderot adoptă o poziție raționalistă și materialistă care procedează printr-o naturalizare a supranaturalului. Este vorba despre restituirea neregulatului regulei, miracolului previziunii și despre înțelegerea normei pornind de la propriile-i abateri. Dezvăluind în felul acesta secretul *legilor sale, natura a pierdut pentru totdeauna aspectul magic pe care i-l confereau reprezentările finaliste de altădată*. Părăsind ființa vie, fantasticul va reveni în secolul al XIX-lea, în literatură sau în poezie.

În lucrarea *Pentru a răspunde la întrebarea: ce este Iluminismul?* (în germană *Aufklärung*), Kant definește Iluminismul ca pe o mișcare filosofică omogenă care urmărește trezirea Rațiunii *la* Rațiune *prin* Rațiune. Totuși, concepția kantiană despre Iluminism nu reliefează tocmai exact pluralitatea surselor filosofice care alcătuiesc acest mare curent de gândire liberă ce traversează secolul al XVIII-lea. Dacă filosoful Kant împrumută de la Rousseau principalele concepte ale filosofiei sale politice, el le întemeiază, în schimb, pe o morală creștină contrazisă de tezele filosofului din Geneva. Pentru Rousseau, omul este mai întâi *social*, politic, și apoi moral (în stare de ce e mai rău, dar și de ce e mai bun); pentru Kant, omul este încă *de la origine* gata să facă binele (în calitatea sa de ființă înzestrată cu rațiune), dar și răul (în calitatea sa de ființă sensibilă). Pentru Rousseau, omul nu are natură, iar rațiunea din el nu este *a priori* instrumentul unui progres moral.

1. PERFECTIBILITATEA ÎN CONCEPȚIA LUI ROUSSEAU

În *Discurs despre originea și fundamentele inegalității dintre oameni*, Rousseau (1712-1778) atrage atenția asupra faptului că raționamentul sau reflecția este o stare împotriva naturii: „Îndrăznesc aproape să afirm că starea de reflecție este o stare împotriva naturii și că omul care meditează este un *animal depravat*”.

A. DEPRAVAREA

Depravare înseamnă aici denaturare, ieșire în afara naturii, ceea ce pare a implica o ruptură față de o esență deja existentă. Or, termenul acesta de denaturare pune imediat anumite probleme.

Într-adevăr, denaturarea pare a presupune o stare normală anterioară din care s-a ieșit și este greu de înțeles în ce fel ar putea ieși din natură ceea ce este natural. Prin urmare, caracteristica animalului este aceea de a nu se putea sustrage naturii. *Animalul rămîne închis în natura lui, supus legii instinctului, adică redus la conservarea de sine și la cea a speciei.* El nu poate să nu se supună la ceea ce îi dictează natura; el este hărăzit *necesității*. Sigur, natura îi comandă și omului, însă el poate să nu i se supună sau să-i fie supus. Actele sale sînt *întîmplătoare*. Faptul că poate muri de indigestie, sau că se poate distruge, dovedește că el nu are instinct. Într-adevăr, prin definiție, instinctul este întotdeauna infailibil. *Pentru a putea să nu acționezi din instinct, trebuie să nu ai așa ceva.* Cum stau atunci lucrurile cu posibilitatea însăși a denaturării?

B. O IMPOSIBILITATE LOGICĂ

Aici ne aflăm în fața unei alternative.

Or, omul a plecat de la o stare pur naturală, dar în acest caz el n-a putut să iasă din ea deoarece, dacă nu era decît un animal ca toate celelalte, nu a putut să-și spună animal, să-și conștientizeze animalitatea (într-adevăr, a-ți da seama că ești animal înseamnă deja că nu mai ești așa ceva, în măsura în care această simplă posibilitate de a te considera ca atare merge pînă la a pune sub semnul întrebării această apartenență).

Deci, el nu a putut fi denaturat, pentru că denaturarea se presupune pe sine; pentru a se putea denatura, ar fi trebuit ca el să fie deja denaturat (să nu fie un simplu animal).

• Imposibilitatea de a fi un animal denaturat

Or (se pare că aceasta este singura posibilitate logică de a ieși din cerc), omul a plecat de la o stare care deja nu mai era pur naturală; dar în acest caz, el nu a fost niciodată animal și nu a putut fi denaturat pentru că nu exista nici o natură absolută anterioară. *Deci, imposibilitatea de a fi un animal denaturat.* Dar ce să credem atunci despre expresia „animal depravat”? Oare nu este vorba despre o expresie paradoxală? Ori am fost animale și în acest caz nu ne-am putut denatura, *ori* am fost mereu dena-

turați și în acest caz nu a existat niciodată vreo natură, iar ideea însăși de denaturare își pierde tot sensul. Putem ieși din paradox?

C. OMUL ESTE OMUL OMULUI

Dacă, în ciuda paradoxului, continuăm să vorbim de denaturare, înseamnă că observația omului arată mereu distanța pe care acesta o creează între el și lumea naturală, voința sa de a se smulge tot mai mult acesteia din urmă. Și, într-adevăr, tot ceea ce i-ar putea aminti omului de latura sa pur animală este imediat șlefuit și umanizat. Spre exemplu, omul dă o formă nouă trupului său (poziție, podoabe, vopsiri). *Cultura* și variațiile sînt mai caracteristice omului decît stereotipul natural. Rousseau înțelege bine că *omul este înainte de toate omul omului*. Din acest punct de vedere, etnologia contemporană (Claude Lévi-Strauss) este urmașa sa. „Pentru a descoperi proprietățile, trebuie să observăm mai întîi diferențele”, scrie Rousseau în *Eseu despre originea limbilor*. Altfel spus, identitatea oamenilor este posibilă datorită faptului că ei sînt toți oameni de cultură. *Prin urmare, natura omului constă în a nu avea, dacă putem spune așa, o natură a priori*.

a. O natură absolut liberă

Or, dacă omul nu are natură *a priori* înseamnă că natura sa nu poate fi rea (împotriva dogmei creștine a păcatului originar). Astfel rezolvă Rousseau paradoxul denaturării, arătînd că omul are în el posibilitatea unei denaturări, fără să spună că el este destinat denaturării prin propria-i natură. Denaturarea este tocmai o dovadă a faptului că omul nu are o natură și că el se poate modela, se poate alege. *Depravarea nu este înscrisă în esența lui ca necesară, ci ca întîmplătoare*, în măsura în care omul nu are o esență predefinită. Uneori, se poate ca o posibilitate să nu se actualizeze. Omul nu este depravat decît prin faptul că poate să gîndească și să nu-și urmeze sensibilitatea, care este bună. Dacă animalul se supune cu strictețe instinctului de conservare de sine și de conservare a speciei, printr-o reflecție care-i scoate la iveală egoismul, omul poate să accepte suferința unui

alt membru al speciei sale. *Capacitatea de a „cugeta” duce la depravare și nu sensibilitatea.* În timp ce atîția filosofi au făcut din Rațiune mijlocul prin care omul se poate ridica deasupra unei sensibilități dăunătoare, Rousseau îl concepe pe om ca fiind depravat datorită unei folosiri libere a rațiunii care poate deveni insensibilă la evlavie.

Dacă animalele nu pot să nu asculte de acest sentiment, omul care cugetă o face.

b. Antifinalismul radical al lui Rousseau

Celălalt nume al libertății este în opera lui Rousseau perfectibilitatea, diferență fundamentală între om și animal. Or, *perfectibil înseamnă la fel de bine și denaturabil.* Omul nu este destinat progresului (vezi capitolul 5, 1, a: se face aici comparația dintre Rousseau și Condorcet și credința cvasipozitivistă în Rațiune a acestuia din urmă): „Perfectibilitatea este facultatea care, datorită împrejurărilor, le dezvoltă progresiv pe toate celelalte”. Prin urmare, pe de o parte Istoria nu este posibilă decît în măsura în care omul posedă o *facultate care, multă vreme redusă la virtualitate, a găsit prilejul de a se dezvolta.* Dar: 1) această Istorie poate să nu se înfăptuiască în absența împrejurărilor favorabile (ne-o dovedește existența copiilor sălbatici care nu au găsit mediul în care să-și poată duce la dezvoltare facultățile); 2) această Istorie nu este în mod necesar aceea a progresului. Omul este această ființă care uimește mereu. Prin această *posibilitate de a încălca regula* începe și ceea ce e mai bine și ceea ce e mai rău (vezi capitolul 5, 2, A).

c. Educația

Noi sîntem denaturabili înainte de a fi animale. Umanitatea este libertate, perfectibilitate (termen creat de Rousseau). Progresul este mereu posibil. De aceea, fiind mai întîi copii, trebuie să fim educați în așa fel încît să ascultăm de sentimentul care ne îndeamnă să ne identificăm cu semenii noștri (lucru pe care animalele îl fac din instinct), în loc să medităm la mijloacele de a face să triumfe amorul nostru propriu. Așadar, *Rousseau deplînge dezvoltarea acestei pasiuni artificiale care este amorul propriu,*

favorizat de o educație care încurajează mai ales comparația cu celălalt, dorința de dominare și gustul pentru lux. Din șireteliile Rațiunii se nasc inegalitățile, discordia și viciul.

2. ORIGINALITATEA KANTIANĂ

Kant nu este Rousseau. Există mai multe filosofii iluministe. De altfel, chiar dacă Kant definește *Aufklärung*-ul ca pe credința în progresele rațiunii, în același timp el înglobează în opera sa criticile făcute de acești filosofi ideii de finalitate, luând cunoștință de imposibilitatea de a demonstra în mod obiectiv existența unei finalități. Or, după părerea lui Kant, ceea ce nu poate fi demonstrat aici trebuie postulat; fără această postulare, istoria umană ar fi asemenea unui haos. *Postulatul existenței unei finalități istorice răspunde, deci, unei exigențe raționale de coerență* (vezi capitolul 4).

A. NESOCIABILA SOCIABILITATE

Or, a postula un progres presupune a socoti lumea ca fiind imperfectă de la origine (o lume perfectă este inumană, pentru că nu are istorie, așa cum bine a înțeles Leibniz). Reprezentarea kantiană a istoriei înglobează în această privință dogma creștină a păcatului originar. Dacă nu există nici o contradicție în a afirma pe de o parte, că natura noastră este făcută dintr-un lemn strâmb care nu s-a îndreptat niciodată, iar pe de alta, că Istoria progresează, înseamnă că acest Rău radical înscris în fiecare individ se poate afla la originea unui mai bine pentru specie. Într-adevăr, caracterul nesociabil al omului, care îl împinge la a-și face cunoscute, fără rezerve, dorințele individuale, este în același timp și în mod paradoxal, mijlocul unui progres general. Prin conflict, umanitatea se întărește și se înalță, căci toți vor să conducă și toți vor să facă societatea. Prin urmare, fiecare individ vrea să domine (*nesociabilitate*) fără ca societatea în afara căreia el nu este nimic să dispară (*sociabilitate*), pentru că ea este locul în care se dezvoltă facultățile sale.

B. MOTORUL ISTORIEI

a. *Viclenia naturii*

Kant consideră această sociabilitate nesocială drept motorul Istoriei.

Într-adevăr, fără antagonism, omul ar fi rămas într-un stadiu apropiat celui de bestie necioplită. Animalele sînt mai puțin asociabile decît apolitice: ele trăiesc laolaltă și se organizează în mod spontan după o regulă imuabilă. Instinctul, căruia, prin definiție, nu ne putem sustrage niciodată (vezi supra 1), este cel care îi comandă albinei poziția de regină sau de lucrătoare. Dimpotrivă, locul omului în grup este mereu întîmplător și susceptibil de dispute. Or, ce fac oamenii pentru a-i depăși în importanță pe cei asemenea lor? *Ei se silesc să muncească, să-și folosească dispozițiile naturale pe care natura lor vicioasă (vanitate, invidie) îi îndeamnă să le dezvolte.* Așadar, Kant consideră nesociabilitatea ca pe o binefacere a naturii. Iluminismul se naște din efortul neîntrerupt pentru glorie. Printr-o astfel de viclenie, natura îl constrînge pe om la dezvoltarea facultăților sale.

b. *Raționalitatea conflictelor*

Spiritele moralizatoare și religioase consacrate demonstrării caracterului supărător de pervers al omului nu au înțeles, după părerea lui Kant, că *acest rău este ocazia unui Bine, condiția de posibilitate a perfectibilității.* Așadar, Kant refuză să condamne aceste defecte ca pe niște vicii, ca pe expresia păcatului originar, pentru a studia *Raționalitatea conflictelor*. Sărăcia omului capătă o semnificație în funcție de scopul vizat: ea obligă ființa umană dă-și dezvoltă rațiunea. Prin eforturile sale, omul se umanizează. Fericirea nu este niciodată prilejul unui progres, decît atunci cînd nu este încă atinsă. „Toate talentele ar rămîne pentru totdeauna îngropate în sîmbure, într-o existență de păstori arcadieni, în mijlocul unei armonii, unei satisfacții și al unei iubiri reciproce perfecte.” Sensul istoriei justifică suferințele oamenilor (vezi Leibniz, *Eseu asupra teodiceei* și Hegel, *Rațiunea în Istorie*).

Prin urmare, suferința și eforturile noastre reprezintă întotdeauna *răul cel mai mic*, adică un rău care este mijlocul unui *progres*.

a. Dezordinea ca mijloc al ordinii

Rezultatul esențial al acestei evoluții este o constituție civilă care întemeiază și face să domnească dreptul.

Libertatea individuală nu se poate exercita fără a întâlni limita libertății celui alt. Ea nu se poate sustrage acestei constrângeri decât disciplinându-se singură, altfel spus, acceptând regula care o asigură și care îi delimitează folosirea.

Concurența forțată a oamenilor le dă tocmai posibilitatea de a se debarasa de libertatea sălbatică: violența însăși scade datorită rezistențelor reciproce făcute în folosul ordinii. Ceea ce îl obligă pe om să fie rațional este suferința pe care oamenii și-o produc unii altora în starea de libertate fără măsură. Căci *numai o lege care să permită fiecăruia ceea ce permite tuturor* poate constitui obiectul unei înțelegeri universale: o lege întemeiată pe rațiune, care permite dezvoltarea facultăților umane.

• Printr-un fel de șiretenie, natura îl constrânge pe om la „realizarea unei *Societăți civile* care administrează dreptul în mod universal”.

b. Războiul ca mijloc al păcii

Or, antagonismul social se regăsește între state.

Aceleași rele, nenorociri, care i-au silit pe indivizi să se supună regularității legii, vor sili statele să caute o constituție conform regulilor stabilite. Kant crede că mulțimea conflictelor distrugătoare ar trebui să impună *necesitatea alcătuirii unei federații pentru o pace continuă*. Scopul istoriei este mondial. În felul acesta se manifestă idealul a ceea ce ar trebui să fie (și nu a ceea ce este). Putem fi optimiști, prevestind ceea ce se va întâmpla (vezi capitolul 8, poziție pozitivistă), dar pentru Kant este vorba înainte de toate de un scop practic. Istoria își propune o serie de țeluri despre a căror survenire nu putem fi siguri, dar

despre care putem spune că trebuie să se realizeze: „Natura a folosit aşadar o dată în plus incompatibilitatea oamenilor şi chiar incompatibilitatea dintre marile societăţi şi corpuri politice ca mijloc pentru a clădi în sînul inevitabilului lor antagonism o stare de calm şi de securitate” (Kant, *Idee despre o istorie universală*, propoziţia a şaptea).

c. Omenirea responsabilă

Istoria nu se înfăptuieşte decît prin eforturile noastre: omul este cel care trebuie să asigure triumful păcii, al ordinii şi al raţiunii împotriva războiului, a dezordinii şi a egoismului. De aceea Kant stigmatizează atitudinea infantilă ce constă în a adresa rugăciuni de cerere lui Dumnezeu, pentru o lume mai bună: „Rugăciunea concepută ca o modalitate de iertare este o iluzie superstiţioasă”. Dumnezeu nu are nevoie de rugăciunile noastre pentru a şti ce are de făcut: oamenii trebuie să-şi amintească ce trebuie să facă şi să se mobilizeze în acest scop. În consecinţă, omenirea este pe deplin responsabilă de propriul său destin, sau, altfel spus, pe deplin capabilă de ce e mai rău, dar şi de ce e mai bun. În aceste condiţii, religia nu mai constă decît în „a recunoaşte toate datoriile ca pe nişte ordine divine”. Prin urmare, *il slujim cu adevărat pe Dumnezeu numai dacă sîntem virtuoşi* şi dacă luptăm împotriva înclinaţiilor noastre egoiste pentru a face să triumfe Raţiunea care vorbeşte în noi.

Forţa doctrinei kantiene constă aici în faptul de a nu face din Raţiune o nouă providenţă, amintind că ea nu se împlineşte în Istorie decît prin eforturile unei omeniri responsabile. Dacă natura pare a-i obliga pe oameni să asculte de „ordinele divine” şi să acţioneze în scopul încoronării dreptului, ei reuşesc să favorizeze încoronarea Raţiunii prin voinţa conştiinţei de a acţiona cum se cuvine, prin rigoarea unei vieţi pline de virtute.

d. Virtutea

Virtutea se defineşte tocmai ca acel *efort neîncetat* de realizare a acestor scopuri, pe care Kant îl deosebeşte de fanatism, care constă mai puţin în strădania de a acţiona cum se cuvine şi

mai mult în convingerea de a face așa cum se cuvine. Virtutea presupune scrupulul, elementul însuși al doctrinei kantiene. *Scrupulul*, de care o acțiune morală nu se desparte niciodată, este *acel ceva mic* care să ne facă să nu fim niciodată pe deplin siguri că acționăm cum se cuvine, ci numai încredințați că vrem să acționăm astfel, că sîntem bine intenționați.

CONCLUZIE

Deși dezvoltarea rațiunii nu este niciodată încheiată pentru individ (fără de care el ar fi un sfînt, adică ar face binele în mod spontan, fără nici un efort) și chiar dacă acesta nu cunoaște în mod obligatoriu fericirea, totuși specia beneficiază de eforturile fiecăruia și realizează în mod treptat aptitudinile umanității. Sigur, totul se petrece *ca și cum* natura ar acționa după un plan, cu scopul de a permite realizarea unui stadiu în care ea să poată duce facultățile omenești la dezvoltarea lor integrală. Omul dorește armonia, iar natura care l-a făcut pe om dintr-un lemn rău dorește discordia. Omul ar dori să trăiască în voia lui, iar natura îl obligă să iasă din inerție și să lucreze. În consecință, sînt necesare atît înclinațiile sociale cît și cele nesociale. Totuși, nici un progres nu ar fi posibil fără voință fermă de a răspunde exigențelor Rațiunii: omenirii îi revine sarcina infinită de a-și face libertatea efectivă prin instituirea dreptului. Omul bun din fire și pașnic la modul spontan este pentru Kant o legendă. Civilizația este mai bună decît starea sălbatică. Omul nu își asigură o viață mai demnă decît prin suferință și efort. Genialitatea lui Kant constă în faptul de a fi știut să transforme un pesimism antropologic într-un optimism moral și de a fi știut să evite dublul pericol al scepticismului și dogmatismului prin inventarea *unei filosofii a exigenței și a unei morale a scrupulului*.

1. O FILOSOFIE SPECULATIVĂ

a. Sciziunea dintre finit și infinit

Secolul al XVIII-lea a contribuit într-o mare măsură la slăbirea raporturilor dintre om și divin, dintre om și absolut. Speculația teoretică a început să se limiteze, puțin câte puțin, la cunoașterea lucrurilor din această lume. Absolutul depășește înțelegerea, iar divinul este fie ignorat, fie obiectul unei credințe, dar, în orice caz, niciodată obiectul unei cunoașteri. Astfel, după părerea lui Kant, *noi nu cunoaștem niciodată decât fenomene (adică lucrurile așa cum ne apar nouă și nu așa cum sînt ele în sine)* (vezi capitolul 4). Dumnezeu este prin urmare un postulat al rațiunii practice și nu un obiect al rațiunii speculative sau teoretice.

b. Postkantianismul

Or, această separare a omului de absolut se află, în opinia lui Hegel, la originea *conștiinței nefericite* specifice Iluminismului. Dacă, în filosofia lui Kant, înțelegerea nu poate cunoaște decât finitul (infinitul fiind întotdeauna numai gîndit), Hegel va încerca să depășească opoziția dintre a gîndi și a cunoaște. Dacă filosofia critică consideră drept speculație neîntemeiată orice încercare de discurs referitor la lucrurile în sine, idealismul postkantian intenționează să redea speculativului momentul său de glorie.

c. Spiritul de sistem

Hegel (1770-1831) vrea să scrie o filosofie speculativă al cărei obiect să fie, la drept vorbind, absolutul. Totuși, nu este vorba nici despre construirea unui sistem dogmatic în sens kantian (vezi capitolul 4, b), nici despre a se pierde în misticism. Într-adevăr, nu este vorba despre a percepe absolutul prin inter-

mediul sentimentului, cum o fac Friedrich Schelling sau frații Schlegel. Hegel se ridică atât împotriva *platitudinii* filosofiei Iluminismului, altfel spus, împotriva filosofiei critice prin care Rațiunea, descoperindu-și propriile limite, se împotmolește în infinit, cât și împotriva „*intensității goale* a entuziasmului” prin care Rațiunea face abstracție de real și se consumă în sentiment.

Gîndirea speculativă vrea să-i dea filosofiei posibilitatea de a nu fi condamnată finitului, avînd în același timp grijă ca *raportul său cu absolutul să nu fie numai sentimental*. Filosofia hegeliană se formează tocmai pentru a pansa rănilor unei conștiințe sfîșiate, nefericite, sortită de Iluminism la ignorarea lucrurilor în sine. Nu este vorba despre a se pierde în amețeala îngăduitoare a efuziunilor romantice. Se impune stabilirea *unui sistem*.

2. O FILOSOFIE A RECONCILIERII

Hegel notează că deja la Diderot, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, conștiința de sine se amăgește pentru a-și ascunde propria nefericire. Astfel, *Nepotul lui Rameau* (care s-a bucurat în Germania de un succes mult mai mare decît în Franța) confirmă prin virtuozitatea extremă a personajelor și vioiciunea lor din discurs că se încearcă uitarea unei tristeți profunde. Conștiința dezamăgită nu-și poate găsi un scop decît transformîndu-și golul într-o amețeală: golul este prins într-un păienjeniș de cuvinte a căror vigoare și rapiditate sînt niște măști zadarnice. Or, în realitate, singurătatea desăvîrșită își face simțită amenințarea: nefericirea se învecinează cu sentimentul de a se fi pierdut în „oceanul ciudăteniilor empirice”. Din această tristețe ia naștere *nevoia de o filosofie*. Funcția acestei filosofii nu este aceea de a ne face să părăsim cîmpul fenomenelor în care ne simțim pierduți și izolați, ci aceea de a-l pătrunde. În consecință, pentru Hegel, fenomenele nu sînt „refugiul” nostru, ci un vast imperiu pe care trebuie să-l descoperim.

a. O rațiune pătrunzătoare

Așadar, dacă pentru Kant rațiunea structura fenomenele din exterior, în opinia lui Hegel, ea trebuie să le pătrundă. Cum

poate ea s-o face? Trebuie să înțelegem că fenomenele nu sînt numai niște realități percepute din exterior, altfel spus, niște obiecte pentru un subiect. *Rațiunea nu poate pătrunde fenomenele decît în măsura în care ea lucrează deja în fenomene.* Aceasta este diferența esențială dintre Kant (vezi capitolul 4, B) și Hegel; pentru filosofia critică, rațiunea este legistatoare (ea ordonează din exterior realul sensibil, iar lucrul în sine rămîne inaccesibil); pentru Hegel, rațiunea este pătrunzătoare. Spiritul nu organizează din exterior realul pentru a-l înțelege, ci percepe, în bogăția nesfîrșită a lumii al cărei aspect de a-și schimba neconținut forma poate să pară arbitrar, fără lege, rațiunea la lucru. Este vorba despre a percepe conținutul rațional a tot ceea ce apare (fenomenele).

b. Fenomenul nu mai este simplă aparență

Idealismul platonician (vezi *Marile curențe ale filosofiei antice*, din aceeași colecție, capitolul 6) opunea realitatea adevărată fenomenului și pe *a fi* lui *a părea*. Dimpotrivă, *idealismul absolut* constă în sesizarea unității contrariilor. El reprezintă o invitație la *recunoașterea raționalității realului*. Altfel spus, este vorba despre a înțelege că rațiunea este subiectul a ceea ce este, sau că fenomenele sînt locul de manifestare și de realizare a rațiunii. Originalitatea și dificultatea a ceea ce nimeni idealismul absolut al lui Hegel constau în a defini spiritul ca pe ceea ce cunoaște și, în același timp, ca pe ceea ce însuflețește în mod rațional fenomenele, plămădește lumea mobilă și vie, realitatea efectivă. *Spiritul este și principiu de cunoaștere a fenomenelor și principiu de organizare a realității, a fenomenelor.* Prin urmare, el este, într-adevăr, de două ori subiect. El este ceea ce pătrunde în lucrul însuși. Pătrunderea este în același timp mișcarea prin care un spirit cunoaște cu adevărat lucrurile și modul de prezență a spiritului în lucru. În felul acesta, este abolită sciziunea dintre spirit și fenomene și este abolit și raportul lor de exterioritate. Spiritul care descoperă raționalitatea fenomenelor se recunoaște, într-o oarecare măsură, pe el însuși în lume (își apare sieși). Prin urmare, fenomenul nu mai este aici nici simplă aparență ca în platonism, nici numai perceput din afară de către o rațiune ce structurează experiența ca la Kant, ci *o apariție*.

c. *Raționalul și realul*

Reconcilierea spiritului cu el însuși este așadar înfăptuită în actul prin care spiritul care cunoaște se recunoaște în spiritul lumii. Altfel spus, spiritul ca și conștiință se regăsește în lucrul cunoscut de către aceasta. Nu rațiunea raționalizează realul: realul însuși este rațional.

A cunoaște înseamnă a recunoaște ceea ce este. Prin urmare, nu trebuie deloc să judecăm, adică să comparăm lucrurile așa cum sînt cu ceea ce presupunem noi că ar trebui să fie; aici Hegel pare a se fi întîlnit cu Spinoza (vezi capitolul 1). Filosoful recunoaște în real forma necesității: conștiința nu se sustrage sfîșierii în care au cufundat-o filosofii lui „a trebui să fii” (vezi Kant, capitolul 6, 2) decît prin renunțarea la a postula alte lumi posibile pentru a recunoaște raționalitatea absolută a lumii în fiecare moment al dezvoltării sale. Dimensiunea hazardului este în felul acesta în întregime abandonată.

3. O FILOSOFIE A ISTORIEI

A. RAȚIUNEA ÎN ISTORIE

În opinia lui Hegel, istoria dovedește această raționalitate absolută a lumii. Filosofia sa despre Istorie reprezintă, așadar, mai întîi rezolvarea unui paradox: Istoria concretă se deschide spre diversitate, neprevăzut, întîmplare și cu toate acestea este posibil să descoperim logica profundă și coerentă a desfășurării acestei succesiuni de acțiuni, de destine individuale. Procesul istoric își are propria sa logică, o logică internă care este aceea a rațiunii. „Singura idee pe care o aduce filosofia este aceea simplă că rațiunea guvernează lumea și că, în consecință, istoria universală s-a desfășurat în mod rațional”. Realul se află în ordine, iar rațiunea poate avea acces la această ordine. Hegel afirmă în felul acesta *posibilitatea unei cunoașteri absolute, datorită faptului că există o unitate între gîndire și ființă*. Identitatea dintre subiect și obiect pare a fi, într-adevăr, postulatul necesar al existenței

adevărului. Prin urmare, totul poate fi înțeles și explicat: realitatea nu poate fi ininteligibilă. Chiar și devenirea omului este rațională.

a. „Așa stau lucrurile”

Se spune că Hegel, privind într-o zi un peisaj atât de frumos încât ar fi putut suscita anumite exclamații admirative, s-ar fi mulțumit numai să spună: „Așa stau lucrurile”. Această formulă este aceea a unei recunoașteri a ordinii lucrurilor ce exclude orice extrapolare (fie ea poetică sau kantiană!) referitoare la minunata finalitate sau la perfecțiunea naturii. Or, un asemenea prozaism, care respinge orice judecată normativă, orice judecată de valoare, se impune la Hegel cu privire la spectacolul istoric.

Cu toate acestea, formula hegeliană „așa stau lucrurile” nu reprezintă expresia fadă a unui fel de platitudine empiristă. *Nu este nicidecum vorba despre a se situa la suprafața faptului, ci despre o percepere a rațiunii ce se găsește în inima realului.* Așa cum le spunea Hegel studenților la începutul cursurilor sale de Istorie, trebuie să „credem” în această rațiune! Această rațiune poate însemna, totuși, două lucruri diferite: ea poate desemna fie faptul că Istoria nu este simplă întâmplare, deoarece și ea, ca și natura, se caracterizează prin prezența unor „raporturi necesare”, a unei „naturi a lucrurilor”, fie mai mult decît o simplă cauzalitate eficientă și inteligibilă, pentru a desemna o rațiune normativă, axiologică, o rațiune finală.

• Așa stau lucrurile

Punctul culminant al idealismului absolut este acela de a fi afirmat că o rațiune finală lucrează în natura istorică. Cînd Hegel scrie că trebuie să avem convingerea că în această natură istorică recunoscută de spirit, „nu se poate întîmpla nimic mai bun” decît ceea ce se întîmplă, este evident că formula sa „așa stau lucrurile” capătă sensul de „chiar așa stau lucrurile”.

b. A da la iveală esența însăși a Istoriei

Hegel consideră că a sesizat însăși esența Istoriei, și anume *unitatea dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie*, deoarece

„lumea reală este așa cum trebuie să fie”. Ființa istorică nu este străină de „a trebui să fii” decît în cadrul unei filosofii a înțelegerii abstracte (Kant) care opune sub forma unei dualități ireductibile o realitate oarbă unui ideal sublim. „Filosofia reconciliază; ea transfigurează realul care pare nedrept și îl ridică pînă la rațional.” Istoria nu este nici țara hazardului, nici cea a răului în sensul deznădăjduitor al termenului. Într-adevăr, pentru Hegel existența răului istoric (război, crime...) nu reprezintă deloc dovada faptului că Istoria este absurditate sau nebunie. Răul nu este celălalt absolut al justiției sau al dreptului; el este mijlocul prin care Istoria se înfăptuiește, viclenia, tertipul rațiunii în Istorie. În mod paradoxal, această cîmpie plină de rămășițe omenești nu este locul dezlănțuirii arbitrare a violenței și a patimilor necugetate.

Faptul că totul se întîmple așa cum trebuie să se întîmple înseamnă că totul se întîmple *atunci cînd* trebuie să se întîmple. Războaiele și suferințele punctează istoria din cauză că, pentru a se realiza, rațiunea trebuie să treacă prin aceste încercări, care reprezintă pentru rațiune prilejul de a progresa. Prin urmare, *răul este întotdeauna prilejul unui mai bine*. În esența sa, Istoria este teodicee (vezi Leibniz).

B. FINALISMUL FILOSOFIEI ISTORIEI

a. Viitorul explică prezentul

Cum reușește Hegel să conceapă istoria ca fiind rațională, adică să o conceapă ca pe un traseu al rațiunii? Explicînd tot ce se petrece în istorie prin scopul urmărit. Găsim aici schema clasică a explicației finaliste. Așa cum Aristotel explica bobocul prin floare și fruct, Hegel explică (face inteligibil, deci, rațional) fiecare moment al desfășurării istorice prin momentul următor. *Istoria este rațională pentru că progresează*. Ce progresează? Libertatea. Așadar, în opinia lui Hegel, nu putem percepe sensul Istoriei decît cu condiția de a o explica prin progresul libertății care tinde să devină obiectivă, adică realizată și, în același timp, conștientă de ea însăși. Aceasta înseamnă că libertatea nu există chiar de la început (fără acest lucru, nu ar exista nici o Istorie!) Încetul cu încetul, prin intermediul unor tranziții care sînt și

bulversări și revoluții, libertatea își extinde domnia. Și aici idealismul absolut ne permite să scăpăm de tristețea conștiinței nefericite, care gîndește realitatea în opoziție cu a trebui să fie. La Hegel, *Istoria este, într-adevăr, locul realizării lui a trebui să fie, locul în care idealul devine realitate*. Sigur, faptul că Istoria este rațională nu înseamnă că ea este armonioasă: rațiunea se realizează prin suferințe și eșecuri. Cu toate acestea, *concretizarea idealului în viitor explică prezentul*, îl justifică.

b. Procesul istoric

De-a lungul istoriei lumii, găsim forme succesive ale libertății care vor fi depășite unele de către altele pentru a ajunge la forma ideală realizată. Istoria reprezintă conștientizarea libertății în lume: acesta este sensul ei. Hegel distinge patru momente:

- *Despotismul oriental* care afirmă că *un singur om este liber*: Singular.

- *Aristocrațiile grecești și romane*: se recunoaște că *numai câțiva oameni sînt liberi*: Particular.

- *Apariția creștinismului*: accesul la cunoașterea faptului că *toți oamenii sînt liberi* și, deci, recunoașterea libertății omului în calitate sa de om; se recunoaște de asemenea, că esența sa este libertate. *Totuși, această recunoaștere este una a libertății pur interioare*; ea nu este realizată deoarece condițiile obiective sînt cele ale sclaviei umanității: Universul abstract.

- *Ultima etapă a libertății trebuie să fie cea a libertății efective, concrete*, care va fi realizată datorită edificării Statului modern: Universul concret.

În acest Stat, nu va exista nici o diferență între libertățile interioare și exterioare, nici o separare, o sfîșiere între libertățile individuale și colective (momentul istoric al reconcilierii). Rațiunea este înțeleasă în sfîrșit ca libertate efectivă atunci cînd interesele cetățeanului coincid cu imperativele Statului. Scopul Istoriei este, așadar, acela de a reconcilia o serie de exigențe, pînă atunci contradictorii, sub forma unor rezoluții raționale a separărilor. Datorită percepției raționalității realului istoric ca pe realizarea progresivă a acestui scop, filosofia hegeliană a Istoriei este radical finalistă. Conflictul dintre libertatea individuală și Stat trebuie

depășit: istoria reprezintă realizarea acestui scop și atestă faptul că *rațiunea progresează prin depășirea conflictelor*. Încetul cu încetul, distanța dintre libertate și realitatea ei este redusă. Scopul Istoriei este momentul în care universalul este realizat, adică în care libertatea tuturor oamenilor devine obiectivă, garantată de instituții.

Totuși, indivizii nu au conștiința faptului de a realiza acest fapt prin acțiunilor lor. Astfel, Cezar se luptă pentru profitul său personal (*interes subiectiv*), dar întemeiază Imperiul Roman (*rezultat obiectiv*). Spre deosebire de Kant, care făcea din efortul moral al umanității mijlocul unui progres general al Rațiunii (vezi capitolul 6, 2, C, c), Hegel susține că destinul Rațiunii se împlințește, indiferent de intenția mărturisită a agenților istorici. *Prin urmare, Istoria este amorală. Purtătoare ale acestei raționalități, marile personalități acționează întotdeauna numai prin raportare la interesele lor personale, impulsionate de forța pasiunii lor, dar potrivit intereselor universale: ele sînt mereu numai instrumentele unei realități care le depășește*. Rațiunea este asemănată aici cu o Providență, iar Istoria cu un destin. Actorii Istoriei nu înfăptuiesc Istoria decît în aparență, deoarece, în epoca în care trăiesc, ei sînt de fapt incapabili de a percepe această raționalitate pe care o dezvoltă Istoria. Interpretarea sensului Istoriei nu se poate face decît prea tîrziu. Din acest punct, concepția hegeliană pune *două probleme*: 1) A face din Istorie un proces necesar, prin care să se concretizeze treptat libertatea, suprimă în mod paradoxal responsabilitatea, deoarece Rațiunea se folosește de alegerile noastre pentru a se împlini; 2) Chiar dacă Hegel nu susține că o cauză este bună fiindcă este triumfătoare, ci afirmă numai că ea sfîrșește întotdeauna prin a triumfa pentru că este bună, filosofia Istoriei nu riscă ea oare să devină o vastă justificare a ceea ce a fost?

A. APARIȚIA POZITIVISMULUI ÎN FRANȚA

Zguduirea revoluționară a produs în Franța un fel de teroare față de Istorie, pe care un Littré o exprima încă în 1849: „Cler, nobilime, regalitate, totul se clatină, totul slăbește, totul se prăbușește în Franța și în afara Franței”. În perioada în care Auguste Comte începe redactarea *Cursului de filosofie pozitivă* (1830), întrebarea dominantă era aceea de a ști cum trebuie organizată societatea. Astfel, întemeietorul pozitivismului se dorește la început artizanul unei *reconstrucții generale*. Din acest punct de vedere, el îl consideră pe Condorcet drept predecesorul său imediat (vezi capitolul 5, 1). De altfel, putem aminti faptul că Saint-Simon (căruia Comte i-a fost secretar personal), deja preocupat să stabilească o nouă organizare socială întemeiată pe principii științifice, îl recunoștea el însuși pe Condorcet ca pe un precursor preocupat, încă de la începutul secolului al XIX-lea, de descrierea mersului progresiv al civilizației.

Într-un asemenea context istoric și continuând o asemenea stare de spirit care s-a dezvoltat mai ales în epoca Directoratului (cu Turgot, d'Almebert, Laplace, Lavoisier, Berthollet, dar și Bichat și Cabanis, spre exemplu), ia naștere la Comte imperioasa vocație de reformator universal.

B. REFORMA

Obiectivul este, deci, acela de a stabili fundamentele societății moderne. Or, pentru rezolvarea conflictului social, trebuie, după părerea lui Comte, să fie rezolvate mai întâi alte probleme teoretice. Într-adevăr, instituțiile depind de moravuri, iar moravurile de credințe; de aceea, instaurarea noilor instituții presupune reorganizarea moravurilor, care presupune la rândul ei *fundamentarea unui sistem general de păreri acceptate de toată lumea*.

a. O credință modernă

Filosofia își fixează astfel ca scop să contribuie la edificarea unei „religii pozitive”, o religie care nu ar mai avea ca destinație un Dumnezeu transcendent și inaccesibil: o religie a umanității. Este vorba despre transformarea dogmei Providenței în credința în ideea pozitivă de progres și de impunerea concepției potrivit căreia Adevărul și Binele nu sînt realități imuabile, ci se concretizează prin efortul generațiilor succesive. Singura funcție a filosofiei este aceea de a înlocui o credință revelată cu una demonstrată. Religia pozitivă nu va cuprinde nimic care să nu poată fi dovedit de toate spiritele capabile să-i urmărească demonstrația. Termenul de *credință* exprimă, în realitate, o supunere de fapt care nu-i știrbește cu nimic dreptul (spre exemplu, oamenii cred în teoria lui Copernic, fără a fi mereu în stare să înțeleagă demonstrațiile care o fundamentează; ceea ce pentru unii este obiect de credință, este pentru alții obiect de știință). Credința desemnează aici ceea ce omul crede în legătură cu ceea ce „poate” fi obiect de cunoaștere.

b. În căutarea armoniei

Dacă proiectul lui Comte de a stabili pe cale rațională un sistem de adevăruri referitoare la om, la societate și la lume, la care fiecare să adere, capătă un caracter urgent, aceasta se datorează faptului că în perioada respectivă opiniile erau anarhice. Nu erau admise nici principii comune, nici credințe universale! Or, pentru Comte, societatea presupune nu numai o armonie a sentimentelor, o comunitate de interese, ci și un acord intelectual care să se realizeze sub forma unui corp de credințe comune. Ceea ce Comte numește *starea normală* a societăților (epocile de anarhie reprezintă o excepție) presupune recunoașterea unanimă a unui ansamblu suficient de principii. Aceste principii, întemeietoare ale societății moderne, vor trebui să fie „pozitive”, adică stabilite cu siguranță, în mod științific.

C. UN SISTEM GENERAL

Comte trebuie să satisfacă nevoia de unitate a spiritului uman printr-o concepție de ansamblu care să îmbrățișeze toate categoriile de fenomene. Într-adevăr, omenirea se găsește în stadiul în care spiritul uman caută legile științifice și nu este interesat de obiectivitatea rațională (stadiu al spiritului numit „pozitiv”), dar acest spirit pozitiv rămîne încă specializat (fragmentarea științelor care nu par a fi unificate într-un sistem general), în timp ce spiritul teologico-metafizic putea aspira la mai multă universalitate! Cum să nu trădezi, deci, exigența de pozitivitate pentru a satisface exigența de universalitate proprie spiritului uman?

Comte consideră că spiritul pozitiv nu poate dobîndi universalitatea care îi lipsește decît cu condiția generalizării modului său de gîndire, altfel spus, cu condiția ca el să se extindă la studierea fenomenelor morale și sociale, concepute pînă în acel moment conform singurului mod teologico-metafizic.

Aceasta este descoperirea capitală a lui Comte care va *întemeia fizica socială*, făcînd să dispară, în același timp, rațiunea de a fi a teologiei și a metafizicii. *Universalitatea metodei face astfel posibilă trecerea de la știința pozitivă la filosofia pozitivă*. Realizarea unei astfel de unități a metodei duce la asigurarea unei armonii mentale care va avea drept consecință armonia morală și religioasă (religia pozitivă) a umanității. Strîngerea la un loc a omenirii (*re-ligare*, etimologic) este opera acestui sistem pozitiv.

2. STUDIUL SOCIAL

A. LEGEA CELOR TREI STĂRI

Fizica socială (termen preluat de la fiziocrați: de la Quesnay la Dupont de Nemours), pe care Comte o va numi *sociologie*, reprezintă, așadar, punctul culminant al spiritului pozitiv și realizează unitatea fundamentală a întregului sistem al filosofiei moderne.

Comte deosebește în evoluția inteligenței umane trei stări (deosebire formulată deja de Turgot și Condorcet în secolul al XVIII-lea, însă Comte consideră că el este singurul care și-a dat seama de forța ei științifică): starea teologică sau fictivă, starea metafizică sau abstractă, starea științifică sau pozitivă.

- *Starea teologică* corespunde sistemului de concepții care explică apariția fenomenelor prin voința zeilor. În această stare, interpretarea se face cu ajutorul cauzelor supranaturale și arbitrar. Copilăria este vârsta la care se manifestă această tendiță spontană de a explica fenomenele prin intermediul dorințelor și nu prin legi (antropomorfism).

- *Starea metafizică* se traduce prin emergența unui sistem de explicare prin calități, prin entități oculte.

- *Starea pozitivă* coincide cu încoronarea sistemelor științifice de explicare a fenomenelor prin intermediul legii naturale.

Comte numește lege a celor trei stări *legea generală de evoluție a gândirii în ceea ce privește interpretarea fenomenelor naturale*. Or, în măsura în care nu putem înțelege nici o istorie particulară fără istoria evoluției intelectuale, în măsura în care această evoluție reprezintă axul principal în jurul căruia se ordonează seria fenomenelor sociale, această lege este cea mai generală dintre toate.

B. DEMONSTRAREA ACESTEI LEGI

a. *Necesitatea naturală a stării teologice*

Deși o verificare istorică completă ar fi suficientă pentru a dovedi existența unei astfel de legi, Comte pretinde că *o deduce din natura omului*.

*Într-adevăr, spiritul omenesc nu poate începe prin a fi numai teologic: este singura formă care nu presupune altele. Mai întâi, omul își concepe toate activitățile după modelul propriei sale activități (ideea de Dumnezeu ca persoană, natura antropomorfizată). Or, această primă ipoteză potrivit căreia fenomenele se explică prin volițiuni (explicare cu ajutorul cauzelor finale: vezi *Marile curențe ale filosofiei antice*, din aceeași colecție, capitolul 10, *Vitalismul aristotelic*) îi dă inteligenței sale posibili-*

tatea de a se dezvolta și de a construi cele dintâi teorii pe care observația le va legitima sau infirma. Știința și filosofia vor evolua datorită acestei mișcări de verificare.

b. Necesitatea morală a stării teologice

Pe de altă parte, trebuie să înțelegem că, *dintr-un punct de vedere moral*, numai filosofia teologică putea insufla omenirii slabe și ignorante destul curaj pentru a ieși din somnolența ei primitivă. Într-adevăr, dacă astăzi omul știe că fenomenele sînt supuse unor legi și că faptul de a le cunoaște îl face stăpînul naturii, în schimb, în vremurile de singurătate, gîndul că fenomenele se produc în mod necesar ar fi umplut spiritele de spaimă și de disperare. Teologia este, deci, *mai încurajatoare*, în măsura în care fenomenele sînt imaginate ca fiind modificabile în mod arbitrar. Totul se poate întîmpla; totul este întîmplător! În aceste condiții, dacă în mod direct oamenii nu pot nimic, în mod indirect, ei pot totul, cu condiția de a și-i face pe zei favorabili, deoarece legea depinde de bunul plac al acestora. Încrederea omenirii în propria-i forță atinge cel mai înalt nivel în momentul în care ea se află în cel mai înalt grad de neputință!

c. Necesitatea socială a stării teologice

Dintr-un punct de vedere social, teologia era indispensabilă subzistenței și dezvoltării umanității, presupunînd mai cu seamă o adeziune unanimă la anumite credințe. Pe de altă parte, practica și teoria se despart în această stare, odată cu nașterea unei clase sacerdotale care are tot timpul pentru a se consacra speculațiilor. Diviziunea muncii depinde, prin urmare, de acest prim pas. Așadar, teologia este inevitabilă și necesară; ea reprezintă punctul de plecare al *dialecticii istoriei intelectuale a omenirii*. Ea face posibilă observarea fenomenelor. Această observare introduce ideea de legi invariabile. Totuși, această idee amenință deja teologia: Rațiunea înlocuiește imaginația în interpretarea naturii; în același timp se afirmă și preferința spiritului uman pentru modul de gîndire pozitiv.

d. *Tranziția stării metafizice*

Or, trecerea de la teologie la filosofia pozitivă se face prin intermediul tranziției metafizice. Această stare nu are un principiu propriu. Sigur, entitățile iau locul voințelor, natura înlocuiește Creatorul, dar această substituție nu se produce decît într-un mod reactiv, critic și *negativ*. Comte subliniază virtutea critică activă care a contribuit la descompunerea vechiului sistem de credințe (și, în acest sens, el îi consideră pe filosofi secolului al XVIII-lea ca pe ultimii reprezentanți ai spiritului metafizic), dar el nu vede în acest mod de gîndire decît o tranziție căreia îi lipsește organicitatea. Singurele două moduri de gîndire cu adevărat organice sînt filosofia pozitivă și filosofia teologică, care permit inteligenței *construirea unui sistem de idei logic și armonios, fundamentul unei morale și al unei religii*.

3. FINALITATEA POLITICĂ

A. SOCIOLOGIA CA SISTEM

Fenomenele studiate de diferitele științe pot fi clasificate în funcție de gradul lor de generalitate, din care rezultă dependența lor succesivă. Or, putem defini o complexitate crescîndă a științelor pe măsură ce generalitatea acestor fenomene descrește: matematică, astronomie, fizică, chimie, fiziologie și, în sfîrșit, sociologie. Prin urmare, fenomenele explicate de „fizica socială” sînt mai complicate și depind de toate fenomenele precedente. Această *ordine crescătoare de complexitate și descrescătoare de generalitate* reproduce ordinea istorică a dezvoltării științelor.

O astfel de clasificare poate părea cu siguranță antropocentristă. Dar Comte raportează ansamblul științelor la omenirea considerată ca centru numai pentru a realiza unitatea finală a științei. Într-adevăr, rezultatele tuturor științelor pozitive sînt sintetizate în sociologie. *În fond, sociologia conferă un principiu de unitate științelor* subordonate în ansamblul lor științei unice a umanității.

B. ȘTIINȚA SOCIALĂ ÎNTEMEIAZĂ MORALA

Știința socială sau sociologia, care studiază legile fenomenelor sociale, este știința finală care stabilește în același timp și principiile moralei și pe cele ale politicii (așadar, prin intermediul ei, spiritul pozitiv dobândește universalitatea pretinsă).

În fond, trebuie să reținem din pozitivism vocația sa de a întemeia o morală socială căreia i se va supune politica. Această morală va fi deci cenzurată de orice spirit metafizic, dat fiind faptul că ea este instaurată cu ajutorul unei științe pozitive a legilor care guvernează fenomenele sociale (știință ocultă care-și găsește, de altfel, verificarea în Istorie). Astfel, spre exemplu, dacă, în cele din urmă, se impune o reorganizare a moravurilor, va trebui să se renunțe la ideea metafizică de drept în calitate ei de a presupune o individualitate absolută. Drepturile fiecăruia vor fi considerate mai curînd ca un rezultat al datoriilor celorlalți față de el: datoriile oamenilor întemeiază dreptul acestora. Politica se va subordona astfel moralei. Spre exemplu, orice folosire egoistă a bogățiilor va fi pedepsită cu un blam universal. Va trebui ca, din punct de vedere moral, bogații să se considere ca niște depozitari de capitaluri publice. Vom avea datoria să asigurăm tuturor o educație și un loc de muncă. Proprietatea nu va putea fi deturnată de la folosirea ei publică în scopul unui avantaj personal. *Toate aceste precepte sînt stabilite de știința socială care a făcut posibilă, cu sprijinul Istoriei, degajarea legilor de producție de răul social și găsirea mijloacelor pentru a-l combate.*

C. POLITICA SE SUBORDONEAZĂ MORALEI

a. Educația pozitivă și cultul omenirii

Teoriile lui Comte au prin urmare o finalitate educativă, aceea de a-i face pe toți sensibili la participarea fiecăruia la opera socială. Fără îndoială că cel mai bun mod de a asigura unitatea în rîndul oamenilor (fericire și solidaritate) este ca fiecare membru al comunității să se poată bucura, cînd se ivește prilejul, de cultele instituite, *să admire ceea ce toți ceilalți admiră*, altfel spus, nimic

„neobișnuit”. Astfel, calendarul republican este cadențat de comemorarea marilor momente ale unei istorii cunoscute și sărbătorite de toți, momente ce alcătuiesc *o temporalitate împărtășită*. În același fel, monumentele ridicate în cinstea oamenilor iluștri, străzile și piețele care le poartă numele alcătuiesc *spațiul comun* al vieții noastre. Prin urmare, în fiecare om, trebuie trezită facultatea de a admira creațiile efective ale omenirii, deoarece se cuvine ca un cetățean să fie conștient de faptul că efortul consimțit de fiecare pentru a părea admirabil celorlalți este util tuturor.

Pe de altă parte, această educație depinde de *stabilirea unei adevărate puteri spirituale*. Se va impune dezvoltarea virtuților elementare: cumpătarea și castitatea, *recomandate din punctul de vedere al utilității lor sociale*; sobrietatea și înfrînarea, necesare îndeplinirii datoriilor sociale. Va trebui ca omul să se subordoneze omenirii, în faptele și gândurile sale. În felul acesta, societatea modernă se va organiza, iar regimul pozitiv se va stabili de la sine.

b. Omenirea ca termen ultim

Nu sîntem cu adevărat oameni decît prin participarea noastră la omenire, care este asemenea unui singur individ imens și veșnic. Învățătura morală, a cărei funcție este aceea de a-l face pe fiecare să simtă că datorează Omenirii tot ceea ce este omenesc în el, are ca principiu sporirea solidarității. Datorăm, într-adevăr, omenirii tot ceea ce este omenesc în noi (vezi capitolul 6, 1, C). Totuși, indivizii rămîn în continuare *responsabili*. Evoluția Istoriei depinde în întregime de voința lor (nu există nici urmă de finalism în doctrina pozitivistă).

Spre deosebire de ceea ce se întîmplă în societățile animale, în care indivizii sînt legați fizic și independenți fiziologic, în societățile omenești, indivizii sînt independenți fizic, nefiind legați decît prin funcțiile lor cele mai înalte. Fiecare poate opta pentru desfacerea (criză, anarhie, revoluție) sau întărirea acestor legături. Religia pozitivă ar trebui să permită creșterea și întărirea lor. Fiecare poate simți, pînă la urmă, cooperarea acestei religii, fiecare o poate dori, așa cum fiecare o poate, de asemenea, refuza; de aceea, în toate cazurile, *cunoașterea legilor sociologice reprezintă pentru activitatea umană o regulă și nu o tiranie*.

c. O promisiune de nemurire

Prin urmare, fiecare își poate orienta acțiunea după modelul marilor oameni, binefăcători ai omenirii, iar, prin instaurarea cultului lor, religia pozitivă poate trezi în fiecare dorința de a deveni nemuritor. Căci, a deveni nemuritor înseamnă, în starea pozitivă, nimic altceva decît a intra în memoria omenirii. Nici vorbă de o veșnicie făgăduită dincolo de aceasta! Noua credință demonstrată nu ne poate face să nădăjduim decît o supraviețuire în celălalt. Într-adevăr, morții trăiesc cu noi și în noi, supraviețuiesc prin contribuția adusă omenirii, în timp ce generația lor a dispărut. Așa se face că idealul moral și religios subzistă în starea pozitivă, că sufletul individual se liniștește și își găsește un echilibru și că societatea se armonizează datorită instaurării unei educații comune care ne învață să nu admirăm decît ceea ce merită a fi admirat de toți.

FILIAȚII

Ortodoxia pozitivistă. Trebuie știut că, în 1848, Comte pune bazele Societății pozitiviste cu scopul de a-și face cunoscută doctrina și de a o răspîndi. Dintre numeroșii discipoli ortodocși ai filosofiei sale (cei care aparțin școlii pozitiviste ortodoxe) îi menționăm pe Robinet și pe Laffitte; acesta din urmă publică în 1868 o broșură în care amintește finalitatea pozitivismului: „Organizarea în Occident potrivit sintezei pozitive sau Religiei Omenirii: 1) a unui sistem general de educație [...]; 2) a unei direcții politice [...].”

La sfîrșitul secolului apar aproape peste tot în Occident centre pozitiviste: în Portugalia, Brazilia, în Anglia începînd cu 1879; în Chile, în 1882. În 1886 ia ființă la New York Societatea umanistilor și proletarilor pozitivști. Un ministru al Republicii braziliene va încerca să instituie chiar un învățămînt public după principiile pozitivismului.

Pozitivismul a cunoscut în acea perioadă un asemenea succes încît *spiritul pozitiv* a putut fi asociat mai general, cîteodată în mod peiorativ, aceluia al unei epoci întregi.

A. NEÎNCREDEREA ÎN ȘTIINȚĂ

a. Credința științifică

Dacă știința triumfătoare de la sfârșitul secolului al XIX-lea pretinde că s-a eliberat de orice formă de metafizică, Nietzsche consideră, dimpotrivă, că ea se găsește în continuare, chiar dacă într-un mod inconștient, în slujba opțiunilor morale. În această privință, antinomia stabilită de Comte între știință și metafizică poate părea artificială. Într-adevăr, *credința în valoarea mîntuitoare a științei nu este decît o prejudecată morală moștenită de la Socrate* („nimeni nu săvîrșește răul în mod voit”). Știința modernă nu este decît expresia ultimă a idealismului metafizic: nu există știință fără credința în demnitatea absolută a adevărului! Astfel, adevăratul antagonism nu este între știință și metafizică, ci între concepția teoretică și cea tragică a lumii. Serenitatea și optimismul omului teoretic provin, într-adevăr, din iluzia consolantă a inteligibilității lumii. Imperialismul științific este animat de nevoia unei lumi permanente; voința de cunoaștere științifică răspunde *une nevoi (de securitate)*, care îl determină pe om să creeze fabula unei lumi supuse rațiunii. Or, această voință de raționalitate cu orice preț subminează viața. Astfel, opusul acestui optimism moral potrivit căruia fericirea ar reprezenta efectul virtuții, este un pesimism vital. Transformată de credința în bunătatea omului dată de cunoaștere, știința modernă purcede din filosofia socratică: virtutea este o știință; nu păcătuim decît din ignoranță; omul virtuos este fericit.

• „Nu ne putem abține să nu vedem în Socrate turnantul decisiv și unicul pivot al istoriei universale.” Într-adevăr, astăzi se caută în *știință narcoticul* care să ne elibereze de angoasă. Știința este un mijloc de a încerca să uităm.

b. O lume fără viață

În aceste condiții, existența se vede lipsită de caracterul său proteic; asistăm la triumful unei interpretări despre lume care

nu îngăduie decît socoteala și calculul. Matematizarea realului reduce de fapt ființa la platitudine: din momentul triumfării științei moderne (vezi capitolul 1), realul este aranjat, simplificat, cu scopul de a deveni coerent, inteligibil, susceptibil de a fi stăpînit. Or, *a face ca lumea să fie calculabilă nu înseamnă a o concepe*. În felul acesta, nu facem altceva decît „să ne învîrtim în jurul obiectului”, cum spune Henri Bergson, fără a-i pătrunde niciodată sensul din interior.

Optimismul raționalist este contradictoriu mai ales în măsura în care știința este incapabilă de a-și stabili propriile scopuri. Nietzsche anunță în mod profetic, încă din 1880, dezastrul pe care îl presupune un viitor abandonat științei: „Un secol de barbarie debutează, iar științele se vor afla în slujba lui”.

B. ÎNTOARCEREA LA CONCRET

Spiritul nietzschean impulsionează la începutul secolului un curent de gîndire care proclamă *valoarea supremă a vieții* și reneagă vechile credințe ce urmăreau reducerea la tăcere a vieții imediate în favoarea unei lumi superioare. Această mistică a vieții va caracteriza cultura vieneză.

a. A nu avea încredere în abstractizare

Filosofia devine ea însăși suspectă, depreciată și considerată ca un simplu joc verbal care se ignoră. Filosoful este bănuț de faptul că, în loc să privească lucrurile în față, el jonglează cu conceptele în așa manieră încît să evite mereu înțîlnirea derutantă cu realul. Nu *a abstractiza* este cuvîntul referentului lui a conceptualiza? Maine de Biran (1766-1824) avusese deja, în secolul său, îndrăzneala de a reabilita subiectivitatea. El este un pionier în încercarea de a se sustrage obiectivismului și de a repera viața prin intuiție. În cercetarea pe care o face asupra „faptului primitiv”, el constată într-adevăr imposibilitatea de a-l constitui pe om, în mod obiectiv, în subiect. Dimpotrivă, omul se poate percepe ca *subiect intrupat* în cadrul unei *experiențe intime* (pe care gînditorul este obligat să o descrie), aceea a efortului atunci

cînd voința depășește rezistența trupului. Astfel, în simțirea sa lăuntrică, fiecare se poate descoperi ca o ființă singulară, „hiper-organică”. Cu Maine de Biran gîndirea păstrează o mireasmă de viață, de carne și de sînge, care lipsea atît de mult marilor sisteme raționale.

b. De la inteligență la intuiție

Bergson (1859-1941) este însă cel care va alcătui cu adevărat o *filosofie a vieții*. Și aici se impune sacrificarea limbajului rațional din care iau naștere toate obiectivările care trădează realitatea vie. Prin urmare, Bergson va arăta la rîndul său că realul pe care filosofii și-l fac în general obiect este abstract, reificat, înțepenit, pentru nevoile logicii și ale calculului. Dimpotrivă, viața este o țîșnire neînteruptă. Paradoxală constatare: născută din viață, inteligența s-a întors împotriva ei, pierzîndu-și funcția de adevăr pentru a deveni instrumentul unei stăpîniri (omul este *homo faber* înainte de a fi *homo sapiens*). Iată de ce trebuie să se renunțe la toate formele de utilare, la întregul echipament al limbajului conceptual, pentru a se recurge mai degrabă la *intuiție*, acest act simplu prin care inteligența observă.

c. A învăța din nou să vedem

Fenomenologia de început, a cărei deviză este „*La lucrurile înseși!*” sună și ca o chemare de revenire la realitate. Edmund Husserl (1859-1938) va fi artizanul unei revoluții filosofice care va marca întregul secol. Fenomenologia nu reclamă, într-adevăr, nici mai mult nici mai puțin decît o *schimbare de direcție a privirii* care să îngăduie perceperea fenomenelor. Acestea sînt fără doar și poate *ceea ce apare* și nu aparențele opuse realității în sine. Ele reprezintă apariția lucrurilor așa cum se oferă ele, iar realul nu este decît un fenomen. Și aici trebuie să ne întoarcem la adevărata bogăție care nu constă în semnele monetare (cuvînt sau noțiune), ci în aurul care le garantează. Aurul reprezintă *esența*, nu o idee generală abstractă, ci *ceea ce este lucrul, așa cum se manifestă el* în mod imediat prin obiectul singular. Va trebui deci inventată o metodă care să permită perceperea obiectului prezent

asa cum se arata el in esenta lui, initierea in realizarea unui act, care este acela de *a vedea*.

Ca reactie la excesele pozitivistice, ia nastere dorinta de a gindi altfel, de a gindi ceea ce scapa mereu filosofiei.

C. CUVÎNT DESPRE VIAȚĂ

a. Sistem și existență

Filosofia a fost multă vreme esențialistă. Esența lucrurilor era considerată imuabilă, în timp ce existența se definea ca supusă schimbării. Cum să ții atunci un discurs adevărat despre ceva ce nu rămîne deloc în aceeași stare? Existența nu este oare tocmai ceea ce scapă mereu filosofiei?

Totuși, termenul de *existențialism* pare a se fi impus pentru a desemna o filosofie a existenței. Or, în realitate, acest termen desemnează mai degrabă o *serie de gândiri neîncrezătoare într-o rațiune hegemonică, mereu ispășită să-și depășească propriile limite*, decît o doctrină. De aceea, ar fi mai bine să vorbim de „filosofii ale existenței”, decît să înțelegem prin acest „ism” un corpus unificat de adevăruri care pot transmite învățături despre existență. Astfel, *existența* este mai puțin obiectul unui discurs, al unei teorii, decît *locul însuși al unei experiențe viii*: aceea a finitudinii, din care s-au dezvoltat filosofiele (numite existențialiste). Acești gânditori intenționează ca, *prin recîștigarea terenului mișcător al vieții cotidiene, să arate gîndirea la lucru chiar în situațiile vieții obișnuite*. Toată miza și toată dificultatea acestor gândiri numite existențialiste constau în *A ARĂȚA* o experiență trăită care, în nemijlocirea sa, rămîne necugetată. Într-o oarecare măsură, este vorba despre a aduce pe scena scriiturii filosofice ceea ce scapă mereu gîndirii dominante. Cu filosofiele existențialiste, reflecția devine consubstanțială vieții.

b. În căutarea autenticității

• Sören Kierkegaard (1813-1855) este, din punct de vedere istoric, primul gînditor al „existenței”.

Scriitorul danez crease încă din 1848 termenul de existen-

țialism. Caracterul hotărît primejdios și absolut original al întreprinderii kierkegaardiene este enunțat cu clarviziune în *Postscriptum* la *Fărîme filosofice*: „Nu poate exista un sistem al existenței. [...] Cine spune sistem spune o lume închisă, iar existența este tocmai contrariul. [...] Pentru a gândi existența, gîndirea sistematică trebuie să o gîndească ca suprimată, deci, altfel decît dată de fapt”. Astfel, Kierkegaard reproșează tradiției filosofice și mai ales filosofiei dominante a lui Hegel, faptul de a fi comis eroarea de a face abstracție de existență. Într-adevăr, gîndirea pură nu este interesată de temporal, așezîndu-se sub semnul imutabilului. Ea nu cunoaște decît universalul, deoarece pentru a gîndi existența, ea o transformă în idee, altfel spus, o înțepenește și o distruge. Ceea ce scapă mereu gînditorului este existența concretă; iată de ce *punctul de plecare al reflecției trebuie să fie, după părerea lui Kierkegaard, singura realitate față de care o ființă trebuie să aibă o cunoaștere concretă: a sa proprie*. Eroarea filosofică esențială, pe care a comis-o și Hegel, este aceea de a fi vrut să elaboreze o cunoaștere obiectivă și impersonală, cînd existența este tocmai contrariul generalului, fiind nedespărțită de subiectivitatea proprie a individului. Astfel, Kierkegaard descrie existența, pentru că nu o poate defini.

CONCLUZIE

Neîncrederea manifestată față de abstracție și intelectualism, preocuparea pentru viața concretă, refuzul gîndirilor impersonale, neautentice, caracterizează conștiința filosofică a începutului de secol XX. *Adevărul* este situat de partea subiectivității, obiectivitatea fiind denunțată *ca factice*. Construcțiile savante ale marilor sisteme filosofice sună fals. Sună mai adevărat ceea ce sună autentic, adică ceea ce vibrează în vocea unui om care se abandonează, care se destăinuie în taina unei opere. Astfel, cîteodată filosofia se apropie de poezie: în textele sale, un filosof poate să apară cu propriile-i capricii (asemenea lui Nietzsche sau Kierkegaard) sau poate să asculte poezii și să dorească, după modelul lui Heidegger citindu-l pe Hölderlin, să audă adevărul care se dezvăluie în versuri.

BIBLIOGRAFIE

Capitolele 1și 2

Dumas, Jean-Louis, *Vivre et philosopher au Grand Siècle*, Privat, Toulouse, 1984.

Gouthier, Henri, *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*, Vrin, Paris, 1980.

Gusdorf, Georges, *La Révolution galiléenne*, Payot, Paris, 1969.

Hazard, Paul, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Gallimard, Paris, 1968.

Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, coll. „Idées”, 1962.

Capitolul 3

Koyré, Alexandre, *Études newtoniennes*, Gallimard, Paris, coll. „Idées”, 1968.

Malherbe, Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976.

Capitolul 4

Deleuze, Gilles, *La Philosophie critique de Kant*, PUF, coll. „Sup.”, Paris, 1967.

Capitolele 5 și 6

Cassirer, Ernst, *Philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1990.

Gusdorf, Georges, *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1971.

Capitolul 7

Bourgeois, Bernard, *La Pensée politique de Hegel*, PUF, coll. „Sup.”, Paris, 1969.

Jerphagnon, Lucien, *Dictionnaire des grandes philosophies*, Privat, Toulouse. Vezi articolul *Idealism*, 1973.

Vedrine, Hélène, *Les Philosophies de l'histoire*, Payot, Paris, 1975.

Weil, Eric, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1985.

Capitolul 8

Lévy-Bruhl, Lucien, *La Philosophie d'Auguste Comte*, Alcan, Paris, 1909

Macherey, Pierre, *Comte, la philosophie et les sciences*, PUF, Paris, 1989.

Capitolul 9

Deleuze, Gilles, *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 1966.

Fink, Eugen, *La Philosophie de Nietzsche*, Éd. de Minuit, Paris, 1965.

Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1971.

Wahl, Jean, *Études kierkegaardiennes*, PUF, Paris, 1949.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Bacon, Francis, *Eseuri sau sfaturi politice și morale*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1969; *Noua Atlantidă*, Editura Științifică, București, 1962; *Noul Organon*, Editura Academiei R.P.R., 1957.

Bergson, Henri, *Cele două surse ale moralei și religiei*, Editura Institutul European, Iași, 1992; *Înțelesul și prețul vieții pentru oamenii din ziua de azi*, Editura Steinberg, București, 1916; *Teoria risului*, Editura Institutul European, Iași, 1992; *Eseu despre datele imediate ale conștiinței*, Editura Institutul European, Iași, 1992.

Descartes, Réne, *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Institutul de Filosofie al Academiei R.P.R., București, 1957; *Meditații despre filosofia primă*, Editura Humanitas, București, 1992; *Geometria*, Editura Științifică, București, 1966; *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, Editura Științifică, București, 1964.

Galilei, Galileo, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii, ptolemeic și copernician*, Editura Științifică, București, 1962; *Dialog asupra științelor noi*, Editura Academiei R.P.R., București, 1961.

Hume, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

Husserl, Edmund, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, Editura Humanitas, București, 1994; *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, București, 1993.

Hegel, G.W., *Enciclopedia științelor filosofice*, vol. 1-3, Editura Academiei R.P.R., 1962, 1966; *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei R.S.R., București, 1968; *Principiile filosofiei drepturilor sau elemente de drept natural și de știința statului*, Editura Academiei R.S.R., București, 1969.

Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987; *Scrieri moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991.

Newton, Isaac, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Editura Academiei R.P.R., București, 1956; *Optica*, Editura Academiei R.S.R., București, 1970.

Rousseau, Jean-Jacques, *Confesiuni*, vol. 1-3, Editura pentru literatură, București, 1969; *Contractul social*, Editura Științifică, București, 1957; *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, Editura Științifică, București, 1958; *Emil sau Despre educație*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973.

Spinoza, Baruch, *Etica. Demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Voltaire, *Opere alese*, vol. 1-2, 3, ESPLA, București, 1957, 1959; *Ce este omul? Există Dumnezeu? Atei și ateism. Virtutea și viciul*, Editura Eminescu, București, 1921; *Dicționarul filosofic*, ESPLA, București, 1951; *Maxime și cugetări*, Editura Albatros, București, 1974.

Kierkegaard, Søren, *Fărîme filosofice*, Editura Symposium, București, 1993.

Pascal, Blaise, *Cugetări*, Editura Științifică, 1992.

Bun de tipar: 1997 • Format 1/16 (54x84)



Tipărit la Imprimeria *Institutului European pentru Cooperare Cultural-Științifică* Iași • Str. Cronicar Mustea Nr. 17 • C.P. 161 • Cod 6600 • Tel. 032-233800 • Fax: 032-230197

Seria MEMO propune sinteze privind domenii ca: economie, finanțe, comerț, filosofie, istorie, diplomatie, lingvistică, estetică etc.

Lucrările au o întindere rezonabilă (cca. 100 de pagini) și se adresează marelui public, fiind scrise într-un limbaj accesibil, cuprinzând (unde este cazul) indici de termeni, bibliografii minimale și note explicative.

Sumarul lucrării

- | | |
|----------------------------|--|
| 1. Revoluția galileeană | 6. De la Rousseau la <i>Aufklärung</i> |
| 2. Mecanicismul triumfător | 7. Idealismul absolut |
| 3. Empirismul englez | 8. Pozitivismul |
| 4. Revoluția kantiană | 9. Ultimii moderni |
| 5. Filosofii iluministe | |



INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-586-070-8