

Valentin Mureșan

Ce este filosofia



• punct

Redactor: Irina Ilie

Lucrarea apare sub egida *Centrului de educație permanentă*
al Facultății de Filosofie a Universității București.
Cu sprijinul programului Tempus JEP - 12517-97

© Editura Punct, 2000
75104 București, România
Str. Bucur nr.18, sector 4
tel. : (00401) 330.80.06; 330.16.78
fax: 330.16.77

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

MUREȘAN, VALENTIN

Ce este filosofia?/ Valentin Mureșan. - București : Punct, 2000

p.116 ; 20 cm. - (Cartea de liceu)

Bibliogr.

ISBN 973-98617-9-2

VALENTIN MUREȘAN

CE ESTE FILOSOFIA?

– o introducere elementară –

Cuvînt înainte



Această carte este o *introducere elementară* în filosofie. Mulți nu vor accepta că pot exista „introduceri” în filosofie, cu atît mai puțin unele „elementare”. Ce înseamnă, așadar, o „introducere elementară” într-un domeniu considerat, de regulă, ca excelînd în dificultate?

Cartea e o „introducere” pentru că se adresează, prin tematică și prin felul în care e scrisă, celor ce vor *să se inițieze singuri* în filosofie: elevilor de liceu, tinerilor sau bătrînilor care nu au preocupări sistematice în această sferă a culturii umaniste. Mai ales elevilor de liceu, ce nu posedă cunoștințe prealabile în domeniu și nici nu vor să aprofundeze profesional problematica filosofică. Ea nu se adresează filosofilor profesioniști. Pentru aceștia din urmă, cași pentru studenții la filosofie, există introduceri „neelementare”, tratate și monografii.

Caracterul „elementar” al lucrării constă în aceea că ea va urmări familiarizarea cititorului cu gîndirea unui mic număr de mari filosofi, într-o manieră care nu presupune cunoașterea operei acestora, introducînd sistematic noțiunile de bază, în așa fel încît să nu fie nevoie de profesori, de alte explicații sau de apel la dicționare ori lucrări mai avansate. Apelul la toate acestea e, indiscutabil, binevenit, dar nu indispensabil. Scopul este acela de a realiza un prim contact – elementar – cu tematica așa-zis „filosofică”, ce a angajat mințile cele mai luminate ale umanității timp de milenii. Avînd „o idee” despre ce au vrut filosofii, cititorul va putea apoi persevera singur. Ori abandona lupta.

Avertizez că filosofia nu a fost practică – și nu e practică nici azi – într-un singur mod. De aici, dificultatea de a-i contura specificul. Nu voi începe – ci voi sfîrși – cu o tentativă de a-i defini specificitatea în toată varietatea sa de forme. Întreaga expunere e focalizată pe două mari direcții tematice: prima, ce parcurge lucrarea de la un cap la altul, e aceea a *naturii filosofiei* din punctul de vedere al autorilor invocați; a doua e o selecție de *teme filosofice celebre*, care au marcat istoria acestei discipline și care fac parte din zestrea intelectuală a oricărui om cult.

Am ales metoda *expunerii istorico-tematice* a problematicii filosofiei pentru a atinge simultan două obiective: mai întâi, a-l familiariza pe cititor cu marile figuri ale istoriei gândirii filosofice în ipostaza lor de *oameni*, nu de zei. Idolatrizarea filosofilor e primul pas pe drumul care *nu* duce la filosofie. Apoi, a pune sub ochiul cititorului o selecție de teme care au confruntat în mod *tipic* comunitatea filosofilor, din vremuri străvechi până azi, sugerînd că acesta nu e un domeniu al „adevărurilor eterne”, ci al disputelor și incertitudinilor perpetue. Contrar speranțelor unor naivi, menirea filosofilor nu a fost niciodată să ne scoată definitiv la lumină, ci să ne introducă în noi straturi de ceață.

De ce să îi mai studiem atunci?

Pentru că numai învățînd cum avansează cunoașterea vom ști să gîndim cu mințile proprii. Filosofia e lecția despre cum să ajungem să gîndim liber.

1. Vocabular filosofic preliminar

Ca în orice alt domeniu al culturii, iubitorii filosofiei și-au creat și ei un jargon propriu. Va trebui să-l cunoaștem, în linii mari, pentru a înțelege, mai apoi, ce vor să spună. A existat odinioară chiar o modă ca fiecare filosof sau grup de filosofi să-și construiască propriul jargon, cît mai impenetrabil. Nu voi intra, desigur, în asemenea specificități, pe alocuri neserioase. Mă voi mărgini la comentarea citorva noțiuni de uz general, utile oricărei lecturi filosofice.

Filosofare și filosofie. Criticul literar Mircea Martin scria undeva: „orice operă de artă veritabilă conține o filosofie latentă, care așteaptă să fie formulată”. Iar gînditorul romantic german W. Schlegel credea că în romanele lui Dostoievski sau ale lui Goethe găsești mai multă filosofie decît într-o mie de tratate cu pretenții. Azi se vorbește despre filosofia guvernului în materie de reformă economică ori chiar de ... filosofia fotbalului.

Toți acești autori fac o confuzie pe care cititorul acestei cărți e invitat să nu o repete: ei confundă *filosofarea* cu *filosofia*.

Filosofarea e o disponibilitate, aproape general umană, de a pune întrebări despre propria condiție de om aruncat în imensitatea universului, despre dramele vieții cotidiene sau despre principiile latente ce stau în spatele diferitelor practici umane. Putem întîlni această *filosofie embrionară* aproape peste tot: în maximele populare ori în interogațiile spontane ale copiilor („De ce se mișcă Soarele?”; „Ce a fost înainte ca Dumnezeu să facă cerul și pămîntul?”), în poezie ori în dezbaterile politice.

Filosofia e însă mai mult decît atît: e *investigarea sistematică, teoretică, a acestor intuiții ale simțului comun*. Cum „fiecare român e poet”, am putea fi de acord că „fiecare român filosofează”. Dar asta nu înseamnă că fiecare român *face filosofie*!

Pentru a face filosofie e nevoie de mai multe lucruri decît cultura generală, talentul literar ori o anume sensibilitate existențială. E nevoie de instrucție specifică, de asimilarea literaturii domeniului, de formarea

unor deprinderi de gândire pe care nu le are nici literatul, nici matematicianul, nici inginerul. Încă Platon, în dialogul său *Republica*, accentua acest lucru și spunea că tinărul trebuie să treacă prin matematică, astronomie și fizică pentru a ajunge, în sfârșit, la filosofie. Un filosof adevărat trebuie – cu alte cuvinte – să se *profesionalizeze*. Filosofia nu e un har cu care te naști. Doar lenea de a te „chinui” cu toate aceste discipline și cu rigoarea intelectuală pe care ele o presupun a născut mitul filosofului înnăscut.

Pe de altă parte, dacă e privită din perspectiva omului de rînd (care nu vrea să se dedice profesional ei), filosofia înseamnă *educație* și e bine să fie distinsă de *învățarea unei meserii*. Înveți o meserie pentru a găsi un loc de muncă, dar înveți filosofie ori literatură spre a te forma pentru viață. Dacă filosofia e „inutilă” – cum susțin unii – atunci și poezia ori muzica ori istoria sînt inutile, iar majoritatea programei de bacalaureat e fără de folos. Nu așteptați să studiați filosofia pentru a câștiga mai bine, ci pentru a gândi mai bine, mai autonom (în orice domeniu – de la politică, la știință ori la afaceri); pentru a fi mai apți să sesizați forța și limitele gândirii umane, temeiurile cele mai adînci, de regulă tacite, ale științei, artei, religiei, dreptului, moralității. Filosofia a fost, dintotdeauna, o critică a ceea ce era îndeobște acceptat, a „evidențelor”, a *statu-quo*-ului. Tocmai de aceea filosofii au trecut întotdeauna ca niște personaje suspecte.

Într-o epocă precum a noastră, în care idealul educațional enciclopedist a apus în fața exploziei informaționale, *educația* trebuie să acorde un rol central filosofiei: dacă disciplinele școlare – științifice sau umaniste – nu vor ajunge pînă la o *clarificare filosofică*, adică o clarificare a *convingerilor noastre fundamentale*, nu se va face educație, ci informare. Specializarea excesivă e una din cauzele degradării educației, mai ales la vîrsta adolescenței. A învăța fizică fără a fi informat asupra semnificației și valorii legilor fizice, fără a avea o idee despre specificul acestui gen de cunoaștere în ansamblul culturii umane – înseamnă a rămîne la suprafața lucrurilor. A învăța economie fără a avea cea mai mică idee cu privire la teoriile despre natura umană care subdetermină variatele teorii economice – înseamnă a te lăsa pradă superficialității.

Toate disciplinele au un *nucleu comun*, un nucleu care se compune din convingerile noastre fundamentale – convingeri de natură metafizică, religioasă, morală, artistică, politică, din idealurile noastre. Ele nu sînt obiectul nici unei „științe”.

Omul cult nu mai e cel ce știe cîte ceva din toate (adesea filosoful e suspectat, naiv, de o asemenea omnisciență), cel care poate răspunde la orice întrebare (dacă așa ceva e posibil), ci acela care *are legături*

puternice cu nucleul filosofic. Acest nucleu e spațiul în care omul cult își sedimentează și ordonează convingerile despre sine și despre lume, convingeri capabile să-i orienteze conduita. A clădi acest univers interior pentru uzul propriu – chiar fără a fi capabil să exprimi acest efort în cuvinte – înseamnă a poseda o anumită înțelepciune ghidată de o capacitate critică deprinsă prin exercițiu intelectual. Filosofia e unul din mijloacele eficace de dobândire și rafinare a acestei capacități.

Un astfel de om va fi mai sigur pe sine pentru că va avea convingeri solide, bine reflectate. El va ști ceea ce știe și va ști, totodată, ceea ce nu știe. Ori, vorba lui Confucius, tocmai aceasta e cunoașterea veritabilă.

Limbaajul filosofului. Pentru mulți oameni, chiar și oameni cu antrenament cultural, apropierea de filosofie pare o sarcină imposibilă. Senzația e că, citindu-i pe Hegel ori pe Kant, pe Carnap ori pe Heidegger, „nu înțelegi nimic” sau nu înțelegi mare lucru.

Această senzație de opacitate nu e diferită, însă, de aceea în care se află microbiștii români în raport cu fotbalul american. Privind la televizor un meci transmis de CNN, ei spun că „nu înțeleg nimic”.

Aceeași reacție e înregistrată în rîndul celor formați la acordurile poeziei lui Coșbuc, atunci cînd citesc poezia lui Nichita Stănescu: ei, iarăși, „nu înțeleg nimic”.

Explicația celor trei cazuri e comună: *înțelegerea* unei experiențe umane noi presupune asimilarea limbajului specific în care e exprimată acea experiență. Nu poți spera să înțelegi și să-ți placă fotbalul american dacă nu-i știi regulile. Nu poți spera să-l înțelegi și să-ți placă Heidegger sau Noica dacă nu le cunoști limbajul specific și ticurile de gîndire. Nu toți filosofii vorbesc aceeași limbă. F. Nietzsche vorbește limba poeziei¹. R. Carnap vorbește limba logicii matematice².

Să ne gîndim puțin la lecția de gramatică. Ce este un limbaj, în sensul cel mai general al cuvîntului?

Un *limbaj* e format din alfabet și din reguli de gramatică. Alfabetul și gramatica limbii române au fost studiate de fiecare. Pot exista și limbaje mai precis articulate, cum sînt cele logice (semne primitive plus reguli de formare a expresiilor). După cum pot exista și limbaje mai vagi, cum e limbajul gesturilor sau al modei. Să rămînem totuși la limba română, care e un exemplu de *limbă naturală* (spre deosebire de limbaje *artificiale* ale matematicii sau ale logicii).

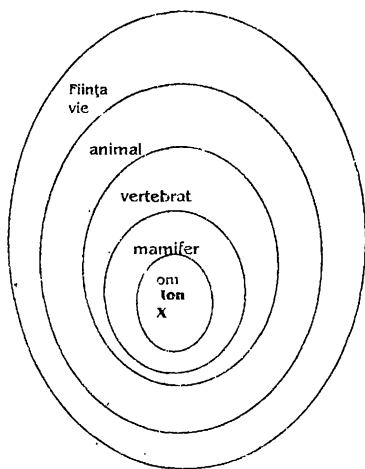
¹ Citește poemul filosofic *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Adinter, București, 1991.

² Aruncă o privire peste cartea sa, *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

Din combinarea gramatical corectă a semnelor alfabetului rezultă *cuvintele* limbii române: om, electron, Dumnezeu, ființă, funcție etc. „Lacccq” nu e un cuvânt bine format în limba română. Cuvintele (sau *termenii*) sint cele mai mici unități ale limbajului care poartă un *înțeles* (sau *sens*) distinct.

Orice termen are două dimensiuni: *înțelesul* (ceea ce el spune; unii susțin că înțelesul e totuna cu „noțiunea” sau cu „conceptul” pe care termenul le exprimă); acest înțeles poate fi explicat într-o *definiție*; și, pe de altă parte, *referința* (lucrul la care se referă termenul). De pildă, termenul „om” are ca înțeles „noțiunea” *animal rațional* (om = df. animal rațional) și ca referință (sau „sferă”) *mulțimea indivizilor umani*. „Zăpadă” și „omăt” sint doi termeni *diferiți*, avînd *același* înțeles și *aceeași* referință. „Luceafărul de seară” și „luceafărul de dimineață” sint doi termeni *diferiți* (pentru că sint succesiuni de litere diferite), care au înțelesuri *diferite* (spun fiecare altceva despre poziția astrului și momentul vizibilității sale), dar posedă *aceeași* referință (anume planeta Venus).

Cei ce au făcut puțină logică își amintesc faptul că termenii înrudiți pot fi ierarhizați după „sfera” lor:



În limbaj logico-filosofic, termenii supraordonați se numesc „gen” în raport cu termenii subordonați lor, care se numesc „specie”: de exemplu, termenul „mamifer” este specie a termenului „vertebrat” și gen al termenului „om”. Cercurile simbolizează „sferele” acestor termeni.

Următoarea terminologie v-ar putea fi, odată, utilă: genul care nu mai are un alt gen supraordonat se cheamă *gen maxim* (*summum genus*). Specia care e cea mai apropiată de indivizi (aici indivizi umani particulari, e.g. Ion Țiriac) se cheamă *specie infimă* (*infima species*). Ierarhia acestor termeni are loc, așadar, între *indivizi* („individuali”, cum zic unii) și *genurile maxime*.

Ceea ce diferențiază specia în cadrul genului e una sau mai multe proprietăți specifice (= *diferența specifică*): e.g. omul e o specie de mamifer, anume e un mamifer *rațional*. Specia ovinelor e tot o specie a genului mamifer, dar diferența specifică e alta.

Se numesc termeni *generali* acei termeni care au sfera mai mare: e.g. termenul „animal” e mai general decât termenul „mamifer”.

Se numesc termeni *abstracți* acei termeni care au un înțeles mai sărac: e.g. termenul „ființă vie” e mai abstract decât termenul „animal”, deoarece în definiția lui „animal” intră trăsături specifice suplimentare (e.g. animal =df. ființă vie + *se mișcă* + *nu-și produce singură hrana*). A se observa că sfera variază invers în raport cu conținutul: cu cât conținutul unui termen e mai sărac, cu atât sfera e mai mare; prin urmare, cu cât un termen e mai general, cu atât e mai abstract.

Acum: termenii cei mai generali (și mai abstracți) dintr-un domeniu (matematică, fizică, biologie etc.) se cheamă CATEGORIILE aceluiași domeniu. *Categoriile filosofice* sînt termenii cei mai generali, *indiferent de domeniu*. Ei formează baza conceptuală a *oricărui* domeniu particular de studiu.

Principala preocupare filosofică a vechilor greci a fost identificarea categoriilor filosofice. După Platon (428 – 348 î.e.n.), categoriile filosofice sînt următoarele: existență, mișcare, repaus, identitate, diferență, finit, infinit, amestec, cauză. După Aristotel (348 – 322 î.e.n.), categoriile filosofice („genurile cele mai mari”) sînt: esența, calitatea, cantitatea, relația, locul, timpul, situația, posesia, acțiunea, pasiunea. De ce acestea și nu altele sînt categoriile, e greu de spus. Convingerea vechilor filosofi e că aceste concepte se găsesc la baza discursului despre orice fel de realitate, nu sînt specifice unui domeniu particular anume. Ele ar caracteriza structura de bază sau *esența* lumii. Odată ajunși la ele și la sistematizarea lor, scopul cunoașterii filosofice ar fi atins. O asemenea convingere nu mai întîlnim la filosofii de azi.

Explicitarea sensului unui termen este *definiția* sa. Definițiile pot fi *nominale* (sau *verbale* sau *stipulative*), care *explică înțelesul* unui cuvînt (de exemplu prin „fortuit” se înțelege ceea ce e întîmplător, neprevăzut); un caz particular e acela în care *convenim* să atașăm unui termen un anume înțeles arbitrar, bunăoară în cazul în care construim un limbaj nou: convin să folosesc termenul „inel” în matematică pentru a desemna o mulțime nevidă, înzestrată cu două legi de compoziție (adunarea și înmulțirea) și care satisface un număr de axiome; definițiile *reale* (*esențiale*) sînt acelea în care înțelesul explicat spune ceva esențial, nu arbitrar, despre obiectul definit: omul

este un *mamifer rațional*. Primele ne spun *ce înțelegem* prin acel termen; cele din urmă, *ce este* în esența sa referința termenului definit.

O metodă clasică de a construi definițiile reale este prin indicarea *genului proxim și a diferenței specifice*. Bunăoară, specia „om” e definită indicînd genul cel mai apropiat (gen proxim: „mamifer”) și diferența specifică („rațional”), cea care o diferențiază, în cadrul genului, de alte specii.

Există și alte moduri de a construi definițiile: de exemplu, prin indicarea modului de producere a obiectului definit – *definiția genetică* – (con = df. figura geometrică obținută prin rotația unui triunghi isoscel în jurul înălțimii) sau prin indicarea unor efecte observabile specifice ale obiectului definit – *definiții operaționale* – (acid = df. substanța care înroșește hîrtia de turnesol). Toți ne amintim asemenea definiții de la orele de biologie, matematică sau chimie. Mai puțin de la orele de literatură sau muzică. Filosofia, spre deosebire de muzică sau poezie, lucrează mult cu definițiile.

Termenii pot fi acum combinați, urmînd alte reguli gramaticale specifice, în *propoziții (enunțuri)*. O propoziție (e.g. „Zăpada este albă”) are și ea un *înțeles* (ceea ce spune propoziția, și acest înțeles e numit uneori „judecată”) și o *referință* (starea de fapt descrisă de propoziție – faptul că proprietatea albului aparține realmente zăpezii). Se distinge așadar aici între înțeles, care e constant, și formele lingvistice, care sînt variabile („Zăpada este albă” și „Snow is white” sînt propoziții *diferite* ce transmit *aceeași* judecată, același înțeles).

Despre termeni nu se poate spune în sens propriu că sînt adevărați sau falși (e impropriu să spui: cuvîntul „urs” e adevărat). Unitățile lingvistice cele mai mici care au *valoare de adevăr* sînt propozițiile. Cel mai uzual sens al adevărului e cel de *corespondență cu faptele*: o opinie (propoziție) e adevărată dacă există faptul corespunzător (de pildă, propoziția „Zăpada este albă” e adevărată dacă și numai dacă zăpada este albă în realitate).

Partea gramaticii care se ocupă cu regulile de combinare a diferitelor semne se numește *sintaxă*. Cea care se ocupă de relația limbajului cu lucrurile extralingvistice, de înțelesuri, adevăr și referință, se cheamă *semantică*.

Propozițiile se combină în *fraze*, frazele în *discurs* – ambele fiind mulțimi de propoziții ordonate gramatical.

O TEORIE este un SISTEM de propoziții, adică o mulțime de propoziții coerentă din punct de vedere logic. Forma cea mai înaltă

de sistematizare logică e *axiomatizarea*: fixarea unor axiome (adevăruri prime, nedemonstrate) din care se demonstrează apoi variate teoreme (propoziții demonstrate). În logică și matematică întâlnim asemenea teorii axiomatizate (amintiți-vă de geometria lui Euclid studiată în școală); în restul științelor, gradul de sistematizare mai redus.

Un SISTEM FILOSOFIC e un ansamblu coerent logic de propoziții filosofice, construite pe baza categoriilor filosofice. De regulă, un sistem filosofic nu are un grad de sistematizare prea mare, dar el ar trebui să conțină armonios toate „domeniile filosofiei”:

- *ontologia* = teoria existenței;
- *gnoseologia* = teoria cunoașterii;
- *axiologia* = teoria generală a valorilor;
- *estetica* = teoria frumosului;
- *etica* = teoria moralității;
- etc.

E greu să dăm exemple în care s-a ajuns, în filosofie, la un grad excepțional de coerență sistematică, asemănător celui din științele exacte (logică, geometrie, fizică, matematică etc.). Dar idealul rămâne. De altfel, filosofia a început în Grecia antică sub forma anti-sistematică a „maximelor”. Apoi au venit marile „sisteme” din secolele V-IV î.e.n. (Platon, Aristotel), tradiție care s-a perpetuat în întreg Evul mediu. Epoca modernă (sec. XVII-XVIII) a fost o nouă epocă de glorie a „sistemului” filosofic (Hegel, Kant); în secolul XX aspirația spre sisteme atotcuprinzătoare s-a diminuat, filosofia *problemelor* limitate, bine circumscrise, fiind cea care domină acum.

Tipuri de sens. În cele de mai sus a fost vorba numai de un anume tip de înțeles (sau sens), anume acela care ne *comunică o informație* despre obiectele care formează referința termenului definit. Când spunem că termenul „aur” are ca înțeles „metal cu proprietățile cutare și cutare”, proprietăți care sînt observabile sau testabile cu anumite aparate, noi am dat *sensul descriptiv* sau *cognitiv* sau *literal* al lui „aur”. Există domenii ale cunoașterii care au ca ideal utilizarea doar a unui limbaj cu sens cognitiv sau literal, e.g. științele naturii (amintiți-vă de sensul pur descriptiv al termenilor ce desemnează „mărimi” fizice). Rolul acestor științe e să descrie și să explice cauzal.

Majoritatea operelor filosofice utilizează limbajul într-un sens literal. A existat, în Marea Britanie, la începutul secolului XX, chiar o mișcare, cu accente de intoleranță, în favoarea acceptării drept filosofice *doar* a propozițiilor cu sens literal, transferind artei, politicii sau religiei alte utilizări ale limbii (s-a numit *empirism logic*).

Dar ce alte tipuri de sens există?

Se mai vorbește de sensul *expresiv* sau emoțional al cuvintelor, i.e. capacitatea lor (nu de a comunica ceva, ci) de a *exprima* un sentiment, o atitudine. De pildă, „rrom” și „țigan” au același înțeles cognitiv (membru al unei anumite etnii...), dar au înțelesuri emoționale diferite („țigan” *exprimă* o atitudine de dispreț din partea vorbitorului).

Poți obține un text cu înțeles eminamente expresiv utilizând – în asocieri speciale – numai cuvinte care au, îndeobște, un sens descriptiv: e.g. aer, aur, arbore, inimă etc. Dacă în loc de textul medical (descriptiv) „inima îi bate cu 130 de pulsații pe minut”, spun: „inimile începeau să lumineze mai tare” – înțelesul cognitiv se diminuează, cel emoțional maximizându-se. În poezia modernă apar adesea combinații de cuvinte care *nu spun nimic*, dar *exprimă* un sentiment, te inițiază într-un mister personal. Locul propriu al utilizării expresive a limbajului e literatura, dar și religia sau predica.

„Și a trimbițat întiul inger și s-a pomit grindină și foc amestecat cu singe și au căzut pe pământ; și a ars din pământ a treia parte și a ars din copaci a treia parte, iar iarba verde a ars de tot” (*Apocalipsa lui Ioan*).

Înțelesul acestui text biblic nu e literal, ci expresiv; el vrea să înspăiminte, nu să informeze.

Limbajul legilor juridice (nu al legilor fizice, care sînt descriptive!), al regulamentelor, comenzilor, normelor, codurilor morale are un sens primordial *prescriptiv*: el ne spune *ce să facem*. Propoziția „Închide fereastra!” (ca și „Cele zece porunci”) nu descrie o stare de fapt, nici nu exprimă un sentiment cu intenția de a-l stirni în ascultător, ci *ne spune ce avem de făcut*.

Cele trei ipostaze ale sensului expresiilor lingvistice (cognitiv, emoțional și prescriptiv) se pot regăsi, în intensități diferite, în aceleași cuvinte. Pe botanist sau pe chimist îl interesează numai sensul literal; pe poet, mai ales sensul emoțional; pe predicator sau pe moralist, mai cu seamă sensul prescriptiv.

În filosofie, tipul de limbaj adecvat prinderii gîndului înțelept a fost privit diferit de diferiți autori sau de diferite școli filosofice. La o extremă se află filosofii care cred că limbajul filosofiei, ca și cel al științei, trebuie să fie exclusiv cognitiv-descriptiv (*empirismul logic* de la începutul secolului XX, e.g. A. Ayer, R. Carnap); la cealaltă extremă se află filosofii care cred că filosofia e o formă de poezie și că funcția distinctivă a limbajului filosofic e cea expresivă (filosofii romantici din secolul al XVIII-lea, dar și Nietzsche ori Heidegger). Majoritatea marilor filosofi se situează însă undeva la mijloc, folosind un discurs mixt, cu accent pe dimensiunea cognitivă și pe argumentarea rațională, nu

pe simpla expresivitate și pe gust. Ei nu uită sublinierea lui Aristotel: „Filosofia este mama argumentelor”.

Argumentare și demonstrație. Să comparăm următoarele trei propoziții:

(1) Newton *a demonstrat* legea atracției universale.

(2) Eugen Simion *a demonstrat* valoarea literaturii exilului în eseuul său din „Literatorul”.

(3) Ion Caramitru *a demonstrat* o bună formă actoricească în „Hamlet”.

În general abuzăm de cuvântul „a demonstra”. În primul exemplu, cuvântul e folosit în sensul său propriu: a deduce, pe bază de calcul, o teoremă din premise date. Evident, Eugen Simion nu face în critica sa literară asemenea „demonstrații”. El, mai degrabă, *argumentează*. Iar Ion Caramitru nici măcar nu *argumentează*, cuvântul nostru fiind utilizat, în acest caz, într-un sens cu totul impropriu (în loc de „a dovedi”, eventual).

Care e diferența dintre argumentare și demonstrație? Se vorbește, în sens strict, de demonstrații atunci când avem limbaje exacte, cum sint cele logico-matematice. Plecând de la anumite adevăruri (formule) deja demonstrate deduci un nou adevăr (o nouă formulă) – reamintiți-vă felul în care ați demonstrat teorema lui Pitagora.

Argumentarea, pe de altă parte, se produce de regulă în limbile naturale (cum e limba română, engleză etc.), mai puțin precise, atunci când se urmărește justificarea unui adevăr pe baza altor adevăruri acceptate de preopinent. În sensul ei tare, argumentarea are o structură *logică* (i.e. demonstrativă) ascunsă, ce poate fi pusă, la o adică, în evidență. În sensul ei slab, ea e o pledoarie, psihologic convingătoare, deși, eventual, logic incorectă (acesta e cazul retoricii; argumentele care au numai aparența corectitudinii se cheamă *sofisme*). Avocații sau politicienii „argumentează” de obicei în acest din urmă fel.

Dar filosofii?

Încă din zorii filosofiei, aceștia s-au ferit să recurgă la artificii retorice ori metafore în loc de argumente logice. Există însă o filosofie literaturizată, beletristică (e.g. E. Cioran), în care argumentul logic nu e cel mai apreciat lucru. Ca regulă generală însă, deși trebuie să recunoaștem că filosofii argumentează divers, ei se feresc să încalce logica. Cu cât filonul argumentativ e mai diluat în filosofie, cu atât ne îndepărtăm de marea tradiție sau cădem în zone extra-filosofice, cum sunt literatura sau eseuul literar-filosofic.

Explicație și înțelegere. A răspunde la întrebarea „De ce are loc această eclipsă de Soare?” înseamnă a formula o *explicație* a fenomenului ceresc în cauză. Iar o explicație în științele naturii e, de regulă, o explicație cauzală: a găsi legea generală (sau teoria) care leagă evenimentul de explicat de cauza lui, permițând prezicerea lui exactă sau probabilă.

Cînd întreb „De ce a izbucnit al doilea război mondial?”, lucrurile se schimbă. Aici nu mai avem legi istorice generale sub care să punem evenimentele observate; istoricul trebuie să *înțeleagă* sensul evenimentelor istorice cufundîndu-se în epoca interpretată, studiind detaliile relevante ale epocii, încercînd să înțeleagă scopurile agenților istorici implicați, semnificația unor instituții etc. Această *artă a interpretării* izvoarelor istorice se numește *hermeneutică* istorică. Regulile ei sînt destul de vagi; studentul la istorie învață cîțiva ani să deprindă această artă a înțelegerii. Același lucru face studentul de la litere (*hermeneutica* literară, ai cărei maeștri sînt criticii literari), ca și acela de la teologie (*hermeneutica* biblică).

Filosoful urmează mai degrabă calea istoricului sau a literatului (*hermeneutica filosofică*) decît pe cea a omului de știință. *Înțelegerea filosofică* e o luptă epuizantă cu textul, e efortul de pătrundere a lui, de ghicire a semnificației sale veritabile prin compararea contextelor, a teoriilor, a argumentelor, prin producerea de argumente noi, prin identificarea supozițiilor ascunse și a viciilor logice. E nevoie de o îndelungă profesionalizare în arta interpretării și a controversei filosofice pentru a putea practica filosofia, adică a putea *intra în dialog creativ cu alți filosofi*. Cei ce cred că această capacitate se obține citind la întîmplare ori memorînd niște reguli – inexistente, de altfel – sau improvizînd subtil pe bază de cultură personală, vor rămîne mereu în afara dialogului filosofic.

Nu trebuie să se creadă însă că toată filosofia e de tip hermeneutic. Mare parte din ea (spațiul cultural anglo-american) e anti-hermeneutică, e *analitică*. *Analiza limbajului*, folosind mijloacele logicii sau ale „simțului comun” (dar bine instrumentat științific), ar fi metoda proprie filosofiei, după acești din urmă filosofi. Dacă hermeneuticii sînt mai apropiați de stilul literaturii sau al teologiei, analiticii sînt mai apropiați de stilul științelor naturii și al celor formale. E greu, și pînă acum s-a dovedit imposibil, să compatibilizezi cele două tipuri de sensibilitate filosofică (numite, uneori, „continentală” și „analitică”); dialogul dintre ele lipsește aproape cu desăvîrșire. Filosofii francezi îi ignoră aproape total pe cei britanici și reciproc. Se merge pînă la a nega faptul că cei din tabăra adversă fac filosofie.

Dincolo de dispute, filosofia rămâne un teritoriu pe care, oricum te-ai mișca, trebuie să înveți bine regulile jocului.

Așa cum poeții sculptează imagini în mediul cuvintelor nepereche, filosofii, în mediul conceptelor abstracte, sculptează o viziune. A ști să minuiеști dalta filosofiei e un lucru ce se deprinde cu nemăsurată trudă.

BIBLIOGRAFIE

1. A. Flew, *Dicționar de filosofie și logică*, Humanitas, 1996.
2. G. Enescu, *Dicționar de logică*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1985.

2. Presocraticii

și etimologia cuvîntului *philosophia*

Originile filosofiei nu sînt în Grecia antică. Există tradiții filosofice mai vechi, născute în leagănul unor culturi mai timpurii, cum sînt cele egipteană, chineză sau indiană. Un celebru comentator al filosofilor greci, Diogenes Laertios (sec. III e.n.) își începe monumentală lucrare *Despre viețile și doctrinele filosofilor*¹ cu cuvintele: „Unli autori afirmă că filosofia a început la popoarele străine (străine de greci – V.M.). Ei susțin că perșii au avut pe magi, babilonienii și asirienii pe chaldei și indienii pe gimnosofiști (adică „înțelepții care umblă gol”, asceții indieni mistici – V.M.).... De asemenea ei spun că Mochoș a fost fenician, Zamolxis trac, iar Atlas libian. Egiptenii cred că Hefaiștos a fost fiul lui Neilos, că el a început filosofia, reprezentanții ei de frunte fiind preoții și profeții”.

Astăzi nu am mai fi de acord că preoții și profeții pot fi numiți într-un sens propriu filosofi, dar începuturile filosofiei par a fi legate de practica unor îndeletniciri non-filosofice.

Pentru europeni totuși, ca și pentru Diogenes Laertios, Grecia antică e leagănul filosofiei.

Etimologia cuvîntului *philosophia*. Ne-am putea apropia de originile filosofiei occidentale și cu ajutorul etimologiei cuvintelor grecești vechi *philosophia* și *philosophos*, căci de la ele vin „filosofie” și „filosof”. Cea mai obișnuită etimologie este: *philos* (adj.) = iubitor, prieten; *sophia* (subst.) = înțelepciune. *Philosophia* ar fi, așadar, dragostea de înțelepciune; iar *philosophos* e iubitorul de înțelepciune.

În această interpretare, sensul filosofiei e destul de banal. Multe pot fi numite „înțelepciune”. De altfel, în limba comună, *sophia* însemna și istețime, abilitate practică, îndemnare. Ahile oșteanul era, pentru Homer, un *sophos*.

¹ Lucrare ce poate fi consultată și de un începător zelos, ea oferind o imagine a vieții, personalității și gândirii multor filosofi cunoscuți ai antichității (Editura Academiei, 1963, reeditată în 1998 la editura Polirom, Iași).

Într-un sens mai special, așa cum e folosită – prin secolul al VII-lea î.e.n. – în sintagma celebră „cei șapte înțelepți” (Solon, Thales, Chilon, Periandru, Epimenides, Pitagora, Orfeu), *sophia* are înțelesul de chibzuință, de înțelepciune în ale vieții. Înțelepții (*sophoi*, pl.) au fost – pentru greci – precursorii filosofilor, au fost *protofilosofii*. Cicero, filosoful și politicianul roman din secolul I î.e.n., afirma și el că, la început, preocupările „filosofice” aparțineau *înțelepciunii* (*sophia*) și vizau cunoașterea lucrurilor divine și umane, a originii și a cauzelor tuturor lucrurilor. Cineva care pretindea că poate oferi o explicație pentru orice fel de lucru, mai ales pentru cele divine, era pe bună dreptate considerat un înțelept și era venerat. Originile științei europene a naturii, ca și ale științelor practice, se află în aceste începuturi protofilosofice.

Cînd a fost introdus în limbă cuvîntul „filosofie”? Părerile sînt împărțite. Aristotel, marele filosof grec din secolul al IV-lea î.e.n., era convins că înțeleptul Thales din Milet (sec. VI î.e.n.) (același cu matematicianul, autorul „teoremei lui Thales”) a fost primul ce poate fi numit filosof. După alții, tot în secolul al VI-lea î.e.n., Heraclit din Efes ar fi folosit primul expresia „iubitor de *sophia*”, fără a construi totuși sintagma *philosophia*. Diogenes Laertios e de părere că înțeleptul și matematicianul Pitagora din Abdera (sec. VI î.e.n.) „a fost cel dintîi care a întrebuițat termenul de <filosofie> și s-a numit pe el însuși filosof”. Pitagora nu ezita să deosebească însă înțeleptul (*sophos*) – care nu poate fi decît zeul, căci presupune o desăvîrșire – de filosof (*philosophos*), omul ce se află mereu pe drum, în căutarea înțelepciunii.

Cine au fost primii înțelepți? Cine au fost acești precursori ai filosofilor propriu-ziși, aceste personaje în jurul cărora s-au creat legende și care au fost considerate a sta deasupra tuturor oamenilor?

Diogenes Laertios ne spune că filosofia are două începuturi și două mari ramuri: una în Grecia orientală (în orașul Milet) și alta în Grecia Mare (coloniile grecești din Italia).

Prima tradiție, numită „școala ionică”, înșiră, între secolele al VI-lea și al IV-lea î.e.n., asemenea nume: Thales, Anaximene, Anaximandru, Anaxagora, Socrate, Platon, Aristotel. Cu Platon și Aristotel se ajunge în epoca de aur a filosofiei antice grecești, ei fiind și primii autori de la care ne-au parvenit opere integrale.

A doua tradiție, numită „școala italică”, îi cuprinde pe Pitagora, Xenofan din Colofon, Parmenide din Elea, Zenon din Elea, Leucip, Democrit, Epicur.

Se observă că o parte din primii filosofi se află și printre „cei șapte înțelepți” (Thales, Pitagora), ceea ce sugerează că procesul trecerii de

Ia pre-filosofie la filosofie a fost un proces continuu, fără granițe nete. Există, desigur, „înțelepți” care nu sînt confundați de nimeni cu filosofi (Solon, Periandru, Epimenides). Cine erau ei?

Ei erau mai degrabă înțelepți în sensul practic, lumesc al cuvîntului; erau oameni politici și legiuitori iscusiți, precum Solon; dar și vindecători, magi ori preoți. Învățătura lor nu era una elaborată, moștenirea ce ne-au lăsat-o constînd cel mult în cîteva *maxime* și o seamă de fapte extraordinare. Sau cel puțin doar atît ne-a rămas de la ei. Se zice că maximele „Cunoaște-te pe tine însuși” ori „Nimic prea mult”, înscrise pe frontonul templului lui Apollo din Delfi, erau ale lor. Acești oameni nu aveau nici pe departe alura intelectuală a primilor filosofi greci.

Iată-l pe *Epimenides*, un *sophos* din secolul al VI-lea î.e.n. Din diversele fragmente rămase despre el rezultă că „își lăsa părul lung”, era „fără de învățătură... avusese drept dascăl un somn îndelungat precum și un vis”. Dar învățase inițierile și „fu socotit un ales al zeilor”. Se hrănea cu ierburi de leac („n-ar fi fost văzut vreodată mîncînd”). Era un om cu uluitoare capacități profetice: „era cît se poate de iscusit în cunoașterea viitorului”, pretinzînd despre sine că „a trăit în mai multe rînduri”; „sufletul ar putea ieși oricînd din trup, reintrînd din nou în el”. Un asemenea personaj fabulos, pe care-l găsim adesea și în comunitățile noastre arhaice, atrăgea admirația și respectul tuturor. Cu atît mai mult cu cît mitul lui era dublat de fapte ieșite din comun: a purificat Atena de ciumă și de răzvrătiri prin sacrificii de oi și de oameni; el trecea, de asemenea, drept inventatorul plugului. Înțelepții nu au creat tratate de filosofie, ci cel mult *teogonii* (genealogii ale zeilor, compuneri poetice care încercau să explice metaforic geneza lumii din origini zeiești). Se zice că și Epimenides avea teogonia lui și că știa multe despre sacrificii și despre treburile conducerii cetății. Alături de Orfeu și Pitagora a fost numit „mag”, pentru că știa care e rînduiala providențială a lumii și care sînt misterele zeilor.

Iată cum suna, probabil, începutul teogoniei lui *Orfeu* (din secolul al XIV-lea î.e.n.):

„La început era Haosul, negrul Erebos și Tartaros cel întins.

Nici Pămîntul, nici Aerul, nici Cerul nu erau.

Dar în genunile nemărginite ale Erebosului, Noaptea, cea cu aripile negre,

zămislește dintru început un ou fără pîd, din care,

odată cu trecerea vremii, s-a născut Eros doritul, cel cu spinarea scăpărînd sub aripile-i de aur

intocmai virtejurilor stirnite de vînt”.

În schimb, *Thales* – „primul filosof” după părerea lui Aristotel – avea o altă structură spirituală și alt gen de preocupări. El era un

matematician cunoscut. Herodot relatează despre talentele sale ingineresti, care mergeau mină în mină cu geometria. A fost un inventator prolific (presa de stors măslină), dar și un bun sfătuitor politic. A fost un iscusit astronom (a prezis o eclipsă de soare cu un an înainte). Thales a fost primul *filosof al naturii* (fizician), postulând că elementul care stă la baza tuturor lucrurilor fizice și biologice este *apa*. Nu a lăsat nimic scris și învățătura lui a fost, probabil, în întregime orală. Filosofia sa, dacă poate fi numită astfel, era un amestec de speculație subtilă despre esența ascunsă a lucrurilor observabile, de cosmologie, fizică, inginerie, politică. Thales e o figură tipică pentru procesul istoric îndelungat de trecere de la străinii înțelepți arhaici, care trăiau în izolare și se hrăneau cu plante, la filosofii citadini propriu-ziși.

Un urmaș al lui Thales a fost *Anaximandru*. El a fost primul filosof care a scris în proză și unul din primii scriitori de proză din literatura greacă. El pare să fi descris dezvoltarea lumii și originea ființelor vii, punind drept „principiu” sau „origine” a tuturor *apeiron* (nemărginitul, infinitul).

Pitagora a fost foarte diferit de ionieni. El a fost în primul rând un lider religios și moral. Una dintre puținele doctrine ce-i pot fi atribuite cu siguranță e teoria transmigrării sufletelor. Pitagoreicii formau o sectă ce păstra secretă doctrina maestrului. Dar erau totodată și o forță politică, în mai multe cetăți din Grecia Mare la sfârșitul secolului al VI-lea î.e.n. Matematica era considerată de ei cheia misterelor lumii, formulele fiind ținute secrete precum riturile inițiatice.

Demn de reținut e că majoritatea grupurilor de „filosofi” din perioada pre-socratică au fost fondate inițial pentru scopuri religioase, etice și politice, nu pentru cercetare teoretică. Trecerea de la „înțelepți” la „filosofi” a fost o trecere de la cultura orală la cea scrisă, de la cântări poetice acompaniate de muzică la analize în proză, de la nararea de legende și compunerea de teogonii la cercetarea *principiului* (cauzei prime) tuturor lucrurilor. Inovația majoră a primilor filosofi greci a constat în punerea problemei principiului (*arhe*), adică în tentativa de a explica rațional, prin cauze simple și puține, varietatea infinită a naturii, așa cum o observăm. Această orientare a gândirii a rămas definitorie pentru cultura europeană pînă azi. Democrit, bunăoară, a inventat ipoteza „atomilor” (un exemplu de *arhe*), căutînd să explice în mod causal și unitar lumea fizică (dar și sufletul), plecînd de la forma și mișcările atomilor. Știința modernă va face cam același lucru.

Stilul filosofiei: de la poezie la proză. Stilul primilor filosofi greci s-a desprins și el treptat de stilul marilor teogonii, tendința fiind însă,

în prima fază, de continuare a tradiției formei literare moștenite de la poezii epici (Homer, Hesiod, Orfeu), care treceau drept marii învățători ai neamului grec. Treptat, filosofii au optat pentru proză, sfârșind, prin Aristotel, într-un stil foarte tehnic, „științific”, și coborînd focarul preocupărilor de la divinitate spre cele lumești.

Trei au fost marii presocratici care au scris în versuri: Xenofan din Colofon (secolul al VI-lea î.e.n.), Parmenide din Elea (secolul al VI-lea î.e.n.) și Empedocle din Agrigent (secolul al V-lea î.e.n.).

Xenofan aparține atât istoriei poeziei cît și cosmologiei. Unele din versurile sale sînt importante pentru dezvoltarea gîndirii filosofice, în special acelea care exprimă idei *abstracte* despre zeitate – nenăscută și Una – spre deosebire de reprezentările antropomorfe ale zeilor (ca personaje aproape umane, făcînd gesturi umane), lăsate de Homer (vezi *Iliada*, *Odiseea*) sau Hesiod. Aceste versuri erau compuse de un poet care era în aceeași măsură povestitor și gînditor. Iată un poem fără conținut filosofic, dar sugestiv pentru cadrul material în care trăia Xenofon, cu șase sute de ani înainte de Cristos; el evocă o petrecere:

„De-acum podeaua e curată și miinile tuturor și cupele,
Un sclav ne-mpodobește frunțile cu cununii impletite, altul – în potir
– ne-mbie mireasma frumos mirositoare.

Înainte-ne, craterul stă plin cu voie bună și, în ulcioare, alt vin
așteaptă, pregătît: vin dulce ca mierea, cu miros de floare, juruit să
nu ne lase cînd ne-o fi lumea mai dragă.

Printre noi, tîmîia-și răspindește mireasma sfințită.

Nu lipsește apa: rece, dulce și limpede. Alături, pîini aurii și cinstita
masă împovărată de brînza și de mierea groasă.

La mijloc, altarul e tot acoperit cu flori și, de jur împrejur, casa răsună
de chiot și petrecere.

Cuvine-se, mai întîi, ca oameni cu cugete curate, să slăvim Zeul cu
cîntări cucernice și vorbe neprihănite.

Dar, după ce am adus prinos și ne-am rugat să ne fie dat a săvîrși
tot fapte drepte – cel dintîi lucru pe care trebuie să-l cerem – nu-i
păcat să bem

cît să putem ajunge acasă singuri, dacă nu ne împiedică vîrsta.

Vrednic de laudă e bărbatul care, după ce a băut, știe să dea la iveală
gînduri alese

cît îl ajută ținerea de minte și rivna-i spre virtute:

nu războaie cu Titanii, cu Giganții sau cu centaurii – scorniri de-ale
strămoșilor – și nici amarnice certuri dintre cetățeni, de pe urma
cărora nimeni nu folosește;

ci bine e să-și îndrepte fiecare veșnic gîndul spre zei ...”¹

¹ *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Editura științifică și enciclopedică, 1979, p.194.

Un fragment mai abstract ne transmite ideea că omul nu cunoaște niciodată adevărul, ci doar aparența, „părerea”:

„Cit privește adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe, fie despre zei, fie despre toate cite sînt aci pomenite; căci și de s-ar întimpla cuiva – mai bine decît oricui – să spună un lucru cu noimă, încă de știut nu l-ar ști: căci tuturor le e dată părerea ...”.

Parmenide e, pare-se, omul unei singure opere: *Despre natură*. Acest poem fizic începe cu versuri în care poetul descrie alegoric felul în care a fost el dus de cai spre lumină (adevăr), părăsind lăcașurile nopții (ignoranței), călăuzit de zinele care îndrumă pe omul știutor dincolo de tot ce e omenesc, spre „casa zinelor”, unde *cunoști totul*, „mai ales sufletul neînfricat al bine-rotunjitului” (universului). Parmenide atribuia astfel filosofiei lui, altfel plină de gânduri dense, care au rămas teme de reflecție pînă astăzi, statutul unei revelații. Cu el apare – în versuri – prima discuție riguroasă despre tema *ființei* (ceea ce există dincolo de ceea ce apare, în feluri variabile, omului de rînd) și nu întîmplător se considera inspirat de divinitate.

Empedocle a fost un parmenidean și ultimul presocratic ce a scris în versuri. El a fost medic și politician, temele sale predilecte fiind principiul lumii, transmigrația și ieșirea din cercul nașterii și morții.

După Empedocle și Parmenide, mijlocul de expresie uzual al filosofilor a fost proza – deși Platon va scrie încă *dialoguri*, un gen apropiat de stilul marilor dramaturgi ai vremii. Dar sporirea indubitabilă a caracterului critic și argumentativ al filosofiei în secolele al V-lea și al IV-lea î.e.n. poate fi văzută și ca rezultat al dezvoltării obiceiului dezbaterilor libere și al discuțiilor publice, bine argumentate, din politică și din tribunale. Tot proza era mijlocul uzual de exprimare pentru sofisti, ca și pentru autorii de lucrări mai tehnice, de medicină și muzică.

Sofiștii. Mișcarea sofistă din secolul al V-lea î.e.n. a avut consecințe importante asupra educației grecești și asupra filosofiei. Platon ni-i prezintă pe sofisti ca pe niște dascăli ambulanți care, primii, și-au vîndut înțelepciunea. *Protagoras* ar fi fost primul care a cerut o taxă pentru a preda morală. A fost repede urmat de alții: Gorgias, Hippias, Prodicos, Thrasymachos, Critias, etc. Unii dintre ei se specializează într-o ramură anume a educației. De pildă, Thrasymachos preda cu predilecție retorica, Prodicos era cunoscut ca filolog, Hippias pretindea că poate oferi orice învățătură – de la matematică la astronomie și mitologie. Ceea ce aveau în comun acești oameni era că străbăteau întreaga Grece în căutare de elevi, cărora le predau pe bani.

Se pare că au devenit cunoscuți datorită faptului că dădeau un gen de spectacole intelectuale la sărbătorile pelenice: de exemplu, Hippias se prezenta mereu la Olimpiade, ținând discursuri publice și răspunzând la întrebările mulțimii. Cîștigau, de altfel, destul de bine: Prodicos lua o drahmă pentru un curs de începători (atîta se zice că ar fi costat și cursul lui Anaxagoras, *Despre natură*) și 50 de drahme pentru un curs avansat. Hippias se spune că a cîștigat 20 de mine dintr-o singură vizită într-un mic oraș în Sicilia (i.e. cam de 2000 de ori mai mult decît venitul zilnic al unui muncitor bun). Dar existau desigur și mulți sofîști minori, care abia trăiau din lecții.

Odată cu mișcarea sofistă, educația tradițională – bazată, în școlile publice, pe gramatică, muzică, poezie și gimnastică – a suferit mari modificări. O nouă disciplină apare: *retorica* (arta ținerii discursurilor, de care erau interesați toți cei implicați în viața publică – anume majoritatea cetățenilor, pe vremea aceea). Apoi, perfecționarea tehnicilor de persuasiune și argumentare a contribuit la cristalizarea rudimentelor *logicii* (știința argumentării corecte – pusă, pentru prima oară, într-o formă sistematică de către Aristotel). În fine, interesul teoretic pentru problemele *politice și morale* e legat de numele lui Socrate, ultimul mare sofist.

Este de remarcat grija autorilor din secolul al V-lea î.e.n. pentru cultivarea stilului literar și aceasta pentru că, de cele mai multe ori, lucrările lor erau citite cu voce tare în public sau în fața unei audiențe mai restrînse. Și aceasta era valabil nu numai pentru probleme morale sau politice, ci și ontologice ori cosmologice. Bunăoară, sofisticatele argumente ale lui Zenon din Elea („Ahile și broasca țestoasă”, „stadionul”, „săgeata” etc.) au fost astfel prezentate. Ele rămîn și azi probleme în dispută, tema de fond fiind aceea a felului în care putem concepe mișcarea (spațiul, timpul): ca un continuum sau ca un fenomen discret. Platon spune într-un dialog că Socrate, auzind că Zenon și Parmenide erau în oraș cu ocazia serbărilor prilejuite de Marile Panatenee, i-a invitat acasă pentru a *auzi* lucrările lor și a le dezbate. Atenție: Socrate nu le-a cerut lucrările pentru a le *citi* în liniște, cum am face noi astăzi, ci i-a invitat la o lectură publică, la o șezătoare filosofică. Nu întîmplător dialogurile lui Platon reproduc asemenea șezători. Primii filosofi greci aveau și o metodă favorită, precursora a logicii, numită *dialectică*. Ea era, de fapt, o *artă a argumentării*, inspirată tot din arta acestor conversații publice¹.

¹ „Cei ce se ocupă cu subtilitățile de vorbire se cheamă dialecticieni”. „Dialectica este arta de a vorbi, prin care combatem sau susținem o temă cu ajutorul întrebărilor și răspunsurilor celor care discută” (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1963, p. 119, 216).

Cu timpul, locul sofistilor ambulanti l-au luat școlile stabile: Școala lui Isocrate – de retorică; „Academia” lui Platon, „Liceul” lui Aristotel. Școala lui Isocrate era centrată pe cunoașterea utilă, pe formarea abilității de a vorbi în public, era o școală tipic sofistă. „Academia” lui Platon era o congregație formată după modelul comunităților pitagoreice. Educația (ulterioară celei comune) începea aici cu muzica și gimnastica, trecea prin matematică și astronomie și ajungea la dialectică. Mulți ani mai trebuiau să treacă pînă ce mințile cele mai agere ajungeau la treapta superioară: cunoașterea Divinului. Aristotel a stat în „Academia” lui Platon timp de 20 de ani. Scopul acestui „grup de cercetare” nu era informarea, ci formarea sufletelor printr-un îndelungat antrenament pe parcursul întregii vieți. Scopul ascuns al acestui grup adunat în jurul maestrului era și acela de a forma oameni politici-înțelepți și, în acest fel, de a-și manifesta influența.

Rățiunea de a fi a acestor „școli” nu era aplicarea tehnică a cunoașterii (grecilor le-a lipsit ideea modernă de progres material), ci educația superioară, independentă de un interes practic, formarea caracterelor. Așa se explică faptul că fizica sau biologia erau incluse în filosofie în sensul larg al cuvîntului. Ele nu se vor desprinde ca discipline autonome decît în epoca modernă.

Etimologia cuvîntului „filosofie” la Platon. În celebrul dialog *Republica*¹, Platon face ceea ce pare a fi etimologia cuvîntului „filosofie” (*philosophia*). *Philos*, spune el, înseamnă „doritor de ceva”. Dar nu de vin, nici de onoruri, ci de *sophia*, adică de „înțelepciune”. *Sophos* este cel ce vrea întreaga înțelepciune. Filosoful va fi așadar „iubitorul de înțelepciune” în întregul ei, nu în parte.

Dar e evident că această definiție e prea largă: intră aici și amatorii de spectacole, admiratorii artei, cunoscătorii miturilor și amatorii de ceremonialuri, retorici etc. Să fie toți aceștia „filosofi”?

Desigur că nu, spune Platon. Ei sînt doar „asemănători cu filosofii”.

Atunci, ce este filosoful „veritabil”?

Răspunsul lui Platon este: „Cel ce iubește să privească adevărul”, *Sophia* este capacitatea de a vedea, de a privi – cu ochii minții, desigur – printr-o străfulgerare intuitiv-mistică, adevărul, ceea-ce-este în realitate, în spatele aparențelor. La Platon, adevărul este dat de „Forme” (un model divin, etern al oricărui lucru, datorită căruia el există); ținta supremă a cunoașterii e Forma tuturor Formelor: Divinitatea (care a făurit Formele lucrurilor și lucrurile însele). Cei înșirați mai sus nu au

¹ Platon, *Republica*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986, (475b – 476e).

acces la adevăr, ei sînt prizonierii „opinieii” (ai cunoașterii comune imperfecte); filosoful doar e posesorul „științei” (cunoașterii desăvîrșite). Facultatea mentală pe care întreaga educație filosofică o formează e numită de Platon „intelect intuitiv” (*nous*) și tocmai posedarea ei îl distinge pe veritabilul filosof. Dar pentru a o avea trebuie să te dedici filosofiei întreaga ta viață. Filosofia e, pentru Platon, nu numai o îndeletnicire intelectuală, ci și un mod de viață.

BIBLIOGRAFIE:

1. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1963 (reeditată la Editura Polirom, Iași, 1998).
2. M. Detienne, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Editura Symposion, 1996.
3. G. Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci. Presocraticii*. Editura Paideia, București, 1998.
4. A. Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura enciclopedică română, București, 1974.

3. Platon și sensul termenului *idea*

Platon (427 – 347 î.e.n.) e considerat de mulți părintele filosofiei occidentale, deoarece el e primul filosof de la care ne-a rămas o operă integrală. Socrate, dascălul său, nu a scris nimic, învățătura lui fiind în întregime orală. Scrierile presocraticilor s-au pierdut, filosofia lor putând fi reconstituită cu destulă aproximație din „fragmente” despre ei lăsate de alții. În schimb, de la Platon ne-au rămas peste 20 de lucrări ample, redactate în stil de *dialoguri* între personaje de cele mai multe ori reale. Principalul „personaj” platonician este Socrate însuși. E considerat unul dintre cei mai mari gânditori ai lumii și pentru că filosofia sa a avut reverberații de-a lungul întregii istorii a culturii europene, pînă în prezent; Evul mediu timpuriu a fost prin excelență platonician; la începutul erei moderne, Galilei se declara un urmaș al lui Platon. Opera sa e azi material de analiză într-o măsură mai mare decît opera multor contemporani.

Viața și opera. Numele său e o poreclă („cel cu fruntea lată”, numele original fiind, se zice, Aristocles). S-a născut la Atena și se trăgea dintr-o familie nobilă, de vișă regească. Avea rude în conducerea politică a cetății și a cochetat și el, multă vreme, cu politica. A primit o educație aleasă, în spiritul școlilor publice ale vremii: gimnastică, gramatică, muzică, pictură. La 20 de ani l-a cunoscut pe Socrate, un dascăl renumit, care l-a cîștigat pentru filosofie. După ce Socrate, din motive politice, a fost condamnat și s-a sinucis în închisoare, Platon face ceea ce azi am numi un „turneu academic” prin lumea civilizată a vremii: îl întâlnește pe Euclid la Megara, studiază matematica cu Theodoros la Cirene, merge chiar în Egipt, la celebrii preoți ai Nilului, apoi ajunge în Italia de sud unde studiază pitagoreismul, vizitează vulcanul Etna și se stabilește aici, la curtea tiranului Dionis cel Bătrîn din Siracusa, ca sfătuitor al acestuia. E suspectat de complot și vîndut ca sclav. Gata să fie omorît, e cumpărat de un ateniian bogat și returnat la Atena. La 40 de ani deschide propria „școală” de filosofie în grădinile lui Akademos (de unde numele de „Academia”). Pasiunile politice de

reformatore nu îi dau însă pace și mai merge o dată la Siracuza, unde domnea acum Dionis cel Tânăr. Fără prea mare succes totuși, căci noi conflicte personale îl readuc la Atena, unde își definitivează opera și moare în 347 î.e.n., la vârsta de 80 de ani.

Opera sa filosofică e formată din peste douăzeci de dialoguri, scrise în diferite etape ale vieții, fără a se ști cu precizie când. Ele sînt împărțite, de regulă, în dialoguri de tinerețe (sau „socratice”), dedicate mai ales problemelor etice și lingvistice (*Apologia lui Socrate, Criton, Charmides, Euthydemos, Cratylus, Protagoras, Gorgias*); dialoguri medii, dedicate mai ales unor teme de metafizică (*Menon, Banchetul, Phaidon, Phaidros, Republica*); dialoguri de bătrînețe, dedicate cu precădere unor probleme tehnice despre natura lumii și divinitate (*Theaitetos, Parmenides, Sofistul, Omul politic, Philebos, Timaios, Legile*). Ca și în cazul tuturor filosofilor antici greci, paternitatea unor opere sau acuratețea redactării lor sînt chestiuni mult controversate și nesigure.

Conceptul de filosofie la Platon. Platon nu a definit în vreun loc filosofia și nu există, la el, o accepțiune unică a naturii acestei îndeletniciri intelectuale. Felul în care el a practicat filosofia a variat în timp. Ca să nu mai vorbim de felul în care a fost ea interpretată.

În dialogul *Phaidon* există o instructivă caracterizare a filosofiei, realizată, parcă, în trei etape:

– În primul rînd, ni se spune că filosofia e o *formă de cunoaștere, al cărei scop e „dobîndirea adevărului”*. Dar cum? Căci pînă și poeții ne spun că ceea ce vedem, auzim, pipăim, nu este „adevărul”, veritabila realitate. Simțurile înșală. Noi vedem pe cer puncte luminoase; ce sînt ele, „găuri” în boltă prin care se vede un foc ceresc, ființe divine sau corpuri astrale? Noi vedem multe lucruri rotunde: cercuri desenate pe nisip, monede, roți ale carelor etc.; dar de ce se cheamă „rotunde”, ce este *rotundul în sine*, care le face pe toate rotunde? *Rotundul ca atare* nu poate fi văzut, pipăit etc. – spune Platon. Numai obiectele circulare care-l aproximează pot fi văzute. Noi vedem grămezi de două mere, două linguri etc. – dar ce este *doiul*? Noi admirăm comportamentele bune, dar nu putem spune ce este *binele moral* însuși.

Așadar, prin simțuri, noi nu putem ajunge la adevărul profund, invariabil, care trebuie să fie etern; simțurile ne oferă, cum știm, doar o cunoaștere variabilă, schimbătoare de la un moment la altul, dependentă de acuitatea organelor noastre de simț. Matematica ne oferă, prin contrast, o cunoaștere necesară, produsă de rațiune, aceeași la toți. În general, numai *mintea* ne poate oferi veritabila cunoaștere, invariabilă și necesară, copie a cunoașterii divine. Numai rațiunea omului are acces la ceea ce e „în spatele” aparențelor, la *esența eternă* a fiecărui

lucru („Ce *este* (în esența lui) X?”). Platon a numit aceste esențe *idea* (Idee sau Formă). Cuvîntul nu are nimic psihologic în el – ca atunci cînd spunem „mi-a trecut prin cap această idee”; e, dimpotrivă, un concept *ontologic* (vizînd constituția lumii) ce se referă la un presupus „model” al tuturor lucrurilor observabile din univers, model creat de Demiurgul lumii, deci divin, ne-natural, și care constituie originea și temeiul (*arhe*) acestor lucruri naturale de care ne ciocnim în fiecare zi. De pildă, vom spune că tablourile și hainele *sînt frumoase* deoarece „participă” la (*i.e.* aproximează, copiază) Forma divină a Frumosului. Ele sînt „copii imperfecte” ale Frumosului etern. Aceasta e explicația faptului că o asemenea varietate de lucruri au totuși o trăsătură comună – Frumosul – și se numesc, de aceea, toate „frumoase”.

Scopul ultim al filosofiei e tocmai cunoașterea Formelor, cunoașterea lumii în esența ei, nu în aparența ei.

Celebrul fizician Werner Heisenberg vede în ipoteza lui Platon originea științei moderne a naturii și se declară el însuși platonist; în fond, spune fizicianul atomist, noi cunoaștem realitatea fizică esențială, microscopică, numai prin intermediul modelelor matematice ipotetice: „particulă elementară”, „atom”, „pozitron” etc. sînt, de fapt, modele matematice ale unei lumi ascunse privirii. Într-un fel, aceste *modele matematice* sînt niște Forme platoniciene.

Fiindcă Formele platoniciene sînt divine, cum poate ajunge mintea ne-divină a omului la ele? Răspunsul lui Platon: prin „purificare” (*katharsis*). Și astfel ajungem și noi la a doua treaptă a caracterizării filosofiei:

– Filosofia este „muzica supremă”. Tot așa cum muzica din flaut e un mijloc de modelare, de înălțare, de *purificare* suflatească, și filosofia e, pe plan spiritual, suprema muzică, supremul mijloc de purificare: în aspirația sa pentru cunoașterea lumii pure a Formelor, sufletul tinde să se purifice cît mai mult, să se desprindă de „închisoarea” corpului, de imperfecțiunile cunoașterii prin simțuri și de pasiunile trupesti care tulbură reflecția. În această viață, „purificarea” poate avea loc doar într-o măsură imperfectă, prin practicarea constantă a reflecției pure, a matematicii sau a filosofiei. Purificarea totală se poate face însă numai prin moarte, care înseamnă desprinderea totală a sufletului de trup. Platon, ca și Pitagora, credea că sufletul e ceva nemuritor, care subzistă morții trupului, călătorește apoi, pur, în lumea divină a Formelor și se reîntrepează într-un alt corp biologic. Contactul deplin cu Formele poate avea loc numai în moarte. Sufletul încorporat poartă doar o vagă „amintire” a acestui contact mistic. De aceea, zice Platon, „adevărații filosofi nu fac nimic altceva, făcînd filosofie, decît un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții și, dintre toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți”.

– Iată de ce, în al treilea rând, filosofia e o *pregătire pentru moarte*; o pregătire pentru starea sublimă de desprindere a sufletului de trup și de migrare a lui în lumea Formelor pure. Evident, aceasta nu înseamnă că țelul filosofului e să se sinucidă; morala îi cere să explice oamenilor cum trebuie să se pregătească senin pentru moarte și cum are loc această călătorie. Iar filosofia e o reflecție nu asupra morții, ci asupra *vieții întru moarte*.

În rezumat, dialogul *Phaidon* ne spune că filosofia e aspirația spre cunoașterea Formelor prin „purificare”, iar forma supremă a purificării e moartea. Cît nu e mort, filosoful folosește matematica spre a se *apropia* de Forme sau „dialectica”, spre a se apropia și mai mult decît matematicianul de acest țel ultim al cunoașterii. Dialectica platoniciană e o metodă a punerii întrebărilor și a obținerii răspunsurilor pentru a aproxima cît mai bine *definițiile reale* (esențiale) ale lucrurilor. Platon întreabă, de regulă, „Ce este X?” (e.g. Ce este virtutea?, Ce este dreptatea?, Ce este binele? etc). A da definiția *reală* înseamnă a te apropia de *esența* virtuții, dreptății etc. Or, dialectica sa este o metodă, destul de aproximativă, de a dibui definițiile reale, esența lucrurilor, care e imaginea Formelor în mintea umană.

Această caracterizare a filosofiei e, totuși, destul de metaforică. Să încercăm alta, mai riguroasă.

Filosofie și retorică. Platon leagă, în alte dialoguri (e.g. *Phaidros*), originile filosofiei de apariția retoricii. Invenția retoricii a fost semnată, pare-se, de doi sicilienii, Corax și Tisias, în zorii secolului al V-lea î.e.n. Lucrurile se petreceau în mediul juriștilor, căci retorica a fost o inovație în materie de probatoriu judiciar: anume, în lipsa unor fapte indubitabile, s-a acceptat apelul la *argumente probabile*. De exemplu, cineva e acuzat că a bătut un alt om, dar nu există dovezi concludente. Primul se apără *argumentînd*: „uitați-vă cît de mic și slab sint eu; cum aș fi putut să-l bat pe zdrahonul acesta?”. Argumentul pare *convingător*. Începuturile retoricii stau în redactarea unor asemenea reguli de persuasiune. Aici nu contează atît ceea ce s-a întîmplat într-adevăr cît capacitatea de convingere a juriului că lucrurile au stat într-un anume fel. Așa procedează avocații și azi: nu ce a fost efectiv decide judecata, ci ceea ce *pare* să fi fost (ce e *mai probabil* să fi fost). Retorica e o artă a vorbirii și al argumentării, avînd ca scop persuasiunea, nu adevărul.

Pionierii retoricii au fost juriștii, dar mulți sofisti au predat această artă și au perfecționat-o: Gorgias și Polos au pus accent pe cizelarea limbii, Protagoras, Prodicos și Hippias pe corectitudinea discursului, pe gramatică și etimologie. Dar Platon nu poate să nu observe că toți aceștia țineau mai mult la probabil și la aparent decît la adevăr. Mai

mult, sofistii considerau că nici nu există adevăr, omul fiind condamnat să rămână doar la cunoașterea aparențelor, așa cum i le dă experiența cotidiană. Lucrurile *sînt* așa cum *par*, credea Protagoras. Totul e la suprafața lucrurilor. Nu există nimic în spatele aparențelor.

Originalitatea gândirii lui Platon poate fi sesizată dacă o privim ca reacție la acest iluzionism al sofistilor. El credea că în spatele aparențelor există o „realitate veritabilă” (gradul cel mai înalt de adevăr aparținînd Formelor) și că filosofia dialectică e o modificare a retoricii: e înlocuirea retoricii superficiale a tribunalelor, avînd ca țel persuadarea cu orice preț a auditoriului, cu o retorică „bună”, bazată pe *cunoașterea adevărului*. În acest proiect metodologic platonician se origineză ceea ce azi folosim sub numele de „logică”. Filosofia e o investigație a „adevărului”, nu a plauzibilului, cu mijloace argumentative, nu poetice, și cu o constantă aplecare autocritică. Cel mai mare rău ce i se poate întîmpla filosofului e să ajungă să „urască argumentele” și să le înlocuiască cu preferințe subiective, prejudecăți sau gusturi personale – spune Platon în dialogul *Phaidon* (89d). „Tocmai raționamentele sînt, în cea mai mare parte, instrumentul (filosofului)” (*Republica*, 582d). Cei ce urăsc raționamentele („misologii”) vor să ne spună că totul e imprecis și fluctuant, iar suprema înțelepciune e că nu există nici o certitudine și nici un adevăr, ci doar impresii trecătoare (sofistii). Aceștia sînt precursorii „filosofului-poet” de azi, ai eseistului și liricului gândirii, ce subestimează reflecția sistematică și logică preferînd maxima, poemul filosofic ori jurnalul, ce se arată incomodat de „plumbul conceptelor” și preferă zborul metaforei.

Pentru Platon există, într-adevăr, diferențe între retorică și filosofie, dar diferențe de acest gen:

- Obiectul retoricii e aparența (fluctuantul, întîmplătorul); obiectul filosofiei e necesarul (adevărul stabil).

- Rezultatul retoricii e părerea, opinia probabilă; rezultatul filosofiei e cunoașterea adevărată, certă.

- Metoda retoricii e dată de ansamblul regulilor de persuasiune psihologică; metoda filosofiei e „dialectica”, precursora logicii, gîndirea demonstrativă.

Iată de ce „adevărul filosof” nu se confundă cu creatorul sau cu consumatorul de artă; în timp ce pentru ultimii obiectul cunoașterii e dat de lucrurile frumoase, de aparența frumosului, pentru primul el e „frumosul însuși”, Forma frumosului.

Analogia peșterii. În dialogul *Republica* există cîteva pagini celebre de metafizică (ontologie) platoniciană. Între ele se distinge ceea ce toată lumea cunoaște sub numele de „mitul peșterii” sau, mai corect, „analogia peșterii”. Ce este aceasta?

Punctul de plecare al discuției în acele pagini e „cunoașterea supremă”, de care trebuie să fie capabil conducătorul unei cetăți, care, după părerea lui Platon, ar trebui să fie un *philosophos*. Cunoașterea supremă e cunoașterea Binelui (*Agathon*), adică a divinului, cel datorită căruia toate lucrurile sînt. Întrebat de un interlocutor ce este Binele, Socrate (care e personajul principal) răspunde că nu poate da un răspuns direct, căci Binele nu poate fi prins în cuvinte, dar va da cîteva *sugestii analogice*, va indica numai „odrasla Binelui”. Așa introduce el cele trei analogii celebre: analogia peșterii, analogia liniei divizate și analogia Soarelui – pentru a elucida conceptul de Bine.

Analogia peșterii e menită să explice printr-o poveste (un mit) cum poate urca omul pe treptele adevărului spre cunoașterea Binelui. E un mit ontologic și gnoseologic totodată, cuvîntul *aletheia* (adevăr) avînd aici un sens ontologic (ca în expresia „o sabie adevărată”, adică autentică, și nu ca în expresia: „E adevărat că aceasta e o sabie ascuțită”); nu întîmplător Heidegger îl traduce prin „neascunsul”, nu prin „adevăr”. Mitul peșterii e povestea trecerii omului de la un nivel al neascunsului la altul, mai neascuns decît primul, pînă la „neascunsul cel mai neascuns” (adevărul cel mai adevărat) – *idea*.

Povestea se petrece în două spații: într-o peșteră și în afara ei. Fiecare loc are simbolistica lui: peștera simbolizează întunericul cunoașterii; exteriorul ei – lumina adevărului.

În peșteră au loc două episoade:

Primul episod:

Într-o peșteră întunecoasă trebuie să ne închipuim oamenii țintuiți de stîncă, de la naștere, cu ochii pe peretele din fața lor. Pe perete, ei văd mișcîndu-se umbre și aud reflectîndu-se sunete.

Un foc e în spatele oamenilor și cîteva păpuși, ca la teatru; umbrele lor sînt proiectate pe peretele peșterii; păpușile sînt „copii” ale obiectelor reale (oameni, copaci etc.).

Deoarece oamenii noștri nu pot privi înapoi și singura lor experiență de viață sînt umbrele și sunetele reflectate de perete, ei cred că *acestea* sînt adevărata, autentică realitate; pentru ei e și singura. Noi știm, privind lucrurile de sus, că ei se înșală, luînd drept adevăr numai „umbrele” lucrurilor. Acești oameni simbolizează condiția umană în general: omul e prizonierul iluziilor pe care i le dau simțurile și cunoașterea cotidiană, iluzii pe care le ia, eronat și naiv, drept Adevăr.

Al doilea episod:

La un moment dat al vieții lor, oamenii aceia mărginiți sînt dezlegați și lăsați să privească în spate; ei vor vedea focul și păpușile, ca și păpușarii, și vor spune: ce naivi am fost, noi credeam că totul se reduce la umbre și la ecouri, cînd colo adevărata realitate era ascunsă aici, „în spate”, și abia acum o vedem. Dacă cineva le-ar spune că ei se află acum „mai aproape de adevăr”, de *ceea-ce-este cu adevărat*, de „ființa lucrurilor”, dar nu vîd încă *tot adevărul*, vor zice, probabil, că era mai comod înainte și vor vrea să se întoarcă la iluziile lor. E greu să-ți obișnuiești ochii cu lumina violentă ce-ți răstoarnă convingerile adînc înrădăcinate de viață.

În afara peșterii au loc de asemenea două episoade:

Primul episod:

- Să ne imaginăm că cineva îi ia cu forța pe oamenii noștri afară din peșteră. Aici senzația e „dureroasă”: lumina le izbește ochii, pe care sînt nevoiți să și-i acopere. Încearcă să se acomodeze treptat, privind mai întîi la umbrele obiectelor, la ogîndirile lor în apă sau la bolta cerească, noaptea.

Al doilea episod:

- În fine, ei vor putea privi obiectele *însele*, copacii, animalele, norii *așa cum sînt în realitate*, în toată autenticitatea sau adevărul lor. Ele sînt „neascunsul cel mai neascuns”, „adevărul cel mai adevărat” – și simbolizează „modelele” perfecte ale tuturor lucrurilor, *Formele*. Ei realizează pînă la urmă că acestea sînt „modelele” autentice ale simulacrelor pe care le-au văzut în fața focului din peșteră, „mai reale”, „mai autentice”, „mai adevărate”, „mai neascunse” decît acelea.

„Și la urmă vor privi soarele *așa cum este*” – spune Platon, soarele care simbolizează Binele, divinul. Apoi vor cugeta că soarele dă viață tuturor (e originea lor, *arhe*) și ne permite să le vedem: el e temeiul existenței autentice și al cunoașterii. Iar dacă vor vrea să se reîntoarcă în ignoranța peșterii, vor părea tuturor ca niște debili neadaptăți, vor fi ironizați și gloata ignorantă îi va batjocori, așa cum face, de fapt, cu filosofii cetății. Cei ce vîd departe nu s-au bucurat niciodată de prețuirea vulgarului.

Spuneam că în această poveste funcționează un sistem de simboluri. Să încercăm să le decodificăm:

• *Interiorul peșterii*, întunecat, simbolizează cunoașterea omului de rînd, imperfectă, fluctuantă, iluzorie. Platon îl numește „domeniul vizibilului”, pentru că forma cea mai celebră de o asemenea cunoaștere e cea obținută prin simțuri, prin vîz, auz etc. Or, ce e mai înșelător decît aceasta: o lingură într-un pahar cu apă se vede frîntă, deși în realitate nu e frîntă. Platon numește această cunoaștere imperfectă *opinie (doxa)*.

• *Exteriorul peșterii*, luminos, simbolizează o fază de cunoaștere superioară, care nu e accesibilă organelor de simț, ci numai minții, rațiunii. De aceea numește Platon acest spațiu „lumea inteligibilului”. E aceasta o cunoaștere nefluctuantă, sigură, așa cum e cunoașterea matematicianului sau cea furnizată de astronomia matematică. Platon o numește *știință (episteme)*.

• *Obiectele reale din afara peșterii* sînt simbolul celei mai adevărate, mai autentice realități – Formele (*idei* sau *eide*), esența, ceea-ce-este, ființa lumii (o realitate divină, mereu aceeași, perfectă, arhetipul obiectelor pe care le vedem, imperfecte; aceste obiecte sînt „copii” ale Formelor și sînt dispuse într-o scară a imperfecțiunii, de la umbrele obiectelor din afara peșterii la păpușile imitative din interior și apoi, vai, la umbrele acestor păpuși pe peretele peșterii).

• *Urcușul în afara peșterii* simbolizează suișul sufletului dinspre ignoranță și superficialitate spre Adevăr, călcînd pe diferite trepte ale sale, pînă la adevărul cel mai adevărat.

Există, de fapt, patru trepte ale adevărului (sau ale autenticității lucrurilor), cărora le corespund patru forme de cunoaștere:

Adevăr₁ = adevărul cel mai puțin adevărat și cunoașterea cea mai superficială, simbolizate de umbrele de pe peretele peșterii;

Adevăr₂ = un adevăr mai adevărat, dar încă superficial, simbolizat de focul și păpușile din peșteră;

Adevăr₃ = un adevăr mai pur, mai neascuns decît cel anterior, dar încă nu tot adevărul, simbolizat de umbrele, reflexiile în apă sau în oglindă ale obiectelor din afara peșterii;

Adevăr₄ = supremul neascuns (sau adevăr), simbolizat de obiectele reale, în plină lumină solară.

Ne-am putea imagina astfel treptele înălțării spre adevărul cel mai adevărat, ținta filosofiei. Să zicem că ar trebui să răspundem la întrebarea „Ce este cercul?”. Răspunsul care-l satisface pe omul de rînd constă în indicarea unui obiect circular reflectat în oglindă, fotografiat sau desenat (adevăr₁). Un individ mai pretențios ne va arăta un obiect

circular (o roată) și va spune „Asta e cu adevărat cercul, nu copia lui imperfectă din oglindă sau din tablou” (adevăr₂). Dar, după cum știm, matematicienii ne spun că un asemenea răspuns e superficial: cercul nu e identic cu obiectul circular, el e mai degrabă conceptul matematic de cerc (aflat, cumva, în orice obiect circular), o entitate inteligibilă, nu vizibilă, și ale cărei copii fizice sînt roata și cercul desenat (o copie a copiei) (adevăr₃). În fine, zice Platon, filosoful (dialecticianul) nu e mulțumit nici cu acest răspuns: el caută să-și „reamintească” prin spirit *Forma circularității*, care e prototipul atît al cercului matematic cît și al copiilor sale fizice (adevăr₄).

Nu trebuie să confundăm, ne avertizează Platon, *filodoxia* (dragostea de opinie, de opinia comună) cu *filosofia* (dragostea de adevăr, de ceea-ce-este, de ființă). Filosofia este forma de cunoaștere supremă.

Analogia peșterii e o descriere metaforică a nivelurilor realității, în viziunea lui Platon, și a progresului cunoașterii. Realitatea aparentă se întemeiază și își capătă sens dintr-o realitate profundă, esențială, doar inteligibilă, de natură divină. Găsirea acesteia e sarcina formei celei mai înalte de cunoaștere. Dar cunoașterea are un caracter progresiv, de la nivelul vulgar al identificării ei cu ceea ce ne dau simțurile pînă la cunoașterea supremă, de care e capabil doar dialecticianul, grație unui antrenament intelectual îndelungat, practicat sub conducerea unui maestru, la lumina variatelor științe, și înainte de toate a matematicii. Se zice că pe intrarea Academiei lui Platon stătea scris: „Să nu vină aici cine nu știe geometrie”.

Platon despre poeți și frumusețe. Dacă despre matematicieni Platon avea o bună părere, nu la fel stăteau lucrurile cu părerea sa despre poeți. În legătură cu arta se pare că filosoful din Atena a fost implicat în două „scandaluri” intelectuale: s-a spus că a „izgonit” pe poeți din cetate, negăsindu-le nici un loc; și a considerat apoi artele ca îndeletniciri cu totul inferioare. E greu de crezut însă că viziunea lui Platon despre artă se reducea la asemenea platitudini. Mai degrabă luările lui de poziție ascund o *anume concepție despre artă*, în răspăr cu optica dominantă, care era cea a sofistilor. Să urmărim aceste două teme în detaliu.

În dialogul *Republica*, Platon construiește pe plan mental o „cetate ideală” pentru a defini în cadrul acestui model abstract omul moral. Sînt descrise în amănunt structura socială, locul religiei, organizarea politică, războiul, situația femeii, locul artei și al artistului, educația etc. în această cetate ipotetică. Platon afirmă, în acest context, că „trebuie să-i supraveghem pe alcătuitoarii de mituri. Iar dacă aceștia s-ar abate de la canoanele educației alese, nu trebuie să le încredințăm

facerea miturilor și nici nu trebuie lăsați să le compună". Iar marii poeți (Homer, Hesiod) trebuie cenzurați fără milă, dacă nu satisfac aceste exigențe educative. Toate pasajele din Homer care-i prezintă pe zei certându-se, bătându-se, în atitudini indecente sau care propun ca model personaje lașe, necumpătate etc., trebuie cenzurate, *căci pervertesc caracterele*. Din aceleași rațiuni, Platon inventează tot felul de reguli stranii pentru compunerea pieselor de teatru (e.g. să nu se îngăduie celor ce se pregătesc să devină ostași să imite femei – în teatrul grec rolurile feminine erau interpretate de bărbați în travesti –, să nu permită personajelor feminine să-și sudeie bărbatul, să se certe cu zeii, să imite nașterea pe scenă etc.). Există și un canon pentru compozițiile muzicale. Pe scurt, într-o cetate ideală ar fi admis numai poetul care ar imita exprimarea omului de ispravă și ar respecta canoanele prescrise pentru educarea fiecărei categorii sociale. Dar ce înseamnă aceasta? Că Platon a izgonit efectiv poezia din cetate? Nicidecum, *căci e vorba aici de o cetate „în cuvinte”, nu în realitate*. A sugerat el că ar fi de dorit acest lucru? Nu cred, *căci ar fi căzut în banalitate*.

De fapt, Platon exprimă aici un ideal estetic: idealul *heteronomiei artei* (= nu există „artă pentru artă”, ci numai artă cu mesaj educațional, destinată pregătirii morale, religioase, civice a tinerilor). Din acest punct de vedere discută el utilitatea poeziei în cetate. Dar disputa autonomie – heteronomie în artă va fi o lungă dispută în estetică, venind pînă astăzi.

În al doilea rînd, și-a permis Platon să desconsidere pur și simplu artiștii? În primă instanță e vorba aici de o veche rivalitate poet – filosof: cine e adevăratul educator al cetății? Tradiția prefilosofică spunea că poezia „sînt părinții și călăuzitorii întru înțelepciune”. Gerații întregi s-au educat religios, moral, militar, civic de la Homer. Acum vin filosofii – aceste personaje stranie, ridiculizate adesea de literați – cu pretenția de a fi „înțelepții și educatorii cetății”. Dar nu e vorba aici de un război al profesiilor.

Teza lui Platon e, în fond, una estetică. Arta (poezia, dramaturgia, pictura) nu sînt decît *imitație*. Or, metafizica sa ne spune că există mai multe niveluri ale autenticității: nivelul Formelor, nivelul obiectelor lumii fizice și a artefactelor (stînci, copaci, paturi), în fine, nivelul umbrelor sau răsfrîngerilor acestor obiecte reale (imaginile în apă, în oglindă, tablourile, poemele, piesele de teatru, statuile etc.). Dacă lucrurile fizice sînt copii ale Formelor, atunci imaginile (picturale sau poetice) sînt copii ale copiilor. Doar Formele sînt neschimbătoare, adevărate, autentice; Imaginile sînt imprecise, variabile, înșelătoare. Cînd prinzi Forma, dai *definiția* lucrului – o adevărată cunoaștere. Imaginea e o simplă reprezentare relativă; există o infinitate posibilă de reprezentări

ale aceleiași Forme. Concluzie: „arta imitației, inferioară fiind, produce lucruri inferioare”. Poetul, așadar, nu trebuie să se lase purtat de impresii, ci să adopte o atitudine filosofică: să caute să afle *adevărul* și să-l reprezinte. Un artist care nu știe ce e *Frumosul însuși* rămâne la suprafața lucrurilor și produce o artă minoră. Înseamnă oare aceasta că Platon desconsideră arta și pe artiști? Nicidecum.

Ceea ce face Platon aici e să opună modei *impresioniste* în artă – ce făcea, pare-se, furori în Atena – un ideal estetic nou, unul *constructivist-conceptualist*. Disputa estetică a lui Platon cu sofistii e o anticipare a disputei recente *impresionism – abstracționism*, din arta plastică.

Pe vremea lui Platon, filosofii propuneau trei măsuri diferite ale frumosului:

- Sofistii considerau că măsura frumosului e *experiența subiectivă* a consumatorului de artă, gradul de plăcere produs. Frumusețea tabloului e în ochii privitorului, nu în tablou.

- Pitagoreicii au lansat ideea mai dificilă că măsura frumosului e obiectul frumos însuși, mai exact anumite trăsături matematice obiective ale lui: proporția, ritmul, armonia.

- Platon vine cu ideea – de inspirație pitagoreică – după care măsura frumuseții e Forma Frumosului, acest model perfect, a cărui amintire o purtăm în suflet și care e divină. *Consonanța cu un ideal* de frumusețe e măsura obiectivă a frumosului artistic. Platon a distins frumusețea lucrurilor reale (și a reprezentărilor lor în pictură sau poezie) de frumusețea formelor abstracte, a liniilor drepte, cercurilor, pătratelor, cuburilor etc. Primul tip de frumos – o „copie” – e relativ (adevăr₁), al doilea e „frumos totdeauna și pentru el însuși” (adevăr₂).

Putem bănuî că, dacă Platon ar fi cunoscut „arta abstractă” actuală, ar fi apreciat-o.

Există și păreri care susțin că filosofia lui Platon are o slabă legătură cu conceptele moderne de artă și frumos. El ar fi lansat mai degrabă o concepție despre poezie ca fiind de inspirație divină și irațională, nu un meșteșug. Alții l-au văzut îndepărtat de gusturile noastre datorită conținutului moral și intelectual al frumosului.

Dincolo de controverse, care vor continua neîndoielnic, voi încheia cu părerea lui Constantin Noica: Platon „crede în artă și în virtuțile ei, tot așa cum crede în filosofie și în virtuțile ei; căci, dacă pare a condamna arta pentru artă, el nu reclamă nici artă cu tendință, ci vrea artă cu sens, artă cu deschidere către Idee.... Departe de a fi un detractor, Platon este un sprijinitor și un apologet, direct sau indirect, al artei”.

BIBLIOGRAFIE:

1. Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, Editura științifică și enciclopedică, București, 1975.
2. R. M. Hare, *Platon*, Editura Humanitas, București, 1997.
3. L. Robin, *Platon*, Editura Teora, București, 1996.

4. Aristotel și destinul metafizicii

Pentru mulți intelectuali metafizica este filosofia în sensul ei înalt. Metafizicienii par multora niște personaje aproape supraumane, care văd mult mai departe decât oamenii obișnuiți, chiar decât oamenii de știință, niște personaje dotate cu facultăți de cunoaștere speciale și cu capacitatea de a putea răspunde la orice fel de întrebare, din orice domeniu. Metafizica tradițională s-a declarat „știința științelor”; „regina tuturor științelor”, în raport cu care alte forme de cunoaștere nu pot avea decât un statut subaltern. Cît e realitate și cît e mit în această poveste? Primul tratat de metafizică pe care îl putem citi într-o formă integrală îi aparține lui Aristotel. Să urmărim sensul metafizicii la aceste origini și avatarurile sale ulterioare.

Omul și opera. Aristotel (384 – 322 î.e.n.) a fost elevul cel mai strălucit al lui Platon și cel mai mare filosof și savant al antichității. S-a născut la Stagira (de aceea i se mai zice și Stagiritul), în nordul Greciei, și era fiul unui medic de la curtea regelui Macedoniei. A rămas orfan de mic, dar la 18 ani a mers la Atena, unde a intrat în Academia lui Platon. Avea să rămână aici timp de douăzeci de ani. Se zice că vorbea peltic, era slab, avea ochii mici, dar compensa aceste neajunsuri fizice umblînd foarte îngrijit îmbrăcat și pieptănat. Imediat după moartea lui Platon, în 348 î.e.n., pleacă în Asia Mică, la Assos, și în insula Lesbos, unde își câștigă viața predînd cursuri de retorică, poetică și teoria cerului. Din această perioadă se pare că datează începuturile cercetărilor sale de biologie, mai ales de biologie marină.

Își dobîndește un renume de învățat, ceea ce îl face pe regele Filip al Macedoniei să-l aleagă drept învățător al fiului său de 9 ani, Alexandru. Acest copil va deveni peste ani vestitul împărat Alexandru Macedon și va păstra toată viața o relație de protecție față de Aristotel.

Perioada maturității și-o petrece la Atena, unde își deschide propria „școală” de filosofie, „Liceul” (*Lykeion*), botezat astfel după numele locului: grădinile templului *Apollon Lykeios*. Această școală, care a durat un secol, un fel de centru de cercetare și învățătură, s-a numit și „peripatetică” (*peri* = împrejur; *patein* = a merge), de la obiceiul

membrilor grupării de a purta discuții în timpul plimbărilor prin grădină. Era școala „plimbăreților” (peripateticienilor).

Aristotel a pregătit în „Liceu” două feluri de lucrări: pentru publicul larg și pentru avansați. Numai o parte din ultimele ne-au rămas, paternitatea multora fiind, și în cazul acestora, disputată.

După moartea lui Alexandru cel Mare și ieșirea Atenei de sub control macedonean, adversarii politici, ce îl pizmuiau pentru protecția suveranului, îl atacă în felurite chipuri și îl obligă în cele din urmă să plece din Atena la Eubeea, unde moare în anul următor, răpus de boală. Avea 62 de ani și lăsa în urma lui o operă imensă.

Diogenes Laertios menționează 145 de titluri. Lucrările scrise pentru uzul celor din *Lykeion* nu au aparența unor opere finite, bine cizelate, gata pentru a fi multiplicare. Se zice că aceste suluri scrise ar fi rămas la un discipol de-al său, Neleos, iar acesta, de frică să nu fie prădat în timpul năvălirilor, le-a ascuns în pivniță. De aici au fost scoase după mult timp, deteriorate, și au fost cumpărate de un mare bibliofil, care le-a completat pe alocuri, uneori greșit. În 86 î.e.n., romanii au cucerit Atena și au transportat manuscrisele la Roma. Cele mai multe au fost traduse în latină și, deci, au avut o circulație europeană abia în secolul al XII-lea. În Evul mediu târziu, gândirea lui Aristotel, utilizată pentru fundamentarea teologiei creștine de către teologii occidentali, devine un fel de filosofie oficială. Pentru Toma din Aquino el este Filosoful. Numai era științei moderne (după secolul al XVII-lea) va disloca imaginea lumii creionată de acest uriaș gânditor grec creștinizat.

Cîteva titluri vor sugera vastitatea tulburătoare a preocupărilor sale într-o vreme cînd totul trebuia construit din temelii: *Metafizica*, *Fizica*, *Organon* (logica deductivă), *Etica nicomahică*, *Politica*, *Poetica*, *Retorica*, *Despre suflet*, *Meteorologica*, *Despre mișcarea animalelor*, *Despre cer* etc. Majoritatea sînt lucrări vaste și cu un grad înalt de elaborare.

Sensul filosofiei la Aristotel. Aristotel a început, probabil, să scrie încă din vremea „Academiei” platoniciene. Iar dacă pentru maestrul său filosofia era căutarea adevărului, el adaugă în tratatul său, *Metafizica* (1025b), ideea fundamentală că trebuie să distingem trei feluri de gândire a adevărului dacă vrem să-l formulăm în limbaj discursiv-rațional, adică sub forma unor propoziții de tip predicativ (S este P; Socrate este om)¹,

¹ Aristotel face această precizare pentru a distinge cunoașterea discursiv-rațională (sau judicativă) de *senzație* și *imaginație*, care sînt tot forme de cunoaștere, dar neformulabile în limbajul propozițiilor afirmative sau negative, deci fără valoare de adevăr. O senzație de durere e *trăită* nu exprimată în judecăți; e impropriu să spunem că ea e adevărată sau falsă. Or, pentru caracterizarea specificului cunoașterii filosofice, senzația sau imaginația nu sînt relevante.

anume: (1) cunoașterea creatoare de ceva sau *poietică* (*poiein* = a face, a făuri); e forma de cunoaștere pe care o posedă constructorul de corăbii, făuritorul de case sau de poezii¹ ori de cîntece; e *meșteșugul*, arta unei meserii (*tehne*), *know how*-ul, cum îi zicem astăzi; (2) cunoașterea *practică* (*prattein* = a acționa) e cunoașterea despre acțiunea umană, e înțelepciunea pe care o posedă politicianul ce vrea să știe cum se conduce bine o cetate sau economistul ce vrea să-și asigure succesul în afaceri; Aristotel o numește „înțelepciune practică” (*phronesis*), o capacitate de deliberare corectă cu privire la lucrurile omenești schimbătoare; (3) în fine, e cunoaștere *theoretică* (*theorein* = a contempla, a cunoaște) avînd ca scop adevărul; e o formă de cunoaștere exactă, așa cum sînt cunoașterea matematică, fizică sau teologică, dezinteresate complet de aplicații și de avantajele practice, și centrate exclusiv pe explicații, pe descifrarea tainelor celor lumești și ale celor divine. Aristotel o numește „înțelepciune speculativă” (*sophia*; unii traduc acest cuvînt cu *filosofia*).

„Înțelepciunea speculativă” e, la rîndu-i, divizată în:

(i) *știință* (*episteme*) – desigur, nu în sensul modern, ci în sensul de cunoaștere demonstrativă, o cunoaștere certă, sigură, avînd ca obiect ceea ce e necesar și etern (e.g. mișcările astrelor sau divinul), o cunoaștere de tip explicativ, prin cauze, și al cărei instrument e *logica deductivă* (matematica va deveni instrumentul științei naturii numai după Galilei, în secolul al XVII-lea; pînă atunci, lumea a fost convinsă de teza aristotelică după care logica aristotelică² este instrumentul oricărei științe). Acesta e idealul de științificitate pentru Aristotel; e o cunoaștere cu pretenții de universalitate. Dar e evident că nu orice se poate *demonstra logic*. Pentru a demonstra o teoremă ai nevoie de premise deja demonstrate. Dar ce faci cu premisele prime, pentru care nu mai există demonstrație, cu „primele principii”, cu axiomele, cum le numim azi? Pe acestea, zice Aristotel, le cunoaștem printr-o altă facultate psihică și o altă formă de cunoaștere:

(ii) *intelectul intuitiv* (*nous*), o capacitate de cunoaștere directă, de prizare directă, intuitivă, a adevărului principiilor, printr-un fel de senzație intelectuală. Aceasta nu e o cunoaștere demonstrativă, argumentativă (cum e cunoașterea teoremei lui Pitagora, a legii atracției universale sau a afirmației că politica guvernului X e greșită), ci o cunoaștere prin contact intelectual direct (cum e cunoașterea faptului că un triunghi are trei laturi sau că o propoziție e fie adevărată, fie

¹ Poezie vine de la *poiein* = a crea; poezii sînt creatorii de versuri.

² Numită și „silogistică”, de la „silogism” – forma standard a raționamentului deductiv la Aristotel.

falsă). Formarea acestei capacități e treapta cea mai înaltă a formării filosofice: a ajunge să poți „vedea” adevărul!

Filosofia, în accepția Stagiritului, e *combinația acestor două forme de cunoaștere*: „Este evident că cea mai desăvârșită dintre formele de cunoaștere trebuie să fie *înțelepciunea speculativă*, adică *filosofia*”. „Filosofia este cunoaștere demonstrativă (*episteme*) și totodată cunoaștere intuitivă (*nous*) a lucrurilor care prin natura lor sînt cele mai elevate”. Care sînt aceste „cele mai elevate” lucruri? Sînt *principiile și cauzele*: „Principiile și cauzele ființelor sînt obiectul cercetării noastre”.

„Principiu” și „cauză” sînt termeni echivalenți aici: unul aparține ordinii logice, altul ordinii ontologice, cele două ordini fiind paralele și deseori greu de distins în analizele lui Aristotel. Cauzele sînt punctele de plecare datorită cărora iau naștere și există lucrurile. Principiile sînt punctele de plecare în cunoaștere, care explică de ce, cum și pentru ce există lucrurile.

Dar aceste principii și cauze pot fi mai generale sau mai particulare, depinde de domeniul la care ne referim. Astfel, medicina caută cauzele bolii, economia cauzele bunăstării materiale, există principii și cauze ale teoriilor matematice (e.g. numărul și figura). În toate aceste cazuri avem științe *particulare*, care au obiecte de studiu *particulare*, și deci principii și cauze *particulare*. În genere, toate disciplinele pot fi ierarhizate după gradul lor de generalitate. Astfel, se recunoaște o doză mai mare de generalitate științei conducătorului unei lucrări decît științei lucrătorului manual; o generalitate mai mare au științele teoretice în raport cu artele practice. Va trebui să existe, pînă la urmă, o disciplină care e *cea mai generală*, care e „știința supremă” și care se ocupă de *primele principii și primele cauze*, cele mai generale dintre acestea. Aceasta e „filosofia primă” sau *metafizica*. Fizica (ce studiază principiile naturii) e „filosofia secundă”. Spre deosebire de fizică sau matematică (ce studiază numerele și figurile), metafizica nu studiază moduri concrete de ființare a lumii („ființe concrete”), ci „Ființa în mod absolut”, ceea-ce-este în sensul cel mai general al cuvîntului, principiile care se aplică la tot ceea ce există. De aceea zice Aristotel că „obiectul metafizicii e Ființa”. *Metafizica* e „cunoașterea *theoretică* a primelor principii și a primelor cauze”. E o cunoaștere, printr-o facultate intelectuală intuitivă specială (un fel de capacitate de a vedea adevărurile fundamentale), a *Ființei* (temeiul ultim și universal), a tot ceea ce ființează în mod concret.

S-a spus adesea că întrebarea ultimă a filosofiei grecești a fost „Ce este Ființa?”. Aristotel afirmă identitatea dintre Ființă (*to on*) și adevăr (*aletheia*), adevăr înțeles aici tot în sensul ontologic al lui Platon.

Dar ce e, pînă la urmă, Ființa? Există în viziunea lui Aristotel, în paralel cu ierarhia diferitelor științe, o ierarhie a obiectelor lor, a existențelor: cel mai jos se află indivizii particulari (acest creion, acest om etc.), apoi sînt mulțimile de indivizi, apoi mulțimile de mulțimi de indivizi, mulțimile de mulțimi de mulțimi de indivizi etc., mergînd spre situații tot mai generale (vezi ierarhia conceptelor din lecția nr. 1). Or, spune Aristotel, știința nu este despre indivizi, căci ea e generală, ea e despre ceea ce e comun în lucrurile particulare; ea tinde să fie despre un general cît mai înalt. Cum am văzut, cele mai generale concepte ce pot fi înțelese logic sînt genurile maxime (*summa genera*), anume CATEGORIILE (esență, cantitate, calitate, relație, timp, loc etc.). Lucrarea *Metafizica* a lui Aristotel e tocmai o detaliată analiză a categoriilor, a acestor genuri maxime, valabile în orice știință, reprezentînd esența cea mai profundă a lucrurilor.

Se pune întrebarea: dar, dincolo de categorii, mai există ceva? Răspunsul e, surprinzător, pozitiv, dar acest ceva nu poate fi prins în concepte, nu poate fi exprimat în limbajul discursiv-rațional, nu poate fi definit, e ceva în afară de spațiu și timp – anume Ființa ca Ființă, divinul. Acesta e punctul terminus al metafizicii. Nu întîmplător Aristotel numește filosofia primă „teologie” (nu „metafizică”, termenul acesta apărînd mai tîrziu). Obiectul ei nu e un gen, căci depășește genul maxim; e un trans-concept, e intelectul divin, e gîndirea care se gîndește pe sine, în raport cu care intelectul omenesc e doar o vagă copie.

În concluzie, la Stagirit, orice cunoaștere bazată pe judecăți afirmative sau negative, adevărate sau false, caută explicația causală a lucrurilor; forma acestei cunoașteri e demonstrația logică (Aristotel a inventat și articulat în detaliu logica deductivă tocmai pentru a o folosi ca instrument al științei). Dar nu toate pot realiza acest lucru. Arta, care lucrează cu imagini, îl realizează cel mai puțin. Diversele științe (politica, retorica, biologia, astronomia, aritmetica, geometria), în măsuri diferite. Metafizica îl realizează cel mai mult sau, cel puțin, aspiră să o facă.

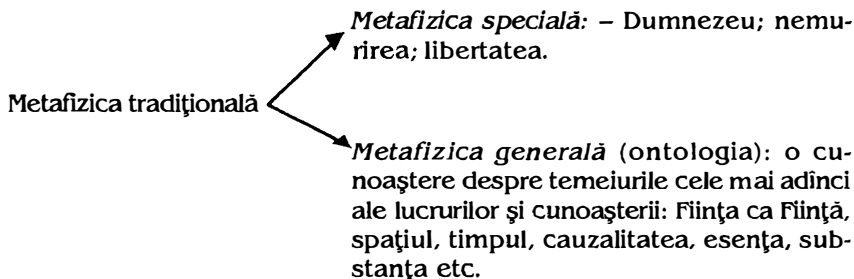
Filosofia e o *episteme* bazată pe *nous* și cuprinde o ierarhie de discipline, cea mai înaltă fiind „filosofia primă”. A-ți dedica viața studiului acesteia este, după Aristotel, suprema fericire.

Avatarurile metafizicii. Aristotel însuși nu a folosit cuvîntul „metafizică”, el vorbea de „filosofie primă”. Numele „metafizică” vine de la grecescul *meta ta physika* (după fizică) și se referă la ordonarea ulterioară a lucrărilor lui Aristotel. Termenul apare prima dată în catalogul operelor lui Aristotel, întocmit în secolul al VI-lea de către Hesichius.

Sensul „metafizicii” la Aristotel e dublu: un sens general (metafizică generală) – ce se ocupă de tema fundamentală, ultimă, a Ființei ca Ființă, și care din secolul al XVII-lea s-a numit *ontologie*⁴ (e vorba aici de studiul caracteristicilor celor mai generale și mai necesare pe care ceva trebuie să le posede pentru a ființa); și sensul particular de „teologie”, știința despre existența supremă, nu despre Dumnezeu, ci despre ce e dumnezeiesc, despre prima cauză, care nu are nici o cauză.

„Sint, prin urmare, trei științe teoretice: matematica, fizica și teologia. Fără îndoială, dacă există undeva elementul divin, el nu poate fi decât într-o astfel de fire nemișcătoare. ... E natural deci ca știința cea mai de seamă să aibă ca obiect domeniul cel mai vrednic de slavă. Astfel, științele teoretice sint cele mai cu vază dintre științe, iar printre științele teoretice, teologia e aceea care ocupă cel mai înalt rang... Geometria și astronomia se îndeletnicesc cu o anumită categorie de obiecte, pe cînd matematica pură tratează despre tot ceea ce e comun tuturor ramurilor matematicii. ... Dacă există o substanță nemișcată, știința care se ocupă cu aceasta trebuie să fie anterioară, și ea trebuie să constituie filosofia primă”. (*Metafizica*, 1026a).

Aceste două sensuri ale metafizicii au fost preluate de medievali și supuse unui proces de compatibilizare cu dogmele religiei creștine, pentru a oferi un fundament teoretic doctrinei lui Isus. Schematic, *metafizica tradițională* (aristotelică și medievală) era o disciplină formată din următoarele ramuri:



Sensul „special” al metafizicii se referă la studiul lucrurilor care transcend (= depășesc) experiența umană, în particular existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea voinței – cum le-a sintetizat mai târziu I.Kant.

⁴ Uneori termenul „ontologie” e folosit ca echivalent cu „metafizică” în genere.

După cum se vede, metafizica tradițională are un sens mai larg decât *cosmologia* (= știința structurii și originii universului natural ca totalitate), deoarece include și studiul unor entități non-naturale, cum ar fi Dumnezeu. Poate că întrebarea metafizică cea mai familiară este dacă în lume există numai entități¹ materiale (e.g. trăim într-o lume de atomi fizici) – *materialism* – sau există numai entități mentale (trăim într-o lume de spirite, supraumane sau umane, și de stări mentale) – *idealism* – sau există, cumva, din amîndouă.

Întreaga metafizică tradițională a fost obsedată de cîteva căutări sau teme centrale:

– Depășirea, prin cunoaștere, a experienței și a lumii observabile (sau sensibile): domeniul metafizicii nu e acela care ne cade sub simțuri și pe care îl cunosc cei mai mulți dintre noi; acesta e domeniul cunoașterii comune și, eventual, al științei pozitive. Metafizica tradițională a pretins a fi o formă de cunoaștere specială, ce furnizează adevăruri necesare, invulnerabile (spre deosebire de fizică ori zoologie), superioară cunoașterii științifice, despre „suprasensibil”, despre ceea ce e „în spatele lumii” observabile. Numai metafizicienii ar avea acces la o asemenea formă de cunoaștere supremă. Aceasta e epoca în care științele particulare sînt încă în stare de embrion și sînt tratate cu superioritate de teologi și metafizicieni.

– Scopul metafizicii e descoperirea cauzei cauzelor, fundamentului fundamentelor, legii legilor.

– Proiectul gnoseologic al metafizicii tradiționale era de a *unifica*, pe această bază, întreaga cunoaștere și de a explica unitar (din principii unice cît mai puține) *toate* fenomenele lumii. De pildă, se spunea așa: orice entitate este fie un individ particular (e.g. Socrate sau acest creion), fie o proprietate (e.g. culoarea creionului), fie o relație (e.g. distanța dintre Ploiești și București), fie o stare de lucruri (e.g. moartea lui Socrate), fie o mulțime de indivizi (e.g. mulțimea filosofilor români). Aceste tipuri de entități sînt cărămizile de bază ale lumii, și termenii care le denumesc sînt *categoriile*. Metafizicienii s-au întrebat, de regulă, dacă acestea sînt realmente categoriile, dacă ele sînt toate categoriile, dacă nu cumva unele nu sînt propriu-zis categorii, pentru că ar putea fi definite prin alți termeni, mai generali (e.g. indivizii particulari ar putea fi definiți, eventual, ca serii temporale de evenimente).

– Pe baza unei asemenea cunoașteri sinoptice urma să ne întemeiem un *ideal practic*, moral, să găsim un anume sens vieții, un răspuns la întrebarea care e rostul lumii și al omului în lume.

Ca metodă, metafizica tradițională e fie *raționalistă* (a rezolva toate aceste probleme cu ajutorul capacităților rațiunii – Aristotel, Spinoza,

¹ „Entitate”, în sensul cel mai general, înseamnă orice este real.

Hegel), fie *mistică* (accesul la Ființă e unul supranatural, mistic – Plotin, Böhme, Schelling).

Pe ansamblu, proiectul a fost, în esență, ratat, deoarece toate aceste pretenții s-au dovedit a fi, în cel mai bun caz, exagerate.

Nemulțumiți de rezultate, filosofil din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea încep procesul criticii metafizicii tradiționale și dau naștere la ceea ce am putea numi *cotitura gnoseologică* în metafizică. *René Descartes* de pildă, filosoful francez din secolul al XVII-lea, a redefinit acest proiect: metafizica nu mai e teoria despre principii în genere, ci e știința primelor principii *ale cunoașterii*. E o anticipare a marii cotituri kantiene în metafizică: înainte de a vorbi despre cunoașterea Ființei, trebuie să clarificăm care sînt posibilitățile și limitele cunoașterii noastre.

Immanuel Kant (1724 – 1804), filosof german modern de mare anvergură, pleacă de la întrebarea sfidătoare la adresa „reginei cunoașterii”, cum se autonumea metafizica tradițională: „este metafizica în genere posibilă?”. Pentru că ea s-a pretins a fi o cunoaștere pur rațională, desprinsă complet de simțuri (= *a priori*), despre un tărîm ipotetic suprasensibil (= inaccesibil simțurilor noastre) și căutînd fundamentul ultim și unificarea, pe baza lui, a cunoașterii. După părerea lui Kant, atacul cel mai dur la adresa metafizicii tradiționale l-a dat filosoful scoțian *David Hume* (1711 – 1776), care a argumentat convingător că preținsele adevăruri necesare și universale ale metafizicienilor, care au încîntat și intimidat atîta lume, nu sînt decît banale adevăruri aproximative, obținute din experiență (= *a posteriori*), deghizate însă abil într-un limbaj pompos, cu pretenții de universalitate. Ceea ce e echivalent cu a spune că, în ciuda iluziilor împărtășite sute de ani, nu există nici o metafizică și nici nu poate exista vreuna, în sensul tradițional-dogmatic de cunoaștere ce depășește lumea observabilă a experienței, căutînd fundamentele ultime ale acesteia și unificarea totală a cunoașterii.

Eroarea metafizicienilor tradiționali – zice Kant – e că au utilizat necritic conceptele lor (esență, substanță, cauzalitate, Dumnezeu etc.), fără să se întrebe dacă – dată fiind constituția noastră mentală – e posibilă o cunoaștere efectivă a lor. Dacă vrem să devenim serioși, ne avertizează Kant, trebuie să ne reorientăm eforturile spre analiza facultăților noastre cognitive, a condițiilor în care e posibilă o cunoaștere universală și necesară (căci și fizica newtoniană, și matematica, nu doar metafizica tradițională, pretindeau a furniza asemenea cunoștințe sigure, e.g. legile fizice ale lui Newton). Reforma filosofică propusă de Kant constă în *redefinirea metafizicii ca gnoseologie*: mai exact, o punere atît a metafizicii naturii cît și a metafizicii moravurilor pe o bază critică ce reprezintă studiul felului în care e posibilă cunoașterea

a priori (deci cunoașterea pur rațională, nederivată prin inducție din observații, și care nu e o cunoaștere oarecare, ci una *universală și necesară*).

Au fost încercări de reabilitare a metafizicii tradiționale în secolul al XIX-lea (R. Lotze – metafizica s-ar ocupa numai cu sensul existenței) sau în secolul nostru (M. Heidegger, C. Noica – metafizica are ca unic obiect Ființa; ea e o cunoaștere infralogică, poetică, ce exploatează sentimentele, nu argumentele).

La începutul secolului XX s-a înregistrat și cea mai vehementă mișcare globală anti-metafizică: mișcarea *pozitivismului logic*, mai ales austriac și britanic (B. Russell, G. Moore, R. Carnap, L. Wittgenstein). Concluzia acestor filosofi „științifici” e pur și simplu necesitatea disoluției metafizicii, devenită o grămadă istorică de nonsensuri. Când spui „Nimicul nimicnicește” e ca și când ai spune „Galbenul e greu”, adică *nu spui nimic*. Majoritatea enunțurilor metafizicii nu sînt false, susțin acești autori, ci sînt *fără sens*. Acest punct de vedere s-a mai nuanțat între timp, azi vorbindu-se deseori, în același spațiu filosofic, despre metafizică: metafizică modală, metafizică probabilistă etc.

Filosoful american contemporan Patrick Suppes a scris, bunăoară, o carte de „metafizică probabilistă”. În cadrul ei, metafizica e definită ca o *gnoseologie generală*, care oferă un cadru conceptual de bază pentru înțelegerea ansamblului fenomenelor naturale și a experienței umane, un cadru format nu din adevăruri necesare, ci, din contră, din adevăruri revizuibile. Contestînd principiile „metafizicii neo-tradiționale” (cum numește el metafizica din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea – veți recunoaște sub acest nume principiile subiacente viziunii newtoniene despre lume), anume:

- Viitorul e determinat univoc de trecut;
- Orice eveniment are o cauză determinantă suficientă;
- Cunoașterea trebuie să se întemeieze pe certitudini;
- Cunoașterea științifică poate fi adusă, în principiu, pînă la stadiul de cunoaștere completă;

- Cunoașterea și metoda științifică pot fi, în principiu, unificate,

P. Suppes pune bazele unei metafizici menite să întemeieze știința secolului XX. Nici urmă aici de conceptele metafizicii tradiționale: ființă, substanță, formă, esență etc. Și cită diferență față de temele cu care se confruntau filosofi medievali: de pildă, la Universitatea din Paris, în 1270 se dezbăteau cu zel 15 teze metafizice; iată, pentru comparație, citeva:

- ◆ Dumnezeu nu cunoaște lucrurile particulare;
- ◆ Dumnezeu nu cunoaște altceva decît pe el însuși;
- ◆ Nu a existat un om prim;

- ♦ Sufletul – care e forma omului individual – moare odată cu moartea corpului;
 - ♦ Acțiunile omului sînt îndrumate de providența divină;
 - ♦ Îngerul și sufletul sînt simpli, fără a fi de o simplitate absolută;
- etc.

Ce distanță separă aceste întrebări de întrebările „metafizicii neotradiționale” și, cu atît mai mult, de cele ale metafizicii secolului XX.

La mai bine de două mii de ani de la apariția *Metafizicii* lui Aristotel, locul și sensul acestei discipline sînt, fără încetare, obiect de dispută. În unele cercuri filosofice actuale ea e cultivată cu respect, în altele e considerată vetustă. Practicarea ei în cadrul diferitelor școli filosofice e diferită. Parafrazîndu-l pe Kant, putem spune că nu există o singură carte, de felul *Elementelor* lui Euclid, despre care să se poată afirma: „Aceasta este metafizica! Aici se găsește încununarea cunoașterii”. Din păcate – sau din fericire – ceea ce Aristotel credea că e cea mai sigură dintre formele de cunoaștere, iar Kant considera că oferă o „fundatie absolut sigură” pentru cele mai nobile scopuri ale omenirii în toate epocile viitoare, nu e decît un corpus relativ și fluctuant de cunoștințe, de idei, de presupozitii, supuse erorii și revizuirii periodice, precum sînt toate cele ce țin de ființa umană.

BIBLIOGRAFIE:

1. J. Barnes, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1996.
2. M. Florian, *Filosofie generală*, Editura Garamond, București, 1995.
3. F.E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1995.

5. Toma din Aquino și sensul frumosului

Filosofia Evului mediu a stat sub semnul efortului de întemeiere a doctrinei creștine, pe suportul teoretic solid oferit de filosofiele păgine ale antichității grecești. Evul mediu timpuriu a fost dominat de numele lui Platon (vezi *neoplatonismul* lui Plotin – secolul al III-lea e.n. – și al Fericitului Augustin – secolul al V-lea e.n.). Evul mediu târziu (secolele XII – XV) stă sub numele lui Aristotel (*neoaristotelism* – de pildă, Toma din Aquino). Studiul naturii este relativ marginalizat acum, în favoarea sondării unor categorii metafizico-teologale într-o manieră didactică și exegetică, convingerea fiind aceea că tot ce era de spus în filosofie s-a spus deja de către antici: „Se cuvine să socotim că preafericii filosofi au descoperit adevărul și noi trebuie doar să cercetăm cine sînt cei ce l-au găsit și cum îl putem noi înțelege”. „Teoriile noastre nu au nimic nou și nu țin de vremurile de azi; ele au fost enunțate demult, fără să fie însă dezvoltate, iar noi nu sîntem decît exegeții acestor vechi doctrine”(Plotin). De aici și tehnica didactică a *comentariului*, atît de specifică școlilor medievale.

Sentimentul medievalului era că trăiește într-un univers creat de Dumnezeu, că soarele îl simbolizează pe Dumnezeu, că Dumnezeu stă în vârful scării creaturilor spirituale, urmat de îngeri, apoi de om, apoi de animale. „Mă îndrept cu toată dulceața spiritului spre Creatorul și Legiutorul acestei lumi, pentru că eu îl urmez cu mai mare venerație și supușenie atunci cînd văd măreția și frumusețea și permanența creației sale” (Albertus Magnus). Unul din discipolii lui Albertus Magnus (1200 – 1280) – un teolog și filosof ce a scris comentarii la toate operele lui Aristotel – a fost marele Toma din Aquino.

Dar înainte de a ajunge la Toma din Aquino, să aruncăm o privire retrospectivă asupra filosofiei antichității grecești, așa cum e aceasta văzută de un filosof neoplatonic din Evul mediu timpuriu (secolul al VI-lea), David Armeanul.

Filosofia antică în ochii unui medieval. Filosof din Atena, David Armeanul a scris o carte de *meta-filosofie* (= reflecții asupra filosofiei)¹,

¹ David, *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, București, 1977.

care e un bilanț al concepțiilor și disputelor filosofice de pină la el. Lucrarea e tehnică, mai mult logică decît literară, semn că filosofia se îndepărtase mult de stilul beletristic al primilor filosofi. Voi urmări tema *specificului filosofiei* la David. Autorul e foarte sistematic:

Mai întîi ni se oferă o caracterizare a naturii filosofiei *prin diviziune*: după acest criteriu avem *filosofia teoretică* și *filosofia practică*. E o diviziune – de inspirație aristotelică – de la întreg la parte, întregul (Filosofia) nefiind desăvîrșit dacă lipsește vreuna din părți. Aceeași unitate a părților era considerată indispensabilă și pentru filosof: un om nu poate fi un filosof adevărat decît dacă îmbină cele două laturi – cea de teoretician, dar și cea de om care *trăiește întru filosofie*. E prezentă aici o urmă a idealului platonician de practică filosofică: „Numesc filosof nu numai pe acela care știe multe, ci și pe cel care are o viață nepătată și nepîngărită. Căci cel care știe multe nu e cu necesitate filosof, ci cel care-și stăpînește pasiunile; iar pasiunile și le stăpînește prin rațiune” (Platon). Cît au respectat filosofii antici acest precept al *filosofiei ca mod de viață* rămîne de cercetat în fiecare caz în parte. Cert e că azi un asemenea ideal a fost pierdut. Revenind la caracterizarea filosofiei prin diviziune, vom preciza:

- *Filosofia teoretică*: are ca scop adevărul cu privire la toate cele ce sînt, inclusiv cele divine (spre deosebire de arte, care se ocupă numai de lucrurile materiale create de om). Numele îi vine de la *theoria* (= „contemplare a lucrurilor divine” – zice David). Ea are ca specii:

- *Fizica* (cercetarea rațională a firii lucrurilor naturale, a resorturilor lor cele mai adînci).

- *Matematica* (cu ramurile ei: aritmetica, geometria, astronomia matematică).

- *Teologia* (sau metafizica).

- *Filosofia practică*: are ca scop cunoașterea binelui în organizarea vieții practice (politice, economice, morale) a omului; e o cunoaștere aproximativă, nu certă. Speciile sînt aici:

- *Politica* (cercetarea organizării bune a cetății).

- *Etica* (studiul caracterului individului sub raportul binelui și răului).

- *Economia* (studiul organizării vieții economice pentru a asigura prosperitatea familiei).

După David – inspirat de Platon, de data aceasta – filosofia practică se mai împarte în filosofie practică *legislativă* (filosoful dă legi prin care pune în ordine comportamentele) și filosofie practică *judecătorească* (filosoful aplică legile existente).

Ni se precizează apoi, după acest tablou sinoptic ce face panorama disciplinelor filosofice în antichitate, natura filosofiei *prin definiție*: șase sînt definițiile sintetizate de David:

1) Filosofia este „cunoașterea celor ce sînt ca fiind cele ce sînt” (Pitagora). Filosofia e, așadar, cea mai generală cunoaștere a tuturor celor ce sînt; mai generală decît astronomia (care studiază stelele) ori decît medicina (care studiază corpul omenesc) etc. „Ca fiind ceea ce sînt” s-a adăugat pentru a arăta *cum* cunoaște filosofia: ea nu e interesată de cantitatea, culoarea etc. lucrurilor, ci de *natura, ființa* (sau *esența*) lor.

2) Filosofia e „cunoașterea celor divine și a celor omenești” (Pitagora). Această definiție ne spune cu ce fel de lucruri se ocupă filosofia: cu cele divine înainte de toate, învățînd din ele să le conducă pe cele omenești la desăvîrșire; dar și cu cele propriu-zis omenești, de pildă cu cele politice și morale.

3) Filosofia este „arta artelor și știința științelor” (Aristotel). A treia definiție ne spune că filosofia e forma de cunoaștere supremă, „divină”, superioară științelor particulare și artelor, pentru că ea le oferă tuturor principiile (cauzele). Meșteșugarul știe să lucreze cu firul cu plumb, dar nu știe *cauza* pentru care te ghidezi cu firul cu plumb. Studiul general al cauzelor (sau principiilor) e lăsat pe seama filosofiei: „Filosofia este mama a toate”. De aici provine un sens al filosofiei pe care încă îl întîlnim în jurul nostru: aceasta ar fi o știință ce îmbrățișează sau sintetizează toate ramurile cunoașterii.

4) Filosofia „este pregătire în vederea morții” (Platon): e purificarea sufletului de pasiuni și ascensiunea spre lumea Formelor.

5) Filosofia „este strădania omului de asemănare cu divinitatea” (Platon). În dialogul *Theaitetos*, Platon spune că filosoful desăvîrșit aspiră – cît îi stă în putință – spre perfecțiunea divină, atît în cunoaștere cît și în virtute sau în acțiune: „Asemănarea cu divinitatea înseamnă a te conforma evlaviei și dreptății, însoțit fiind de rațiune”(David).

6) Filosofia este „dragoste de înțelepciune” (Pitagora) – aceasta e cunoscuta definiție etimologică a filosofiei.

Toate aceste definiții sînt unitare prin natura lor, configurînd împreună portretul FILOSOFIEI în epoca clasică a culturii grecești și destul timp după aceea.

„Din această cauză există deci filosofia, pentru a pune în ordine sufletele oamenilor și pentru a ridica sufletul de la această viață materială obscură, către cele divine și imateriale” (David Armeanul).

Nici una dintre definițiile clasice ale filosofiei nu a fost preluată de filosofia modernă. Aceasta a preluat disciplinele filosofice particulare (matematica, metafizica, fizica, politica, economia etc.), dîndu-le unora o croială cu totul nouă în spațiul a ceea ce azi se cheamă *științe*. La un moment dat așadar, filosofia și-a pierdut obiectul, așa cum a fost acesta definit de greci. Pentru grecii antici, toate disciplinele filosofice

erau subordonate unui scop final, erau trepte în urcușul spre adevăr, spre *Ființă*. *Tema Ființei este centrul preocupărilor filosofiei grecești*. Vagi tentative de a recupera această tradiție există, e drept, și în epoca noastră.

Sensul filosofiei la Toma din Aquino. Toma din Aquino s-a născut în 1225, într-o familie de nobili, în apropierea orașelului Aquino, din Italia, nu departe de mănăstirea Monte Cassino. A avut o viață de cărturar, a fost profesor de teologie la universitățile din Paris, Neapole și Roma. A fost un militant religios activ contra diverselor erezii. A murit la 49 de ani, în 1274, și a fost canonizat în 1323 de papa Ioan al XXII-lea.

Filosofia lui Toma e tipică pentru Evul mediu târziu: o reluare și regindire a aristotelismului prin prisma efortului de compatibilizare a acestuia cu doctrina creștină. Telul urmărit de Biserică era în genere conferirea unei baze raționale, filosofice, doctrinei catolice, iar această bază era căutată în metafizica lui Aristotel. Toma îl numește de altfel în mod curent pe Stagirit „Filosoful”.

Pe urmele Filosofului, sfântul Toma consideră și el că scopul filosofiei e cunoașterea *cauzelor prime* ale lumii materiale și spirituale. Cea mai înaltă desăvârșire pe care o poate atinge filosoful este sesizarea în întregime a ordinii universului și a cauzelor sale. Această ordine universală e triplă: cea a naturii, cea a gândirii și cea morală. Potrivit acestei împărțiri, și filosofia se împarte în *filosofia naturii* (*philosophia naturalis* – studiul ordinii naturale), *filosofia rațională* (*philosophia rationalis* – adică logica, înțeleasă ca oglindă a ordinii interne a rațiunii) și *etica* (*philosophia moralis* – care cercetează ordinea acțiunilor omului). Construcția unei opere filosofice trebuie să aibă forma acestui *sistem*, adică a ansamblului acestor părți care se sprijină una pe alta. Idealul *filosofiei de sistem* a fost foarte persistent în istoria gândirii și a funcționat mult timp ca un criteriu obligatoriu al bunei creații filosofice. Azi, el este în bună parte pierdut.

Ca un corolar, *tema centrală a epocii* era aceea a corelației dintre filosofie și teologie. În ciuda părerilor contrare, poziția lui Toma în această chestiune promova o *unire organică* a filosofiei cu teologia: rațiunea și dogma nu se pot contrazice; nu există două adevăruri, unul al rațiunii și altul revelat, al religiei. *Filosofia trebuie, prin urmare, orientată teologic*.

Stilistic vorbind, filosofia lui Toma din Aquino ne apasă sub plumbul conceptelor ei și al dificilelor argumente raționale. Citindu-i textele, ai uneori impresia că, la fel ca în cazul multor filosofi actuali, *logica* (aristotelică) este principalul instrument de analiză al filosofului. Bunăoară, atunci când analizează conceptele de „*existență*” și „*esență*”, el nu le privește ca pe niște mistere insondabile în fața cărora ar trebui să ne revărsăm metaforele și extazele admirative, ci ca pe niște *fapte*

de limbaj. „Trebuie să spunem din capul locului ce înțeles au cuvintele <existență> și <esență>, în ce fel se întilnesc ele în diverse împrejurări și în ce relații se află cu conceptele logicii, și anume cu genul, specia și diferența specifică” (*Summa Theologiae*). Asemănarea cu „filosofii lingvistici” contemporani e frapantă.

Tema fundamentală a ontologiei lui Toma (la fel ca la Aristotel) e Ființa. Dar, din nou, nu ca un abis insondabil, ci ca răspuns controlabil la întrebarea: „Ce sens are expresia <a fi>?”. Invocându-l pe Filosof, el răspunde că Ființa considerată în sine are două înțelesuri: în primul rând, ea e totuna cu cele 10 categorii aristotelice, adică cu cele mai generale concepte ce pot fi predicate despre orice subiect: substanță, calitate, cantitate, relație, loc, timp etc.; în al doilea rând, ființa e identică cu adevărul: „orice lucru despre care se poate formula un enunț afirmativ (adevărat) poate fi numit existent”, chiar dacă el nu există în sensul curent al cuvintului, „în realitate”. (Cam la fel vorbește și un filosof american contemporan, W. Quine). Și, mai departe, „esența este tocmai ceea ce se înțelege prin definiția (reală) a unui lucru”. Metafizica lui Toma (ca și cea a lui Aristotel) este o *logică aplicată*.

Una dintre cele mai stranii noțiuni din vocabularul metafizicianului tradițional e aceea de „substanță”. Ea nu are sensul fizico-chimic actual. E *materia prima*, un fel de substrat al tuturor lucrurilor, dar care nu are o subzistență determinată (nu e „ceva” determinat). Atunci ce e? E numai *posibilitatea de a fi ceva*, căci nu are o subzistență proprie, ci există numai în mințile noastre. Această *materia prima* devine ceva determinat doar prin „unirea” cu o „formă”, altfel spus, cu o structură specifică: de pildă, prin „dimensionare” spațială sau marcare calitativă etc. Asemenea discuții par, poate, azi, ininteligibile și sterile. Dar dacă vom preciza că unii autori au asemănat conceptul medieval de *materia prima* cu conceptul, revoluționar pentru fizică, introdus de Albert Einstein, anume cel de „continuum quadri-dimensional spațio-temporal” (o construcție pur matematică), vom înțelege, poate, că speculațiile sofisticate ale teologilor medievali s-ar putea să nu fi fost simple năzbitii de intelectuali desprinși de orice simț al realului.

E neîndoielnic că filosofia lui Toma s-a impus și prin marea claritate a ideilor, prin construcția arhitectonică a scrierilor sale vaste, care a fost comparată cu glorioasa arhitectură a catedralelor gotice, datorită expunerii sistematice, structurate pe capitole și probleme precis delimitate, prin multitudinea argumentelor și *contraargumentelor*, obiecțiilor și concluziilor. În sensul ei larg, filosofia acestor vremi cuprindea *toate genurile de cercetare teoretică*, de la etică și economie, la metematică, logică și metafizică. De aici s-a moștenit ideea că filosofia e Marele Sistem, e „știința științelor”, iar filosoful e omul care știe să răspundă la orice întrebare.

pentru care nu mai există mistere, care tronează semeț deasupra tuturor disciplinelor particulare. Azi sînt puțini cei ce împărtășesc un asemenea ideal golgiolios, sinoptic și sistemic al filosofiei.

Conceptul de „frumos” la Toma din Aquino. Elucidarea filosofică a frumosului e un exemplu tipic de *analiză filosofică*, deosebită de abordările aceleiași teme de către literați, bunăoară. La scriitor, la artist în genere, sau la criticul de artă, frumosul apare de regulă ca *reacție emoțională*, ca trăire entuziastă, ca revelație, fiind exteriorizat sub forma tăcerii sau a exclamației sau a metaforei: acest poem „e ca un țipăt sculptat” (E. Barbu); frumusețea e o „senzație fizică” (J. Borges).

La Toma din Aquino, dimpotrivă, totul are aerul celei mai distinse sobrietăți analitice. El nu vrea să evoce frumosul printr-o imagine plină de pregnanță, ci vrea să afle *esența* frumosului. Așadar, el ne va oferi o *definiție*:

„Se numesc frumoase acele lucruri care procură plăcere cînd sînt *privite*” sau „a căror *perceperc* place”.

Și acum urmează *analiza filosofică* – un fel de arheologie a nuanțelor de sens pe care le are acest cuvînt, pentru a se ajunge la o luminare satisfăcătoare a lui. Se pune întrebarea: reduce oare Toma frumosul la lucrurile *vizibile*, în prima parte a definiției? Sau se referă el la lucrurile „perceptibile” prin *toate* simțurile, ca în partea a doua a definiției? Răspuns: Toma crede – în prelungirea unei tradiții antice – că „văzul” e simțul cel mai desăvîrșit, cel mai intelectual. Deci el „ține locul tuturor simțurilor”. Prin urmare, definiția spune ceea ce sugerează explicit a doua ei parte.

Sensul pe care trebuie să-l dăm acestei înțelegeri a *frumosului terestru* (Toma e printre primii în această epocă dominată de fervoare religioasă care a elogiat frumosul terestru, în dauna celui transcendent¹) este unul mult mai larg: *vederea* și *percepția* nu erau limitate de Toma la *senzație*, ci erau extinse și la orice *cunoaștere intelectuală*. El vorbește de *visio corporalis* (vederea prin organele corpului), dar și de *visio intellectiva, mentalis et imaginativa* (vederea cu ochii minții). Mai mult, ca un teolog ce se respectă, el introduce în discuție și *visio supernaturalis, visio beata et visio per essentiam*.

Prin urmare, definiția frumosului ar trebui înțeleasă într-un sens larg: ea e întemeiată pe frumosul sensibil, vizibil cu ochii corpului, dar se extinde, prin analogie, pînă la frumosul spiritual cel mai înalt. De altfel, *estetica medievală nu restrîngea frumosul la frumosul sensibil*.

¹ „Transcendent” înseamnă ceva ce există *dincolo* de lumea noastră și de experiența umană, lumea lui Dumnezeu.

Acum, deoarece Toma a definit frumosul ca *proprietate a unui obiect în relație cu un subiect* (frumosul este o *relație* – iată o idee estetică apărută în Evul mediu), problema care apare e că frumosul are două aspecte: unul *obiectiv* și altul *subiectiv*. Primul se referă la lucrul contemplat: care sînt *proprietățile obiective*, posedate de lucru, care-l fac să fie frumos și ne produc plăcerea? Al doilea se referă la subiectul uman: cum are loc perceperea frumosului, *trăirea estetică*? Toma răspunde așa:

„Frumosul constă dintr-o anume proporție și strălucire (*proportio et claritas*)”.

Ideea nu e nouă, ea vine de la Pitagora, dar Toma îi dă un sens mai amplu: toate lucrurile frumoase sînt frumoase pentru că au niște caracteristici intrinseci: Pitagora și cânonul artei și arhitecturii clasice grecești regăseau aceste caracteristici în anumite *proporții matematice* ale operei – pe care artiștii vremii, mai ales sculptorii și arhitecții, le și respectau cu sfințenie; Toma adaugă o relație *calitativă*: de „potrivire” (e.g. potrivirea dintre suflet și lucruri, dintre „formă” și „materie” etc.).

Strălucirea se referă uneori la aspectul exterior – la strălucirea și limpiditatea culorii: „Spunem că un om e frumos atunci cînd membrele lui sînt proporționate ca număr și are o culoare limpede și strălucitoare”. Sensul înalt al strălucirii e însă unul metafizic: pe urmele lui Albert cel Mare, se susține că această *claritas* este „forma”, adică *esența* lucrului. Lumina acestei esențe străbate prin aparența exterioară. Vom vorbi deci de o strălucire a trupului ca de o exteriorizare a strălucirii sufletului. Frumosul e determinat atît de aparența unui lucru cît și de esența lui, cînd aceasta răzbate în afară. Frumosul rezidă, așadar, în lucrurile inesele și nu în semnificația lor alegorică.

Cît privește *trăirea estetică*, ea constă în sentimentul de *plăcere* (estetică) pe care-l trăim în prezența unui obiect frumos. Această plăcere e senzorială (în fața unui tablou sau a unei statui), dar poate fi și spirituală (în fața frumosului divin). Prin ce se deosebește plăcerea estetică de alte plăceri (sexuală, morală etc.)? Prin aceea că nu e legată de satisfacerea unor nevoi naturale ale omului; e, cu alte cuvinte, gratuită – zice Toma. Omul e singura ființă capabilă să savureze frumosul *in sine*, nu pentru a-și satisface alte nevoi.

Iată, în încheiere, un tablou al principiilor estetice medievale împărtășite de filosofi, de la Plotin, la Augustin și la Toma din Aquino:

- Pe lângă frumosul sensibil, există și un frumos intelectual (spiritual);
- Pe lângă frumosul sensibil, cunoscut în experiența cotidiană, care e imperfect, există un frumos perfect, anume cel al divinității;
- Frumosul imperfect (terestru) e un reflex (o copie) al frumosului perfect, există prin frumosul perfect și tinde spre el;

- Frumosul și binele (moral) sînt *în realitate* același lucru: toate lucrurile frumoase sînt bune și reciproc; ele diferă numai în ce privește conceptul lor;

- Frumosul constă în proporție și claritate.

Teoriile frumosului au variat în timp, de la acest tip de obiectivism (frumosul e *în lucruri*) pînă la feluritele variante de subiectivism estetic (frumosul e *în ochii* privitorului). Analiza lui Toma din Aquino oferă un bun exemplu al modului în care se mișcă filosoful în spațiul atît de colorat al frumuseții artistice și extra-artistice. Filosoful nu creează frumosul sculptînd blocul inform de marmură (dîndu-i o „formă”). El sculptează o explicație sau o viziune rațională în mediul ideilor abstracte.

BIBLIOGRAFIE:

1. Thoma de Aquino, *Summa theologiae* I, Editura științifică, București, 1997.
2. A. Kenny, *Thoma d'Aquino*, Editura Humanitas, București, 1998.

6. Kant și imperativul categoric

Puțină lume nu a auzit de Immanuel Kant. Puțini știu însă ce a făcut el. Unii îl asociază, probabil, cu numele lui Laplace și îl consideră un precursor al cosmologiei moderne („ipoteza Kant-Laplace” despre nașterea sistemului solar). Alții au auzit că e filosof și că a scris *Critica rațiunii pure* – o carte greu de citit. Într-un fel, celebritatea de care se bucură Kant pare a fi justificată dacă ne gândim la faptul că majoritatea istoricilor filosofiei îl consideră *cel mai mare filosof modern*.

Totuși, părintele filosofiei moderne nu e acest profesor german, care a trăit între 1724 și 1804, ci filosoful și omul de știință francez, nu mai puțin celebru, *René Descartes* (1596 – 1650).

Filosofia modernă. Filosofia modernă, adică filosofia din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, a reprezentat un moment de cotitură în istoria gândirii filosofice europene, o adevărată „revoluție filosofică”. Fundalul acestei revoluții culturale a fost reprezentat de apariția a ceea ce s-a numit atunci „noua știință”, adică ceea ce numim noi azi *știința matematizată și experimentală a naturii*, știința născută prin opera lui Galilei și Newton („știința galileo-newtoniană”). Aceasta a constituit o ruptură cu venerabila tradiție aristotelică a gândirii medievale, o tentativă de a scoate filosofia de sub autoritatea Bisericii și a o întemeia pe unica autoritate considerată atunci acceptabilă: Rațiunea umană. S-a ajuns aici printr-un proces îndelungat și riscant, unii pierzându-și chiar viața pe cîmpul de luptă al ideilor acelor vremuri (Giordano Bruno), alții fiind înjosiți în tribunalele Inchiziției (Galileo Galilei) pentru curajul de a înlocui Adevărul revelat cu adevărul faptelor observabile.

Mișcarea culturală din secolul al XVIII-lea care a consolidat această răsturnare de standarde a fost *Iluminismul*, iar I. Kant e unul din teoreticienii și suporterii ei. Iluminismul este, după Kant, ieșirea omului din imaturitatea pe care și-a impus-o singur; iar imaturitate înseamnă aici incapacitatea sau lipsa de curaj de a-și folosi în mod autonom intelectul, fără a se lăsa condus de alții, subjugat de adevărul impus

de instituțiile Bisericii, în numele Domnului. Sloganul Iluminismului a fost: ai curajul să îți folosești propria ta rațiune¹. El nu este decît o extindere și o rafinare a noului spirit inițiat de protagoniștii filosofiei moderne.

Pentru a sugera ceva din atmosfera acestei perioade extrem de bogate în descoperiri epocale, voi enumera cîteva repere temporale:

- 1492: Cristofor Columb descoperă America; se deschide astfel un nou orizont felului în care omul se percepe pe sine în lume.

- 1543: Copernic publică noua teorie heliocentrică a universului, marcînd începutul procesului de abandonare treptată a modelului geocentric al lui Aristotel și Ptolemeu, sanctificat de Biserică, după ce acesta a dominat timp de 2000 de ani mințile occidentalilor.

- 1600: Giordano Bruno e ars pe rug de Inchiziție pentru susținerea unor poziții geocentrice și pentru atitudinea sa de liber cugetător.

- 1609: Astronomul Johannes Kepler publică lucrarea *Astronomia*, care include celebrele „legi ale lui Kepler” – rafinare a teoriei lui Copernic și o bază pentru teoria gravitației a lui Newton.

- 1620: Francis Bacon publică lucrarea *Noul Organon*, o lucrare-replică la *Organonul* aristotelic, în care formulează filosofia noii științe experimentale a naturii.

- 1633: Galileo Galilei e judecat de Inchiziție pentru că susține heliocentrismul împotriva „Adevărului” oficial al doctrinei geocentrice.

- 1644: R. Descartes publică *Principiile filosofiei*, în care figurează și o primă formă a legii inerției.

- 1677: Baruch Spinoza publică lucrarea sa, *Etica*, o lucrare de metafizică realizată „după metoda geometrică”.

- 1687: Isaac Newton publică celebra sa carte *Principiile matematice ale filosofiei naturii*, care va marca începutul decisiv al științei în sensul modern al cuvîntului.

Istoricii științei numesc această ultimă perioadă „Marea revoluție științifică din secolul al XVII-lea” sau „revoluția galileo-newtoniană” – pentru că au existat și „mici” revoluții în știință, bunăoară „revoluția cuantică”, ocazionată de inventarea fizicii cuantice. De ce „marea”? Pentru că ea nu a constatat într-o schimbare locală într-un domeniu particular al științei, ci a fost o schimbare culturală majoră, echivalentă cu schimbarea unei

¹ Interesant e de remarcat că acest spirit nonconformist, spiritul științei moderne a naturii, a rămas adînc implantat în mințile oamenilor de știință. Chiar și azi putem regăsi sloganul iluminist în atitudinile publice ale savanților. Iată-l, de pildă, pe fizicianul R. Feynmann: „Dreptul nostru de a ne îndoi s-a născut în lupta împotriva autorității, în zilele timpurii ale științei. Aceasta a fost o luptă profundă și aprigă. Permiteți-ne să ne punem întrebări, să ne îndoim, să nu fim siguri. Cred că este important să nu uităm însemnătatea acestei lupte și să nu pierdem, poate, ceea ce am cîștigat”.

„lumi”, a întregii viziuni a omului asupra Universului și asupra sa însuși. După părerea lui Alexandre Koyré, un cunoscut filosof și istoric al științei, această revoluție a constatat în două inovații fundamentale:

a) matematizarea (geometrizarea) științei, adică abandonarea dogmei aristotelice după care nu matematica (ci logica) e instrumentul, e limbajul științei naturii; prin Galilei și Newton sîntem invitați să vedem universul altfel decît așa cum îl percepem privind pe geam (și cum îl percepea anticul): anume să-l înțelegem ca pe o construcție abstractă, ca pe o „geometrie ipostaziată”, ca pe un vast spațiu tridimensional avînd anumite proprietăți, populat de „puncte materiale” supuse unor legi matematice exacte.

b) abandonarea concepției aristotelice (antice și medievale) despre Cosmos ca o sferă finită, avînd în centru Pămîntul¹, în care fiecare lucru își are „locul său de obîrșie” spre care tinde în mod natural, și înlocuirea lui cu Universul modern al geometriei euclidiene, infinit, guvernat de legi matematice.

Punctul cel mai important în dezvoltarea filosofiei și a științei – indisolubil legate la începutul secolului al XVII-lea – a fost reprezentat de opera metafizică, fizică și matematică a lui *R. Descartes*. Acesta a fost primul care a spus explicit că trebuie să existe *legi fizice fundamentale* atît de generale încît să permită explicarea oricărui fenomen (*universale*) și atît de abstracte încît să nu se mai poată spune că sînt derivate din observații schimbătoare și aproximative, ci numai din gîndirea noastră certă (cu alte cuvinte, sînt pur raționale sau *a priori*). Descartes i-a anticipat atît pe Newton cît și pe Kant, ultimul analizînd în *Critica rațiunii pure* cum sînt posibile adevărurile formulate de asemenea legi.

¹ Modelul geocentric al universului fizic e cunoscut și sub numele de „cosmosul aristotelic-ptolemeic”, deoarece astronomul și matematicianul Claudiu Ptolemeu (sec. al II-lea) a dat modelului aristotelic o formă matematică complexă. Aristotel și urmașii își închipuiau că trăiesc într-un Cosmos finit și de formă sferică, ce se rotește în jurul Terrei, care e un fel de pivot fix. Astele (7 planete și mii de stele) sînt considerate a fi fixate pe niște sfere solide, transparente, care se rotesc. Sferele planetare execută două mișcări: una generală, de la est la vest, sub influența sferei stelelor fixe; alta specială, de la vest la est, adică retrogradarea planetelor sub acțiunea unor „zei” sau „inteligente”, dispuse într-o ierarhie: îngerii (pentru sfera Lunii), arhanghelii, ... apoi heruvimii, serafimii și Dumnezeu, care e primul motor nemișcat. Sfera stelelor e singura care are o mișcare uniformă, perfectă, celelalte sfere fiind antrenate de aceasta. Pe Pămînt mișcările fizice sînt imperfecte, discontinue, neuniforme etc. De lumea sublunară se ocupă fizica; de lumea supralunară (perfectă) se ocupă astronomia matematică. Matematica a fost concepută timp de peste o mie de ani după Aristotel ca aplicabilă numai la studiul mișcării stelelor, nu la acela al mișcării corpurilor pămîntești.

Ce fel de legi? Iată, de exemplu, *legea inerției*: orice corp își menține starea de mișcare sau de repaus atâta vreme cît nu intervine alt corp ca să i-o modifice. Or, așa ceva *nu are loc în realitate*: experiența ne arată că orice corp care se află în mișcare are tendința de a se opri, dacă nu e împins de un alt corp; el nu își continuă spontan mișcarea la infinit. Pentru un aristotelician, care judeca în termenii experienței cotidiene, principiul inerției era *imposibil*. Dar – și aici e schimbarea de perspectivă – legea inerției se manifestă în *spațiul geometric ideal*, care e o pură creație a rațiunii și în care putem face totală abstracție de frecare, de pildă. *Legea inerției e un adevăr necesar numai în cadrul modelului matematic ideal al spațiului fizic*; judecată prin prisma observațiilor despre lumea fizică reală, ea e riguros *falsă*.

Două au fost marile orientări în filosofia acestei etape: *raționalismul* și *empirismul*.

Raționalismul (reprezentat de nume ca R. Descartes, G. Leibniz (1646 – 1716), B. Spinoza (1632 – 1677)) are un *sens îngust* (ca doctrină gnoseologică): temeiul sigur al cunoașterii umane este doar rațiunea, nu simțurile; nu vă încredeți în simțuri – e sloganul raționaliștilor din toate timpurile. Descartes întemeiază principiile metafizicii pe intuiția intelectuală, pe evidența interioară intuitivă a adevărului lor (*Discurs asupra metodei*); apoi, el deduce, tot rațional, legile geometriei și fizicii „pe care Dumnezeu le-a stabilit în natură și ale căror noțiuni le-a imprimat în sufletele noastre” – de aceea le și putem descoperi în noi înșine, în propria rațiune); raționalismul mai are și un *sens larg* (ca o atitudine opusă iraționalismului, adică explicării actelor umane prin impulsuri iraționale; de exemplu, pentru un raționalist, artistul reproduce un model pe care îl are deja în spirit; pentru un iraționalist nu există un asemenea model, opera de artă născîndu-se spontan, irațional, în chiar procesul conceperii ei).

Empirismul a fost o doctrină gnoseologică dezvoltată mai ales de britanici (D. Hume (1711 – 1776), J. Locke (1632 – 1704)). Teza sa de bază era că întreaga cunoaștere umană provine, în ultimă instanță, din simțuri (nimic nu e în intelect ce nu a fost mai întîi în simțuri), senzațiile oferind cea mai adecvată cunoaștere a lumii externe și fiind instanța de validare a întregii cunoașteri. În sens general, empirismul a reprezentat filosofia inspirată de știința experimentală a naturii. David Hume își încheia *Cercetarea asupra intelectului omenesc* cu cuvintele:

„Cînd parcurgem, pătrunși de principii empirice, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem! Dacă luăm în mină orice volum de teologie sau de metafizică de școală, vom întreba: Conține el oare vreun raționament abstract privitor la cantitate și la număr? Nu. Conține

el oare vreun raționament întemeiat pe experiență cu privire la fapte și la existență? Nu. Încredințați-l atunci focului, căci nu poate conține nimic altceva decât sofisme și iluzii”.

Doar o filosofie ale cărei adevăruri sînt bazate pe experiență, nu pe pură imaginație, doar o filosofie ce aspiră la rigoarea explicită a limbajului științei este acceptabilă, după părerea lui Hume. Empirismul filosofic modern a fost o tentativă de a baza cunoașterea filosofică pe autoritatea științei, pretinzînd verificarea adevărurilor filosofice prin apel la fapte.

Originalitatea lui I. Kant a constat tocmai în aceea că a încercat o sinteză între aceste două curente, în ceea ce el a numit „filosofia transcendențială”.

Immanuel Kant. S-a născut la Königsberg, capitala Prusiei Orientale, în 1724, și a trăit toată viața în acest oraș, ca profesor. Om cu tabieturi rigide, a dus o viață austeră, mai ales spre bătrînețe. A avut vederi liberale și democratice. Nu a fost căsătorit.

Spre deosebire de britanicul David Hume (care a fost un om monden, ocupîndu-se între altele de politică), spre deosebire de francezul René Descartes (care a fost ofițer), amîndoi obsedați de ideea ca filosofia lor să fie accesibilă omului de rînd, protestantul Kant a fost toată viața profesor și, în această calitate, s-a adresat mereu unui public instruit. De aici și stilul său foarte sobru, sistematic, pedant chiar. La aceasta au contribuit și preocupările sale *științifice*, mai ales din tinerețe, cînd a scris lucrări despre cutremure, vînt, geneza sistemului solar (ipoteza Kant-Laplace). La universitate predă, în peste 20 de ore pe săptămînă, multe discipline științifice: matematică, mecanică, fizică teoretică, geografie, antropologie, mineralogie, aritmetică, geometrie, trigonometrie, drept, pedagogie; dar și metafizică, etică, teologie naturală, logică. Cum era posibil un asemenea enciclopedism? El era permis de încă slaba specializare a disciplinelor și de obiceiul de a predă după „compendii” oficiale, geniul kantian manifestîndu-se în lucrările sale originale de filosofie.

Opera sa cuprinde multe lucrări, care au reprezentat puncte de cotitură în evoluția modernă a filosofiei. *Critica rațiunii pure* (1781) e un tratat de gnoseologie metafizică; *Prolegomene* (1783) e o prezentare populară a temelor din prima lucrare; *Critica rațiunii practice* (1788) e tratatul său de etică; *Critica facultății de judecare* e tratatul său de estetică. Acestea sînt cele „trei critici” ale lui Kant. Filosofia sa e organizată sub formă de *sistem*. Acest sistem filosofic kantian cuprinde „filosofia formală” (care e logica); „filosofia naturală” (care e fizica) –

și care are ca fundament metafizic „critica rațiunii pure”; „filosofia morală” (sau etica) – ce are ca fundament „critica rațiunii practice” (adică morale).

Este cazul să spunem că secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au fost secolele de glorie a ceea ce s-a numit *filosofia de sistem*. Ce este această modă dispărută azi?

Mai întâi trebuie precizat că nu se distingea atunci în mod net între filosofie și știință. Această împerechere tacită a caracterizat starea filosofiei din antichitate pînă în a doua parte a secolului al XVIII-lea. Un bun exemplu de organizare sistemică a filosofiei e viziunea lui Descartes, care vorbește despre „arborele filosofiei”:

„Orice filosofie e ca un arbore a cărui rădăcină e metafizica, trunchiul e fizica, iar ramurile sînt toate celelalte științe, care se reduc în principiu la trei: medicina, mecanica și morala”. „Prima parte a adevăratei filosofii e *metafizica*, ce conține principiile cunoașterii, între care se numără și explicația principalelor atribute ale lui Dumnezeu, a imaterialității sufletelor și a tuturor noțiunilor clare și simple, care sînt în noi. A doua parte e *fizica*, în care, după ce am găsit principiile veritabile ale lucrurilor materiale, vom examina, în genere, cum e compus întregul univers, apoi, în particular, care e natura Pămîntului, a tuturor corpurilor care se află în jurul lui, ca aerul, apa, focul, magnetul, alte minerale. După aceasta e nevoie să examinăm natura plantelor, a animalelor și mai ales a omului, cu scopul de a fi în stare, pînă la urmă, să elucidăm și celelalte științe care-i sînt utile”.

După cum se poate vedea, multe din aceste „ramuri” ale filosofiei nu mai aparțin azi acesteia, ci sînt diviziuni ale științei naturii.

La David Hume sistemul filosofiei cuprinde „filosofia teoretică” (studiul intelectului omenesc sau gnoseologia); „filosofia morală” (etica, estetica, economia politică, istoria, teoria religiei – aceasta e așa-zisa „filosofie practică”); „filosofia naturală” (adică fizica, știința teoretică a naturii). Hume visa la o reformă a filosofiei prin „naturalizarea” ei (mai ales a ramurilor vizînd „natura umană”), adică prin reformularea ei „științifică”, după modelul metodei științei naturale a lui Newton; aceasta ar însemna o abordare a problemelor umane în manieră empirică, experimentală chiar, abandonînd tradiția speculației necenzurate de rațiune.

La Kant, după cum am văzut, fizica și logica sînt părți ale filosofiei. Atît „filosofia naturală” cît și „filosofia morală” au o parte „pură” (pur rațională) și o parte „empirică” (bazată pe simțuri). Partea pură *întemeiază* partea empirică, deoarece ea studiază legile *universale și necesare* ale domeniului respectiv (legile pure ale naturii = principiile fizicii newtoniene;

sau ale moralei = legile universale ale eticii); aceste legi, fiind *necesare*, nu pot fi derivate din simțuri (nu pot fi empirice, căci tot ce e empiric e întâmplător, contingent sau, cum se mai spune, nu pot fi *a posteriori*), ci le rămîne să fie *a priori*, adică pur raționale. Metafizica, în accepțiunea originală pe care i-a dat-o Kant, e „filosofia pură” (adică neempirică, *a priori*) și se cheamă „filosofie transcendentă” (adică cercetarea felului în care noi putem cunoaște în mod *a priori* lumea, i.e. să ne formăm cunoștințe *necesare și universale* despre lume).

În ce constă proiectul filosofic kantian, „revoluția copernicană” pe care a pretins el că a făcut-o în filosofie?

Kant pleacă de la sentimentul că, în era științifică ce se deschidea, filosofia a intrat într-o criză de identitate: cele mai agere minți nu se mai ocupă de filosofie, ci se dedică științei; metafizica pare înțepenită în istoria ei, fără a progresa semnificativ; ea nu oferă criterii de selecție a adevărurilor, comparabile cu cele oferite de științe. Așa încît, după două milenii de metafizică, iată-ne întrebîndu-ne dacă tot acest efort nu a fost decît un foc de paie. În acest nou context, filosofii trebuie să îndrăznească să pună frontal întrebarea: „Este metafizica în genere posibilă?”.

Metafizica tradițională s-a pretins a fi o cunoaștere specială, *a priori*, deci necesară și universală, despre un tărîm de dincolo de ceea ce vedem și simțim (un tărîm al „suprasensibilului”), abordînd trei teme majore: Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea. Kant e convins că David Hume a demonstrat primul că aceste pretenții ale metafizicii tradiționale sînt iluzorii. „Marile adevăruri metafizice universale” sînt demascate de Hume ca simple adevăruri empirice, deghizate însă într-un verbiag savant și înșelător. Concluzia lui Kant e dură: nu există nici o metafizică în sensul tradițional al cuvîntului și nici nu poate exista vreuna. Eroarea de fond a acesteia a fost aceea că a presupus dogmatic (necritic) că e posibilă o cunoaștere *a priori*. Ea nu a studiat mai întîi, în mod critic, *cum e posibilă* (dacă e posibilă) această cunoaștere *a priori*, adică acea cunoaștere capabilă să furnizeze *adevăruri necesare*.

„Reforma completă” pe care o propune Kant constă tocmai în centrarea preocupărilor metafizice pe *studierea posibilității cunoașterii a priori*, deci pe *critica cunoașterii* („metafizică critică”). *La Kant metafizica e fundamentată pe gnoseologie: pe studiul condițiilor în care e posibilă cunoașterea a priori în genere.*

Răspunsul la această problemă e foarte tehnic. Kant introduce celebra distincție dintre *propozițiile analitice* și *propozițiile sintetice*. Propozițiile analitice (e.g. „Burlacii sînt oameni necăsătoriți”) sînt adevăruri *necesare* (= care nu pot fi false în nici o circumstanță), deoarece ele nu se referă la fapte, ci explicitează înțelesul unui concept: „burlac”. Ele sînt propoziții despre cum utilizăm cuvintele, nu despre

o realitate extralingvistică. Propozițiile sintetice („Ion Iliescu este primul președinte post-decembrist”) spun ceva despre lumea extra-lingvistică și adevărul lor e variabil, căci e dependent de fapte: Iliescu putea să nu fie președinte (dacă era omorât în revoluție sau dacă nu intra în politică etc.); deci propoziția de mai sus e *intimplător* (nu necesar) *adevărată* (adică e adevărată, dat fiind că faptele au fost așa cum au fost, dar putea să *nu* fie adevărată dacă faptele ar fi stat altfel). De pildă, pentru a afla dacă „Toți studenții Universității sint căsătoriți” trebuie să cercetez faptele; pentru a afla dacă „Toți burlacii sint necăsătoriți” nu trebuie să știu decît înțelesul cuvîntului „burlac”.

Teza lui Kant, compatibilă cu pretențiile tradiționale ale metafizicii, este că aceasta trebuie să conțină numai adevăruri *a priori*, deci necesare. Dar acestea nu pot fi *analitice*, căci nu ar spune nimic despre lume. Metafizica e, totuși, o cunoaștere plină de conținut, despre fundamentele lumii, spre deosebire de logica formală, populată doar de adevăruri analitice. Deci *judcățile metafizice trebuie să fie toate sintetice* (e.g. „Tot ce e substanță în lucruri e imuabil” etc.). Și atunci întrebarea anterioară: Cum e posibilă metafizica în genere? se transformă în întrebarea mai tehnică:

Cum sînt posibile propozițiile sintetice a priori?

Aceasta este una din temele centrale ale *Criticii rațiunii pure*.

Concluzia: înțelegă în acest fel, metafizica trebuie încă edificată pe linia unei critici a cunoașterii *a priori*. Întregul demers din *Critica rațiunii pure*, dedicat acestui subiect, e numit „filosofie transcendentă”¹: adică teoria critică a cunoașterii, care se ocupă de explicarea posibilității cunoașterii sintetice *a priori*, o cunoaștere care combină conținutul factual cu necesitatea și universalitatea.

În prelungirea acestor cercetări de filosofie teoretică (sau „speculativă”, cum îi zice Kant) se situează cercetările lui de filosofie morală (sau „filosofie practică”, cum îi spune tot el).

Imperativul categoric. Iată o nouă sintagmă kantiană celebră, ce desemnează punctul central al cercetărilor sale etice. În viziunea lui Kant, sub influența moralei protestante din mediul său cultural, etica este o *teorie a datoriei*. Omul moral este cel ce acționează *din datorie*,

¹ A nu se confunda „transcendental” (un termen gnoseologic specific filosofiei kantiene) cu „transcendent” (un termen filosofic general, ce semnifică ceea ce e *dincolo de* lumea aceasta – Dumnezeu – sau *dincolo de* cunoaștere – „lucrurile în sine”, niciodată accesibil cunoașterii umane, dar presupus în spatele fenomenelor observabile).

nu din milă sau de dragul sporirii bunăstării în lume. Modelul ascuns al acestei teorii etice supersofisticate este morala normativistă și imperativistă a Decalogului biblic. Dar diferența față de morala creștină e mare. Kant nu mai recunoaște nici o autoritate exterioară care să impună legea morală (Dumnezeu, Biserica), ci doar *Rațiunea umană*, o autoritate internă, presupusă a fi la fel la toți oamenii (o altă dogmă a raționalismului iluminist al cărui apologet este Kant).

Ce se observă: atunci când voința noastră ne determină acțiunile, ea este motivată de anumiți factori externi (dorințe, nevoi, pasiuni, înclinații). De pildă, ucid pe cineva *din ură* sau *pentru că mi-e dușman* etc. Asemenea acțiuni nu sînt – după părerea lui Kant – propriu-zis morale/imorale, pentru că motivul lor este unul exterior, accidental, care poate fi egoist sau rău. Or, ceea ce e egoist iese în afara moralității și la fel se întîmplă cu ceea ce e accidental. Ceea ce e moral trebuie să fie – în viziunea lui Kant – *universal valabil*. O acțiune e *propriu-zis morală* numai atunci cînd e făcută *din datorie*, adică *din purul respect pentru legea morală*, pe care numai rațiunea o poate da.

Ce este „legea morală”? E un principiu de conduită valabil pentru orice ființă rațională (ceea ce e moral e valabil pentru toți, regulile morale nu sînt rezultatul capriciului fiecăruia sau al întîmplării), care are forma *imperativului categoric*.

Ce este un „imperativ categoric”? Un „imperativ” este o propoziție normativă (*i.e.* o propoziție care spune ce *trebuie* să fie, nu ce *este*), care exprimă o *obligație*, un „trebuie” („Sollen”): „Trebuie să faci”. Un imperativ e „categoric” în sensul că nu e restricționat de anumite condiții, situații, scopuri particulare. Altfel, el se cheamă „imperativ ipotetic”. De exemplu: „Trebuie să faci.... *pentru a*” nu e un imperativ categoric, ci unul ipotetic. În schimb, imperative categorice sînt:

Trebuie să nu ucizi.

Trebuie să nu minți.

Trebuie să nu faci promisiuni mincinoase.

Aceasta e, după Kant, forma legilor morale universale. Asemenea *legi morale* sînt produsul rațiunii, dar nu sînt totuși subiective (relative la o persoană), ci sînt *obiective*, în sensul că *sînt aceleași pentru orice ființă dotată cu rațiune*.

Prin urmare, pot accepta că există o divinitate sau anumite instituții sociale care îmi poruncesc să fac anumite lucruri, după cum pot eu însumi să-mi propun să fac anumite lucruri. De exemplu, pot să-mi propun să *împrumut bani fără să am de gînd să-i restitui pentru că știu că cel de la care am împrumutat e un afacerist veros*. O asemenea regulă personală, după care mă ghidez în circumstanțe particulare, se cheamă la Kant „maximă a acțiunii” și e *subiectivă*, dependentă de

scopuri și intenții conjuncturale; ea nu e obiectivă, ea nu e o *lege morală*. Pot întreba acum dacă e bine să fac ceea ce-mi spune maxima, dacă maxima e morală sau nu, adică dacă acțiunea prescrisă de ea e făcută sau nu *din datorie*.

Kant susține că numai omul poate judeca dacă această maximă e morală sau nu, pentru că fiecare ființă rațională e propria sa autoritate morală (e „autonomă”, cum spune Kant). Și face acest lucru aplicând un anumit „canon” al judecării morale, care ar putea deosebi binele de rău: acest canon e „principiul unic al moralității” – Imperativul Categoric:

Acționează numai conform acelei maxime pe care să o poți voi sau concepe ca lege universală.

A se observa că I.Kant utilizează termenul „imperativ categoric” în două accepții diferite: ca „lege morală” (de tipul celor listate mai sus) și ca un astfel de „canon” general al deciziei morale. Prin urmare: având maxima menționată înainte, pentru a vedea dacă aceasta e morală, mă întreb: *ce s-ar întâmpla dacă toți oamenii ar acționa astfel* (adică dacă maxima mea ar deveni lege pentru toți)? Și constat că nu ar mai putea exista promisiuni pentru că nimeni nu le-ar mai respecta, ceea ce contrazice voința mea de a face o promisiune mincinoasă. Prin urmare, această maximă *nu poate fi concepută în mod consistent* (adică *necontradictoriu*) *ca lege*. Deci acțiunea descrisă de maxima în cauză nu e bună din punct de vedere moral.

Trei sînt caracteristicile de ansamblu ale teoriei kantiene a moralei:

Rigorismul: excluderea în afara moralei a oricărui sentiment, dorință, înclinație, singura autoritate morală recunoscută rămînînd rațiunea;

Formalismul: caracterul moral al acțiunii derivă exclusiv din respectarea legii, indiferent de consecințele bune sau rele la care duce acțiunea. Chiar dacă efectele acțiunii mele ar fi dezastruoase pentru cei din jur și pentru mine, dacă acționez din respect pentru lege, acționez moral.

Autonomia voinței: voința rațională a ființei dotate cu rațiune este singurul legiutor în materie morală (nu Dumnezeu, nici Biserica, nici Statul).

Acestea sînt cele trei mari caracteristici ale *raționalismului moral* al lui Kant. Tradiția pe care a instituit-o Kant în filosofia moralei e numită *deontologism* etic: moralitatea e concepută ca un sistem de legi morale, iar comportamentul moral e ghidat de respectarea acestor legi. O faptă e moralmente corectă dacă respectă legea morală, datoria, iar legea morală e bună deoarece e dictată de rațiune (sau de divinitate – în versiunile moralei teologice).

Trebuie însă spus că deontologismul etic nu e singurul fel de teorie morală.

O teorie morală foarte influentă, mai ales în mediile culturale anglo-saxone din secolele XVIII – XIX, a fost *utilitarismul*. Clasicii săi, *Jeremy Bentham* (1748 – 1832) și *John Stuart Mill* (1806 – 1873), judecau valoarea morală a unei acțiuni nu după conformitatea la legea morală, ci după valoarea *consecințelor* (= consecinționism): dacă o acțiune sporește bunăstarea sau fericirea din lume, atunci e justificată din punct de vedere moral, chiar dacă încalcă o regulă încetățenită în societate. De pildă, a minți e bine moral, atunci când acest act duce la sporirea fericirii (de exemplu, la vindecarea bolnavului sau la alinarea suferinței prin ascunderea adevărului despre boală). Pentru un kantian, a minți e un rău în orice împrejurare (chiar dacă rezultă consecințe bune), căci contrazice legea morală universală „Să nu minți”. Kantianul pur e fanaticul datoriei.

O altă teorie morală contemporană, al cărui clasic e Aristotel (*Etica nicomahică*), e *teoria virtuților*: aceasta e o viziune a moralității în care nu „datoria”, nici acțiunile și nici consecințele lor nu contează în primul rând, ci *caracterele* și *felurile de a-ți duce viața*. Un om e moral când are – în mod constant – un caracter plin de virtuți (cinste, amabilitate, cumpătare, vitejie, dreptate etc.); iar o faptă e corectă moral, atunci când e manifestarea unui caracter virtuos. Dacă pentru kantieni întrebarea etică fundamentală e „Ce datorii avem?”, iar pentru utilitariști „Ce acțiuni sînt moralmente corecte?”, pentru filosofii virtuții întrebarea centrală e întrebarea socratică: „Cum s-ar cuveni să trăim?”. Disputa dintre aceste trei tipuri de teorii etice reprezintă o bună parte din peisajul actual al filosofiei morale.

Revenind la Kant, oricîte critici s-ar aduce teoriei sale, trebuie recunoscut ceva: efortul său titanic de a introduce o ordine rațională în două mari domenii – cunoașterea lumii exterioare și cunoașterea lumii interioare, morale a omului. De altfel, idealul său profesional de o viață a fost formulat succint la sfîrșitul *Criticii rațiunii practice*, în celebrele cuvinte:

„Două lucruri umplu sufletul meu de mereu nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cit mai des și mai stăruitor gîndul se ocupă de ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine”.

Să sperăm că sensul acestei afirmații a devenit mai clar după cele spuse mai sus.

BIBLIOGRAFIE:

1. I. Kant, *Prolegomene*, Editura All, București, 1996.
2. H. Grenier, *Marile doctrine morale*, Editura Humanitas, București, 1995.

7. Nietzsche

și paradigma pathogenică a filosofiei

Secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au fost dominate de empirismul englez (Locke, Berkeley, Hume) și de raționalismul continental (Descartes, Spinoza, Leibniz), precum și de încercarea de sinteză a acestora, care a fost „filosofia transcendențială” a lui Kant.

Sub aspect stilistic, toată această filosofie a stat sub semnul „exactității metodice” (Kant), sursa ei de inspirație vâdindu-se a fi tot mai mult *știința*, după secole de dominație teologică. Sigur, există variațiuni de stil: de exemplu, Hume vorbește la începutul lucrării sale, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, de două feluri de filosofie: o *filosofie riguroasă*, organizată sub formă de sistem, dificilă, abstractă, de neînțeles pentru profani, care vizează formularea principiilor prime ale existenței; și o *filosofie ușoară*, „împrumutînd mijloacele poeziei și ale elocinței”, care să „mulțumească imaginația și să miște simțirea”, o filosofie pentru publicul larg, a cărei formă literară ideală e *eseul*. Hume însuși aspiră spre a doua variantă de scriitură, după eșecul la public al unui tratat scris în stil „științific”. Dar eseistica lui Hume nu a însemnat o literaturizare facilă a discursului, păstrat mereu în limitele tradițional britanice ale sobrietății conceptuale.

Kant e mult mai tăios: la începutul *Prolegomenelor* sale, el critică înclinația unor filosofi spre „accesibilitate” și „plăcere”, susținînd că filosofia serioasă a fost și trebuie să fie o disciplină tehnică, „științifică”, ce urmează regulile stricte ale „exactității metodice”. El critică totodată sprijinirea filosofiei pe simțul comun, sugerînd că baza ei trebuie să fie știința:

„A ne bizui pe simțul comun atunci cînd știința și înțelegerea nu mai știu cum să se descurce, reprezintă una dintre acele invenții subtile ale timpurilor mai noi, cu ajutorul căreia cel mai searbăd flecar poate înfrunta cu îndrăzneală și poate ține piept celei mai temeinice minți. Apelul la simțul comun nu este decît supunerea la judecata mulțimii, a cărei

incuviințare îl face pe filosof să roșească, dar îl incintă pe neghiobul dornic de popularitate și-l face să stăruie în eroare”.

Cu toate îndemnurile lui Kant, a doua jumătate a secolului al XVIII-lea a înregistrat o stăruitoare contraofensivă față de acest mod de a gândi filosofia, în genere față de autoritatea rațiunii și a științei; e vorba de *mișcarea romantică*.

Revolta romantică. Locul propriu al revoltei romantice e în literatură: e revolta contra rigorismului estetic și moral; o scoatere în prim plan a *sensibilității*, o *precumpănire a emoției*. Emoția romantică trebuie să fie directă, necenzurată, nestăvilită. A fi mișcat pînă la lacrimi de o dramă matrimonială e acum un gest unanim apreciat. Sentimentul iubirii e exaltat în dauna rațiunii, libertatea absolută, anarhică, în dauna ordinii. *Femeia* devine idealul de umanitate și spiritualitate, după secole de domnie a masculinității. Sînt la modă geniile dezlănțuite și vagabondajul rural. Un murmur de neîncredere întîmpină avîntul industrialismului și un regret patetic e afișat pentru arhaic, pentru „starea naturală” și „sălbaticul bun”. E epoca unei explozii naționaliste, „națiunea” fiind concepută ca o rasă care descinde din strămoși comuni și are o „conștiință a singelui” proprie, un *suflet* al ei.

Pe scurt, romantismul a fost o înlocuire a standardelor utilitariste cu cele estetice; o revoltă a instinctului originilor și solitudinii contra convențiilor sociale uniformizatoare ale modernității; o modă germană (Novalis, Heine, Schlegel), dar și franceză (Rousseau, Lamartine, Hugo), ba chiar și engleză (Shelley, Byron, Keats). Eminescu al românilor a fost un romantic tîrziu.

Ce s-a întîmplat însă în filosofie?

În filosofie, revolta romantică a echivalat cu o revoltă meta-filosofică¹: o *schimbare radicală a stilului de filosofare, a criteriilor excelenței filosofice, prin apropierea filosofiei de artă* („filosofia nu e altceva decît o formă a poeziei” – va spune Novalis).

Revolta era împotriva unei tradiții cu ținută de colos: de la Aristotel la Kant s-a practicat o filosofie „grea”, conceptuală și argumentativă, teoretică, o filosofie virilă. I se reproșează acum ermetismul, izolarea în universități și în filosofia de catedră, urmate de o pierdere a auditoriului. Noua filosofie vrea să mute discursul filosofic în registrul

¹ *Meta-filosofia* este o cercetare filosofică ce are ca obiect filosofia însăși (de pildă studierea metodelor filosofiei, a stilului ei, a diferitelor teorii filosofice, a tipului de limbaj utilizat etc.). *Meta-știința* e cercetarea *asupra* științei (cercetarea teoriilor științifice, a proceselor de descoperire în știință, a valorii de adevăr a legilor științifice etc.); investigațiile filosofice de tip meta-științific formează ceea ce se cheamă *epistemologia*.

operei de artă și urmărește explicit captarea publicului larg. E, poate, aici o revanșă a filosofului („condamnat” de tradiție să scrie numai pentru specialiști) față de scriitor (adulat de masele de cititori). „Poezia este forma cea mai înaltă a cunoașterii” – decretează Novalis. Ca regulă generală, filosofia (dar și știința) trebuie să treacă – după romantici – prin *suflet* (sensibilitate) înainte de a ajunge la *rațiune*. Iată de ce un filolog precum Schlegel vrea să-l facă pe Kant un clasic al *literaturii*, traducînd *Critica rațiunii pure* sub formă de dialog dramatic (!) plăcut pentru doamne; iar pe geometricul¹ Spinoza vrea să-l facă la fel de comprehensibil precum e predicatorul Luther. Părerea acestor spirite e că în operele de artă există mai multă filosofie decît într-o mulțime de sisteme filosofice tradiționale. Ele se simt incomodate de „plumbul conceptelor” și preferă adierea metaforei. Ei cred, ca Nietzsche, că „o interpretare științifică a lumii ar putea fi una dintre cele mai proaste, dintre cele mai stupide din cîte sînt posibile”². Ei cred, ca G. Liceanu, că un Constantin Noica practică tocmai o asemenea filosofie lejeră, „o filosofie fără concepte, care vorbește limba tuturor și a cărei limbă e înțeleasă de toți”. Cotitura romantică în filosofie va avea repercusiuni istorice însemnate, deoarece o puternică tradiție de acest tip se va încetățeni, mai ales pe continentul european, și va veni pînă la noi prin hermeneutică, existențialism, postmodernism etc. În Franța, bunăoară, Nietzsche e și azi un filosof cardinal (nu și în Anglia, însă).

Friedrich Nietzsche și filosofia sa. Filologul german Friedrich Nietzsche (1844-1900) nu a fost în mod programatic un romantic, dar firea sa și modul său de a filosofa ilustrează foarte bine romantismul filosofic. Profesor de filologie la Universitatea din Basel între 1869 și 1877, a fost un admirator exaltat al filosofilor presocratici și al lui Dostoievski. Față de Kant și filosofia „științifică” a acestuia avea cea mai proastă părere („un moralist fanatic, à la Rousseau”). Filosofia lui Spinoza e pentru el un „hocus-pocus al formei matematice”, produs al unui „pustnic bolnav”.

Felul în care s-a făcut filosofia de la Aristotel la Kant „nu prea are mare valoare din punct de vedere intelectual”, operele în cauză „nefiind nici pe departe <știință>, nemaivorbind de <înțelepciune>, ci, s-o

¹ B. Spinoza și-a organizat tratatul său, *Etica*, după modelul sistemic al geometriei lui Euclid: cu axiome, leme, teoreme, demonstrații, definiții etc. Ceva oribil pentru gustul romanticilor.

² Nae Ionescu se situează pe aceleași coordonate și a încurajat această atitudine între cele două războaie mondiale: „Filosofia științifică nu există. Filosofia e un lucru foarte personal, eminentemente subiectiv. Ea nu poate fi studiată ca altceva decît ca lirică. Filosofia e un fel de lirică”.

spunem încă o dată, s-o spunem de trei ori, ele sînt viclenie, viclenie, viclenie, amestecate cu prostie, prostie, prostie”¹.

A început cu publicarea unei cărți de filosofie a artei, *Originea operei de artă*, (1872) și a continuat cu lucrări în care tema centrală e cea morală (critica valorilor epocii moderne (creștine) și propulsarea profetică a unei alte morale, morala Supraomului); sînt lucrări scrise sub formă de poem epic (*Așa grăit-a Zarathustra*) sau de eseu pregnant literaturizat (*Anticristul*, *Genealogia moralei*, *Voința de putere* etc.). O boală psihică severă și firea sa îl fac să se retragă din învățămînt, trăind solitar în Elveția și Italia. Din 1888, boala sa mintală irumpe, el murind, degradat fizic, în 1900.

În mina lui Nietzsche, filosofia cunoaște o redefinire brutală. Ea nu mai e „cunoaștere critică”, nici căutare a „primelor principii”, nici o construcție teoretică (construcție de sistem) cu privire la Lume ca totalitate, ci un *jurnal intim*, o traducere poetică, strict personală a propriei experiențe de viață, o formulare în cuvinte a „muzicii ce însoțește tragedia existenței”². Dar ce ar putea vorbi mai bine decît chiar cuvintele lui Nietzsche:

„Am descoperit încetul cu încetul că orice filosofie mare a fost, pînă în ziua de azi, o confesiune a autorului și ea reprezintă (cu voia sau fără voia acestuia) memoriile sale. În același timp, mi-am dat seama că în întreaga filosofie intențiile morale (sau imorale) formează germenul veritabil din care se naște planta întreagă. De fapt, dacă vrem să explicăm cum s-au născut în realitate afirmațiile metafizice cele mai transcendente ale cutărui și cutărui filosof, e bine (și înțelept) să ne întrebăm mai întîi: la ce morală vor ele (sau vrea autorul lor) să ajungă?” (*Dincolo de bine și de rău*).

Pentru Nietzsche, toată filosofia „grea”, toți „constructorii de sistem”, de la Platon la Kant, nu au înțeles nimic din adevăr, nu au comis decît o „nobilă copilărie, cu o stîngăcie de debutant”.

Filosoful viitorului nu e constructorul de sisteme, nici inginerul conceptelor, ci *profetul și poetul*, inventatorul unor noi Table ale Legii. Nietzsche se simte un nou Moise, iar Zarathustra al lui propovăduiește o asemenea înnoire. Filosofia sa e o filosofie a impresiei senzoriale, a sentimentului vieții în care, la fel ca și în critica literar-artistică, singurele criterii sînt intuiția și gustul, nu raționamentul:

„Din tot ceea ce s-a scris nu îmi place decît ceea ce s-a scris cu propriul sînge. Scrie cu sîngele tău și vei ști că sîngele este spirit.

¹ F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Humanitas, 1991, p. 109-110.

² Nietzscheanul Emil Cioran va spune, în același spirit: filosofia e „o meditație poetică asupra nefericirii”.

Cel ce scrie cu litere de singe și în sentințe nu vrea să fie citit, ci sorbit cu tot sufletul”.

În asemenea sentințe se ascunde un întreg program meta-filosofic: acest tip de scriitură filosofică e menit să provoace sufletul, nu să pună probleme, nici să solicite rezolvarea de probleme.

Din punct de vedere tematic, dominantă la Nietzsche e *problematica morală*. Morala sa e morala unui revoltat. În timp ce unii vedeau în Europa secolului trecut simbolul puterii și siguranței, Nietzsche profetea colapsul valorilor tradiționale, care susțineau edificiul cultural european. El observa o indiscutabilă slăbire a credinței în Dumnezeu creștin, așa încât putea afirma, premonitoriu, că „Dumnezeu a murit”. Moartea lui Dumnezeu înseamnă pentru Nietzsche deschiderea unei *ere noi*, în care morala creștină (o morală degenerată, ce mortifică viața) va fi înlocuită cu o morală care *afirmă viața*. Această nouă morală se bazează pe idealul grec de om, care e un ideal estetic, nu religios, o fuziune între Dionisos și Apollo.

Dionisos e simbolul freneziei vieții care sfidează orice limite, rigori sociale și exaltă chiar întunecimile distructive ale sufletului. Apollo e simbolul ordinii, reținerii și formei, al capacității de a stăpîni pornirile bestiei și a le canaliza spre crearea frumosului prin artă. Nietzsche s-a orientat spre această formulă greacă a unirii dintre apolinic și dionisiac, prin care viața umană e transformată într-un fenomen estetic.

După Nietzsche nu există o singură morală care trebuie impusă (așa cum cer preoții) sau standarde morale universale (cum cerea Kant), care să uniformizeze individualitățile. Dar există ceva ce caracterizează orice ființă umană: Voința de Putere (adică tendința de a domina mediul, o tendință înăscută, tendința de a afirma viguros toate capacitățile umane, biologice și intelectuale). Forma ei standard de exprimare nu e lupta biologică pentru supraviețuire, ci Voința de Război. Cel ce vrea să fixeze reguli morale universale (de pildă creștinismul) se opune acestei permanente expansiuni negatoare a energiilor vitale.

Morala creștină e o „morală a sclavilor” pentru că e morala celui slab, opresat, pentru care „binele” înseamnă să alini suferința prin *bunătate, prudență, milă, dragoste de semenii, umilință, egalitate, rațiune* – toate aceste virtuți depășite! O asemenea morală scade standardele umanității, ducând la degenerarea speciei umane („Noul Testament e evanghelia unei specii complet ignobile de oameni”). Viitorul aparține unei „morale a stăpînitorilor”, o morală *elitistă*, în care locul „epilepticului sacru” (sfîntul creștin ca model de umanitate) să fie luat de aristocraticul dur, *tipul nobil de om* (modelele sînt: Napoleon, Cezar Borgia sau artistul-stăpîn: Goethe, Hölderlin, Beethoven). În timp ce în morala sclavului cel ce răspîndește frica e „rău”, în morala stăpînului acesta

e cel „bun”. Noua morală exaltă alte valori: cruzimea, inegalitatea, dominația celor puternici, curajul, voința de putere – calități considerate „aristocratice” și pe care „l'hôte homme” (această „canalie colectivă” – cum îi spune Nietzsche) nu le posedă. Cu o asemenea tablă de valori, nu e de mirare că morala nietzscheană a atras atât de mult pe ideologii nazismului. Scopul omenirii e să depășească statu-quo-ul moral al modernității într-o morală a stăpînitorilor și să depășească omul în Supraom, prototipul aristocratului pur. „Idealul turmei e acum la modă; eu apăr, dimpotrivă, aristocratismul”.

Iată acum cîteva fragmente din poemul epic *Așa grăit-a Zarathustra*, revelatoare pentru stilul filosofic lansat de Nietzsche. Poemul acesta, ca operă literară, e considerat „unul dintre cele mai frumoase din toată literatura universală” (J. Chaix-Ruy). Din acest motiv, autorul lui e pus alături de Hölderlin și Goethe. În el ne e evocat Zarathustra (profet al Iranului arhaic), la treizeci de ani, părăsindu-și meleagul natal și urcînd în munți unde, după o singurătate de zece ani, devine un inițiat. Îl vedem apoi coborînd între oameni și profețînd:

„Vă propovăduiesc Supraomul. Supraomul este sensul pămîntului. Adevăr grăiesc vouă, omul e un fluviu murdar. Ceea ce e mareț în om e că el e o punte și nu un scop; ceea ce poți iubi în om e că el este o trecere și o cădere. Vreau să propovăduiesc oamenilor sensul existenței lor; acesta este Supraomul, fulger țîșnit din norul negru care e ființa umană. Așa grăit-a Zarathustra”.

Ce diferență față de proza seacă a unui Aristotel, Toma sau Kant! Ne-am putea întreba ce conferă acestui poem, care exaltă stilul liric și ditirambic, vorbirea poetică în enigme, caracterul de operă *filosofică*? Răspunsul nu e ușor de dat și incumbă riscul de a transforma toate poemele epice în „opere filosofice”. Voi amîna un răspuns explicit pînă la ultima lecție. Voi spune acum că mie mi se pare că acest poem poate fi considerat, în cel mai bun caz, o operă *asemănătoare* celor filosofice.

Iată un al doilea fragment, care propune tema criticii valorilor societății moderne, adică a unor valori cum sînt „spiritul liber”, „filosofia raționalistă”, „omul de știință”, „virtuosul”, „credinciosul”, „patriotul” etc. Dar cum o face, în cazul „omului de știință”, bunăoară? Evident, nu cu argumente, cum cerea tradiția propriu-zis filosofică, de la Zenon din Elea încoace:

„Iată adevărul: eu am părăsit casa savanților și am trîntit ușa în urma mea.

Prea mult a rămas flămînd sufletul meu la a lor masă; eu nu sînt ca ei, făcut să caut cunoașterea tot așa precum cineva sparge nuci. Îmi place libertatea și aerul proaspăt, pe ogor; îmi place mai mult să dorm pe piei de bour decît pe onorurile și demnitățile ce ei mi le oferă.

Sint prea infierbîntat, chiar simt că ard de propriile-mi gînduri, ceea ce-ades îmi taie răsufierea. Atunci tinjesc să ies în vînt, departe de cabinetele lor prăfuite.

Nu avem nimic în comun și ceea ce mă dezgustă mai mult decît falsitatea și zarurile lor măsluite sint virtuțile lor. Cînd eram printre ei mă situam deasupra lor, iată de ce nu m-au vrut.

Ei nu pot admite ca vreunul să umble pe deasupra capetelor lor și chiar de-aș sta numai pe defectele mele, tot aș fi deasupra lor, deasupra capetelor lor.

Așa grăit-a Zarathustra”.

Întregul poem filosofic *Așa grăit-a Zarathustra* este un asalt asupra valorilor încetățenite (găsim paragrafe dizolvante despre „castitate”, despre „dragostea de aproape”, despre „femeie”, despre „căsătorie” etc.), combinate cu evocări poetice și mitologice, sfîrșind toate într-o nouă morală, în „noi table ale legii”, o morală a Supraomului. În paragraful „Vechile și noile table ale legii”, Zarathustra-Nietzsche zice:

„Atunci cînd am coborît printre oameni, i-am găsit prinși de o veche convingere: toți credeau că știu de multă vreme ceea ce e bine și ce e rău pentru om.

În tot ce se spunea despre virtute, ei vedeau doar lucruri vechi, obosite de atîta spus; cine voia să doarmă bine vorbea despre „bine” și despre „rău” înainte de culcare.

Eu le-am tulburat această somnolență învățîndu-i: ceea ce e bine și ceea ce e rău – nimeni nu știe încă – poate doar cel ce ne-a creat (...) Tot acolo am strîns de pe drum cuvîntul „Supraom” și gîndul că omul e ceva ce trebuie depășit. Că omul e un pod (spre Supraom), nu un scop. O, frații mei, cel care e primul născut e de obicei sacrificat; or, noi sintem primii născuți”.

Pentru firile romantice și lirice, asemenea pasaje sună sublim și profund. Pentru un filosof crescut în marea tradiție a gîndirii raționale, ele nu au nimic a face cu filosofia.

Nietzsche reia această temă în eseu său în proză *Dincolo de bine și de rău*. Aici adversarul e mai puțin ambiguu indicat: e vorba de „spiritul liber”, stîndardul Iluminismului. Nietzsche spune: ceea ce caută acești susținători ai civilizației moderne să realizeze este

„fericirea turmei, să ne dea porțla de fin proaspăt, siguranța, lipsa pericolelor, bunăstarea, o viață ușoară pentru toți. Cele două lozinci pe care le repetă fără oboseală sint „egalitatea drepturilor” și „milă pentru toți cei ce suferă”; ei cred că suferința e un lucru care trebuie abolit. Noi, dimpotrivă, noi avem ochii și conștiința fixate pe următoarea problemă: unde și cum a reușit, pînă acum, să crească cel mai viguros planta umană? Credem că asta s-a petrecut întotdeauna în împrejurări

diametral opuse, că a trebuit ca pericolul care dă tircoale vieții omului să ajungă la paroxism, că a trebuit să existe o îndelungată pasiune și o îndelungată constrângere pentru ca facultățile noastre de imaginație și disimulare să se rafineze și să se întărească, pentru ca voința noastră de a trăi să se intensifice până la a deveni voința de putere; noi credem că duritatea, violența, sclavia, pericolul omniprezent, în stradă și în inimă, clandestinitatea, stoicismul, magia și orice acte diavolești, tot ce e rău, terifiant, tiranic, tot ceea ce ține în om de fiara sălbatică sau de viperă, servește la fel de bine ca și opusul său pentru a înălța nivelul spiței umane. Formula „dincolo de bine și de rău” servește la a arăta că noi sintem altceva decât *liberii cugetători*”.

Să insistăm puțin asupra unor caracteristici de stil: el e liric, ditirambic, sentențios. Nietzsche *impune* axiome, nu argumentează. El formulează în limbaj propriile impresii și obsesii despre orice domeniu al existenței. De pildă, el spune: „totul în lume e Voință de Putere care vrea să se afirme” sau „Această lume e Voință de Putere și nimic altceva”. Aici nu ni se comunică decât intuițiile, impresiile subiective ale lui Nietzsche despre natura umană, despre lume în general, cu atât mai „interesante” cu cât sînt mai șocante. În asemenea texte, semnificațiile implicite ale cuvintelor, sugerate doar, sînt cele ce predomină. Ca și într-o operă de artă, autorul *sugerează*, nu *spune* explicit. De aici mulțimea imensă de afirmații hazardate, șocante, extravagante, glandulare, care fac specificul stilului autorului german:

„Ce rasă nefilosofică acești englezi! Bacon reprezintă un atentat contra filosofiei în general, Hobbes, Hume și Locke au înjosit și degradat pentru un secol și mai bine conceptul de <filosof>... Dar ceea ce ne supără chiar și la cel mai uman englez este absența muzicii, la propriu și la figurat; nu există în mișcările corpului și ale sufletului lor nici urmă de ritm și de dans ... Să nu uităm că englezii, odată ajunși în istorie, au fost cauza unei adinci decăderi generale a nivelului spiritului european, din cauza mediocrității lor profunde”.

„Trebuie să răsturnăm toate părerile noastre despre cruzime și să deschidem larg ochii... Aproape tot ce numim civilizație superioară se bazează pe spiritualitatea și aprofundarea cruzimii; iată teza mea”.

„Orice înălțare a spiritului uman a fost și va fi întotdeauna opera unei societăți aristocratice, a unei societăți care crede în existența unor multiple eșaloane ierarhice și valorice și care, sub o formă sau alta, presupune sclavia”.

Cum spunea un critic francez, „Nietzsche e, în fond, un estetic care nu are alt criteriu, mai solid, decât gustul său”. Pentru Platon, Aristotel, Descartes sau Kant aceasta ar fi sunat perfect monstruos.

O altă temă, obsedantă în opera lui Nietzsche, este tema *eterneli reîntoarceri*: tot ce este a mai fost. Aceasta e o temă veche, nu e inventată de Nietzsche. O întâlnim în religiile mistice, la Platon (în legătură cu tema morții și reîncarnării), în știința modernă (circularitatea timpului în unele teorii cosmologice). La filosoful german, ea beneficiază de aceeași tratare poetică:

„Și dacă tot ceea ce există a existat deja odată? Ce vei crede tu despre momentul pe care-l trăim? Acest portic nu trebuie, și el, să mai fi existat deja?

Și lucrurile, toate, nu sînt oare astfel innodate, încît acest moment trage după el toate lucrurile din viitor? Deci – și pe el?

Oare nu trebuie ca orice lucru care se petrece să treacă încă o dată pe acest drum circular, care urcă?

Și acest păianjen care suie încet în clarul lunii și clarul lunii însuși – și eu și tu, stînd alături sub acest portic și șoptind lucruri eterne, nu-i așa că trebuie să mai fi fost deja aici?

Nu-i așa că trebuie să revenim și să fugim pe această altă cale care urcă în fața noastră, pe această cale lugubră – nu-i așa că noi trebuie să revenim etern?”

Această idee a eternei reîntoarceri este pur și simplu un *sentiment*, nu un adevăr; un sentiment de care Nietzsche încerca să se pătrundă. O prietenă intimă a afirmat că tocmai conștientizarea acestui eșec, pe fondul precarității sale nervoase, a fost cauza nebuniei sale.

Putem numi oare această poezie existențială „filosofie”? Unii cred că da, alții că nu. Un istoric al filosofiei, Felix Clève a făcut o foarte expresivă împărțire a stilurilor de filosofare:

a) un stil *theorogonic* (de la cuvîntul grecesc *theoria*, viziune sau cunoaștere supremă); e stilul marilor filosofi conceptuale, sistematice, critice, argumentative (Platon, Aristotel, Toma, Kant).

b) un stil *pathogonic* (de la *pathos*, suferință); e stilul filosofilor beletristice, în care nu adevărul contează, ci impresia subiectivă, trăirea (romanticii, Nietzsche, Sartre, Camus, Cioran, Kierkegaard, Heidegger).

c) un stil *glossogonic* (de la *glossa*, limbă); e stilul filosofilor preocupate în primul rînd de analiza limbajului (Wittgenstein, Ayer, Carnap etc.)

Aceste moduri de a practica filosofia exprimă nu numai fizionomia diferită a unor culturi, ci și tipuri diferite de sensibilitate filosofică, ireductibile și adesea adverse. Unele minți sînt mai „științifice” și mai exacte, altele sînt mai fluide și mai metaforice. A vrea să le aduci la

un numitor comun pare o sarcină imposibilă. De aceea e mai profitabilă recunoașterea pluralismului ireductibil al modurilor de a filosofa.

Căci, vorba poetului Pablo Nerudă:

„Așa cum celor cu picioarele pe pământ le-ar veni greu să fie poeți,
tot atit de anevoie le este poeților să fie raționali“.

BIBLIOGRAFIE:

1. F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991.

8. Heidegger sau recuperarea „ființei“

După opinia lui Constantin Noica, Martin Heidegger este cel mai mare filosof al secolului XX: secolul XX ar fi stat sub numele lui Heidegger, așa cum secolul XIX a stat sub numele lui Hegel.

Evident, nu toți filosofil de azi sînt de aceeași părere. Profesorul Roger Scruton de la University of London spune tranșant că pentru el nici măcar nu e clar dacă ceea ce a scris Heidegger poate fi numit, într-un sens propriu, „filosofie”; mai degrabă i se pare o evocare calofilă a unei călătorii spirituale intime. Cum ar putea fi el, atunci, cel mai mare filosof al secolului?

Oricum ar fi, Heidegger reprezintă în filosofia contemporană un reper. Maniera de filosofare a lui Heidegger, exaltată de unii („Grupul de la Păltiniș”, la noi), contestată de alții (filosofii de factură „analitică”), reputată prin obscuritatea sa, este greu de clasificat. În multe istorii ale filosofiei, el e inclus la capitolul „existențialism”. Dar Heidegger a respins explicit o asemenea încadrare – gîndindu-se direct la existențialismul francez (J.P. Sartre), pe care îl considera inferior, mai ales în varianta sa eseistică (A. Camus). Conexiunea cu existențialismul prin tematică și printr-un anume stil de filosofare poate fi însă cu greu negată.

O altă sursă a heideggerianismului a fost un curent filosofic deosebit de influent în secolul XX, anume *fenomenologia*. Heidegger se află la intersecția dintre aceste curente, de aceea filosofia sa a fost numită o „fenomenologie existențială”.

Existențialismul. Existențialismul a fost un curent (unii zic o „modă”) de inspirație romantică, un curent în care filosofarea se practică în preajma literaturii. El a irupt, în forma sa modernă, mai ales în Parisul din jurul celui de-al doilea război mondial, ca un capriciu filosofic, ca o *filosofie de cafea*, complet desprinsă și critică față de filosofia academică. A fost o modă persistentă, ce a invadat întreaga cultură europeană.

Rădăcinile acestui curent sînt mai vechi și nu sînt franceze, ci germane și daneze: *Friedrich Nietzsche*, *Karl Jaspers*, *Sören*

Kierkegaard (începînd cu debutul secolului al XIX-lea). Care era programul acestor filosofi și scriitori? Iată-l formulat de un alt existențialist francez, Emanuel Mounier:

„În termeni foarte generali, am putea caracteriza această gândire ca o *reacție filosofică* a omului contra exceselor filosofiei ideilor și a filosofiei lucrurilor. Pentru acești filosofi nu existența în toată extensiunea ei, ci *existența umană* reprezintă principala problemă a filosofiei. Ea face filosofiei tradiționale reproșul de a fi marginalizat prea mult acest subiect, în favoarea filosofiei lumii și a filosofiei produselor spiritului”.

Să analizăm acest pasaj: el vrea să spună că filosofia existențialistă a apărut ca reacție la filosofia „grea”, virilă, conceptuală; o reacție de tip romantic. „Filosofia lucrurilor (a lumii)” e filosofia care urmărea conturarea unui tablou ontologic universal, al lumii ca totalitate (Descartes, Leibniz, Hegel); „filosofia ideilor” e filosofia preocupată de abstractele probleme gnoseologice, cum e cea a lui Kant. Tema fundamentală, ignorată de toți aceștia, este, după existențialiști, *existența persoanei umane* (de aici și numele de „existențialism”).

Ce înseamnă „existență umană”? Răspunsurile au fost diferite, deoarece în general nu se poate vorbi de o filosofie existențialistă unitară; spiritul anti-sistematic a dus la o pulverizare a existențialismelor. Să-l urmărim mai îndeaproape pe filosoful danez S. *Kierkegaard* (1813 – 1855), un autor la care exaltarea mistică și talentul literar se topesc în textele sale de filosofie existențială (*Conceptul de angoasă, Stadii pe drumul existenței, Sau-sau* etc.). Voi încerca să sugerez stilul și, parțial, tematica filosofiei lui *Kierkegaard*, formulînd trei teme proprii gândirii acestuia: 1) sensul conceptului de existență; 2) semnificația afirmației sale că, în cazul omului, „esența precede existența” – o teză răsturnată de un alt existențialist, J.P.Sartre; 3) sensul celor trei stadii ale evoluției umane spre regăsirea „autenticității”.

1) La existențialiști, în genere, termenul „existență” nu desemnează (ca la fizicieni, bunăoară) *totalitatea lucrurilor care înfîșează în jurul nostru*, inclusiv noi înșine, ca obiect; ci *existența trăită a persoanei*, experiența de viață trăită a individului uman, „chinul vieții noastre interioare” (existențialiștii au fost, în general, persoane contorsionate din punct de vedere psihic, persoane „speciale”). În sens existențialist, a exista nu înseamnă a fi viu (*un animal nu există!*); doar omul există, căci doar el are viață subiectivă, conștientă de sine, el suferă, se bucură, alege, decide, se angajează, îndrăznește etc. Ei bine, „existența” omului în acest sens subiectiv, această trăire a vieții, *nu poate fi explicată în termeni raționali, științifici*. Nici o definiție nu va surprinde specificul

suferinței, de pildă. De aceea e nevoie aici de o *gîndire poetică* – de unde stilul acestei filosofii și alergia protagoniștilor ei la tot ce e rațional și științific; de unde, renumele ei de filosofie „feminină”.

2) Expresia „esența precede existența” poate părea stranie unui neinițiat. De fapt, filosofia omului a lui Kierkegaard e influențată de doctrina creștină cu privire la natura umană: aceasta distinge între *esența* omului (ceea ce omul *trebuie* să fie) și *existența* sa (ceea ce el *este*). Esența omului e dată de legătura sa inițială cu Dumnezeu, de faptul că e cea mai înaltă creație a acestuia. Din păcate, omul s-a îndepărtat treptat de esența sa, începînd cu păcatul din grădina Edenului, iar *existența* sa actuală e una decăzută, păcătoasă. Omul a evoluat de la condiția sa *esențială* (înainte de păcat) la cea *existențială* (actuală). *Esența deci precede existența*. De aceea menirea omului în viață e să aspire la regăsirea esenței pierdute. Numai așa va exista el *autentic*. În această aspirație spre autenticitate, omul parcurge trei stadii:

3) Mai întii, *stadiul estetic*, simbolizat de Don Juan, omul care trăiește în orizontul simțurilor, al pozelor, fără „morală universală” și fără credința în Dumnezeu. Idealul lui e pur hedonic¹, maximizarea plăcerilor (senzoriale, bănești, materiale). E omul brut, treapta cea mai joasă a umanizării.

Apoi e *stadiul etic*, simbolizat de Socrate, pentru care respectarea legii morale a cetății e mai importantă decît plăcerile vieții. Aici instanța supremă de conduită nu e pofta, ci regula morală rațională.

În fine, e *stadiul religios*, luarea contactului cu Dumnezeu. Dar acesta nu e un contact rațional cu un Dumnezeu imaginat ca o *rațiune cosmică* (cum și-l închipuiau raționaliștii: Descartes, Hegel, oamenii de știință religioși), ci unul *afectiv*, prin trăire intimă, prin dragoste (așa cum își imagina Rousseau). Dumnezeu nu e pentru Kierkegaard o esență spirituală care trebuie căutată în afară, el e *în noi*, și contactul cu el e o *experiență unică și personală*, ce poate fi obținută numai prin *credință*. Omul religios este cel mai aproape de „autenticitate”, de condiția divină a omului, din momentul zămislirii sale de către Dumnezeu.

Acest stil de filosofare, bazat pe formularea în cuvinte a trăirii și imaginației, a fost considerat – zeci de ani mai târziu – drept revoluționar de un profesor de filosofie de la Heidelberg, *Karl Jaspers* (1883 – 1969), un alt singuratic, dar unul dintre cei mai importanți filosofi existențialiști germani. După Kierkegaard nu se mai poate filosofa ca înainte! – decreta cu ardoare Jaspers. Filosofia trebuie să se reorienteze spre tematica sa veritabilă: condiția umană. Temele filosofice ale lui Jaspers sînt *ființa* (înțeleasă ca Transcendent, ceea ce teologii numesc Dumnezeu),

¹ *Hedone*, în greaca veche, înseamnă *plăcere*.

existența (în sensul lui Kierkegaard), *sensul vieții*, *autenticitatea*, *înstrăinarea*, *teama*, *moartea*, *libertatea*, etc. Gîndirea existențialistă nu e o gîndire conceptuală, exactă, ci o „practică filosofică a vieții”, scopul filosofiei fiind să ne învețe a trăi întru filosofie¹.

Nu voi insista asupra *existențialismului francez*, al cărui cel mai celebru reprezentant e scriitorul *Jean Paul Sartre* (1905 – 1980). Prolific, dictînd secretarei sale, Sartre a scris tratate enorme și obscure, cum ar fi *Ființa și neantul* (722 de pagini) sau *Critica rațiunii dialectice* etc. Filosofia din aceste lucrări nu trebuie confundată cu filonul existențialist al operelor sale literare, romanele sau piesele de teatru. Pentru actualitate, Sartre a rămas viu ca literat; nu e tot atît de sigur că a rămas viu ca filosof. Întrebat dacă ceea ce a scris e filosofie sau psihologie, Sartre a răspuns ambiguu: „nici una și totodată amîndouă”. În fața unor produse filosofice atît de cețoase, un istoric actual al filosofiei spune: vă voi prezenta acum ceea ce *bănuiesc* că este filosofia lui Sartre, iar un critic literar și eseist, cum e Al. Paleologu, saturat de adulațiile admiratorilor români ai filosofului Sartre, puncta ironic: „Un intelectual hîrșit cu filosofia nu cade în șezut în fața filosofiei lui Sartre”. Cu atît mai puțin s-ar putea întîmpla aceasta în fața operei unor existențialiști *minori* (ca filosofi, nu ca scriitori): A. Camus, G. Marcel, S. de Beauvoir, M. Buber, N. Berdiaev, V. Șestov etc.

Fenomenologia. Atît Sartre cît și Heidegger au fost urmași spirituali ai lui *Edmund Husserl* (1859 – 1938), filosoful german care e considerat părintele curentului fenomenologic în filosofie. Matematician ca formație de bază, filosofia sa nu are deloc aspectul unui exercițiu literar, dimpotrivă; el a pretins că face o filosofie „exactă”.

Pe urmele lui Gotlob Frege (1848 – 1925) și Franz Brentano (1838 – 1917), Husserl s-a angajat într-o cercetare a minții umane, respingînd abordările speculative ale marilor idealiști germani (Hegel, Schopenhauer), care postulau existența unui „spirit” abstract, universal, ce primește incorporări accidentale în indivizii umani. Filosofii fenomenologi sînt mai legați de cercetările de psihologia persoanei și de logică decît de cele de teologie. Punctul lor de plecare: cum are loc procesul personal de cunoaștere? Ce este ceea ce eu cunosc? Cum disting între cel ce cunoaște și ceea ce e cunoscut?

Pentru a răspunde la asemenea întrebări, Brentano a introdus un termen tehnic preluat din filosofia medievală: *intenționalitate*. Orice stare

¹ Nu toată lumea a gustat acest stil de filosofare: Karl Barth vorbea de „teatralitatea” lui Jaspers, menită să seducă studențimea, iar Albert Einstein nu vedea în filosofia sa decît „palavrele unui bețiv”.

mentală e caracterizată printr-o „referire la un conținut”, printr-o „orientare spre” un obiect. Dacă eu cred, trebuie să cred ceva; dacă urăsc, trebuie să existe ceva ce urăsc; dacă văd, există ceva ce văd. În toate aceste cazuri, acest *ceva* („obiectul” sau „conținutul” actului de cunoaștere) poate fi indeterminat, nereal, altfel decât cred eu că este. De exemplu, se poate să-mi fie teamă de ciini (în mod indeterminat), nu de un ciine anume; pot să urăsc omul care mi-a rupt florile, deși nu există în realitate un astfel de om (vîntul le-a rupt), dar eu cred că există.

Pentru a nu confunda lucrurile, se face distincția între obiectul *material* și cel *intențional* al unei stări mentale. Atunci cînd într-o pînză fluturîndă eu „văd” o stafie, *obiectul intențional* al vederii mele e stafia, iar *obiectul material* e pînza. Atunci cînd pictorul „vede” într-un peisaj citadin o aglomerare de fiare, deșeuri etc., ceea ce pictează el e obiectul său *intențional*, nu cel *material*.

Deci „obiectul intențional” e ceea ce e „prezent în conștiință”; între un *act al conștiinței* și obiectul ei intențional existînd o „legătură internă”, necesară, deși nu e necesar să existe un corespondent material al „obiectului intențional”. Urmează că „obiectele intenționale” pot fi foarte diverse: *propoziții* (obiecte ale convingerii), *idei* (obiecte ale gândirii), *indivizi* (obiecte ale iubirii și urii) etc. Ele pot fi indeterminate (ciinele în genere) sau determinate (ciinele din fața mea). Dar, în toate cazurile, obiectele intenționale – care sînt baza reflecției fenomenologice – nu au o natură independentă de starea mentală care e „orientată spre” ele. Obiectele intenționale sînt *fenomene*¹, nu lucruri în sine².

După Husserl, tema intenționalității transformă problema sensului (*noema*) în ceva esențial pentru orice act mental. *Noema* e la Husserl o generalizare a ideii de *sens*. După Frege, orice *semn lingvistic* (cuvînt) are un *sens* (înțeles) și se referă la un *obiect* (referință). Husserl folosește terminologia paralelă: *act de conștiință* – *noemă* – *obiect intențional*. Cercetarea naturii mentalului e echivalentă aici cu înțelegerea operației fundamentale de „a da sens” lucrurilor, operație prin care lumea e făcută inteligibilă. *Noema* e creată de actele mentale, iar lumea (ca lume a fenomenelor) devine inteligibilă numai prin înțelegerea acestor acte. Sensurile acestea sînt totuna cu *esența* lucrurilor, deci

¹ „Ceea ce e aparent pentru conștiința noastră”, spre deosebire de ceea ce e „în spatele aparenței”.

² Terminologia aceasta e kantiană: „lucrul în sine” e lumea așa cum presupunem că se află dincolo de zarea cunoașterii noastre; ea ne rămîne, în forma în care e „în sine” (nu „pentru noi”), veșnic necunoscută. Ceea ce cunoaștem noi e „fenomenul”, adică o ipostază a lumii, pe care actul nostru de cunoaștere o modifică parțial într-un sens subiectiv. Lumea cunoscută nouă e „lumea fenomenală”, nu lumea „în sine”.

fenomenologia e o cercetare a esențelor noematice, a lumii sensurilor, nu a faptelor empirice; fenomenologia e o filosofie anti-empiristă și de aceea e o cunoaștere *a priori*, prin *intuiție*; ea e totodată o „descriere” („a aduce o experiență încă mută la expresia pură a sensului ei”), nu o explicație rațională, nici o demonstrație a ceva.

Cum are loc acest proces? Metoda indicată de Husserl e „reducția fenomenologică” sau „punerea între paranteze” (*epoche*): esența (sensul esențial) al unui lucru se purifică pe ecranul minții prin excluderea („punerea între paranteze”) a tot ce e susceptibil de îndoială, a tot ce ține de fapte. Ceea ce rămâne sînt noemele (esențele). De exemplu, dacă urmăresc să înțeleg natura (esența) *fricii*, pun între paranteze obiectele *materiale* care generează frica (studiul acestora ar fi o analiză *empirică* a fricii), dar obiectul *intențional* rămîne prezent, acest act mental care e esența fricii.

Esența proprie unei regiuni a realității (de exemplu, regiunea fenomenelor fizice sau matematice) rezidă în *sensul* însuși al obiectelor vizate, care e totuna cu *ființa* acestora (ceva fără de care ele nu pot fi). De pildă, dacă variem mental forma triunghiului, proporțiile laturilor, unghiurilor etc., vom degaja *esența triunghiului în general*, dincolo de particularitățile diferitelor triunghiuri. Sau, dată fiind o tragedie, să zicem *Hamlet*, se pune problema ce element pot eu să scot, să adaug, să variez, fără a distruge *invariantul*: esența-de-tragedie a piesei? Asemenea demersuri sînt pur intuitive și *a priori* (neempirice). Prin urmare, a căuta sensul unei religii înseamnă a căuta chiar esența sa, printr-un asemenea proces interpretativ sau *hermeneutic*. În concluzie, *scopul fenomenologiei e descrierea sensului esențial al fenomenelor* – în accepțiile acestor termeni definite mai sus. Husserl credea că filosofia fenomenologică reprezintă *fundamentul* oricărei științe, căci fiecare știință are „esențialul” său.

Să trecem acum la Heidegger.

Martin Heidegger și filosofia ca ontologie. M. Heidegger (1889 – 1976) a fost un profesor german de filosofie. Chiar înainte de a fi apucat să publice ceva, și-a dobîndit o extraordinară reputație de *gînditor* printre studenții din Germania, prin aceea că el nu propunea, după moda germană, un „sistem” compact de filosofie, un „set de idei” care să fie memorate pentru examene, ci a adoptat o atitudine de rebel academic, declarînd că tot ceea ce vrea el e să-i învețe pe studenți să *gîndească*.

Studiile le-a făcut la universitatea din Freiburg și a început cu *teologia* (ceea ce se va simți mereu în stilul său de filosofare); apoi a studiat *filosofia*, influențele majore asupra sa venind – după propria

mărturisire – dinspre Nietzsche, Kierkegaard și Dostoievski. Nu mai puțin a fost influențat de profesorul său, E. Husserl, căruia i-a devenit asistent. A urmat apoi o distanțare de fenomenologia lui Husserl pe linia unor interpretări originale, o distanțare sub semnul acestei filosofii, totuși. Între timp s-a mutat ca profesor asociat la universitatea din Marburg, unde decanul, pentru a-i facilita promovarea, l-a presat să publice un manuscris neterminat care va deveni (1927) cea mai celebră lucrare a lui Heidegger: *Sein und Zeit* („Ființă și timp”). Această carte e considerată sursa fundamentală a existențialismului postbelic. Un an mai târziu, Heidegger e numit ca succesor al lui Husserl la catedra de filosofie de la Freiburg. A fost ales apoi, în 1933, chiar rector al universității, an în care lui Husserl i se interzicea practic activitatea universitară, din cauza originii sale semite. Membru pentru un timp al partidului nazist, Heidegger nu s-a detașat critic niciodată de această perioadă controversată din viața lui. Forțele de ocupație franceze i-au interzis activitatea în învățămînt pînă în 1951, un an înainte de pensionare. A murit la Freiburg la 86 de ani.

Care este concepția lui Heidegger despre filosofie? El pleacă de la constatarea că în antichitate și în Evul mediu „filosofia” era identificată cu „știința” (*episteme theoretike*, cum zicea Aristotel). După apariția și diversificarea științelor particulare, începînd cu secolul al XVII-lea, filosofia continuă să fie considerată o „știință”, numai că o *știință a fundamentelor* (de la Descartes pînă la Husserl). În acest sens, ea e considerată „știința supremă” (disciplina care oferă o *întemeiere* a științelor cu ajutorul unei „științe a conștiinței”, a cunoașterii). Heidegger își propune să se detașeze de această tradiție. Cum o face?

Iată cum: științele particulare (fizica, biologia, chimia etc.) se raportează *cognitiv* la diferite aspecte ale „ființării” (prin „ființare” Heidegger numește realitatea concretă, obiectivă, corpurile în mișcare, combinațiile de molecule, numerele etc.). În acest sens, ele vor fi numite „științe pozitive” sau de tip „ontic” (*to on* = ființare).

Dar, de vreme ce științele particulare epuizează domeniile ființării, ce-i mai rămîne filosofiei? *Filosofiei îi mai rămîne „ființa”*¹. *Filosofia este o cunoaștere a ființei*. În ce sens?

Despre orice domeniu al ființării (om, floare, stîncă) noi spunem că *este*. Prin urmare, înainte de a cunoaște în detaliu ființarea, noi trebuie să înțelegem ce e *ființa* ei, ce înseamnă că ea *este*. Sigur, în orice știință, noi înțelegem ceva cînd spunem „celulele” sau „electronii” *sînt*, noi gîndim cumva vag chiar *ființa* acestora, fără a o „concepe”

¹ Așa zice și C. Noica în tratatul său de ontologie: „După ce i s-a luat tot filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început, <ființa>”.

însă. Această înțelegere prealabilă și superficială a ființei, pe care o presupune orice discuție despre lucrurile din jur (despre ființare) și orice știință particulară, se numește „pre-ontologică”. Omul de știință ajunge la o asemenea înțelegere.

Dar, din momentul în care „ființa” devine obiect de cercetare specific pentru o anumită disciplină, vom spune că avem o cunoaștere „ontologică”.

Ei bine, *filosofia e ontologie*, în sensul specific heideggerian că e o cercetare tematică privitoare la conceptul de „ființă” și la constituția „ființei”.

Filosofia nu e o „știință”, ea nu e o formă de cunoaștere rațională, bazată pe logică. Căci ea trebuie să treacă dincolo de ființarea pe care o descriu și o explică științele bazate pe logică. Filosofia e o gândire ce depășește logica, e „gândirea esențială” ce poartă asupra sentimentelor vagi, fundamentale, neexprimabile abstract. Această „gândire esențială” e o „gândire poetică”. Ea ne relevă ființa ca pe un *sentiment* existențial *sui generis*. Nu toți oamenii sînt capabili de „gândirea esențială”, de această ascultare tăcută a murmurului ființei în limbă. Cei ce sînt în stare de așa ceva sînt „gînditorii” și „poetii”.

Sensul ființei la Heidegger. Deși ființa e tema heideggeriană centrală, ea rămîne pînă la urmă un concept neelucidat. „E un *nimic* care ne dă tîrcoale” (Beaufret). Acesta nu e un termen cu sens cognitiv (nu poate fi, deci, definit), ci un termen cu *sens expresiv*. *Das Sein*, „faptul-de-a-fi”, e un substantiv verbal și nu un *nume* al unei misterioase realități ultime. Întrebarea referitoare la ființă, la „faptul-de-a-fi”, e întrebarea privitoare la *sensul* pe care îl avem în vedere atunci cînd folosim cuvîntul „a fi”.

Or, acest sens e expresiv, el *evocă* ființa.

Iată cum explică Heidegger în eseu *Ce este metafizica?* felul în care ne putem croi drum spre „ființarea în întregul ei”, adică spre lumea ca totalitate. Acest ansamblu indefinit nu e perceptibil și nici conceptibil, nu avem o reprezentare a lui. Dar putem avea *sentimentul* lui. Care e acest sentiment? E sentimentul „plictisului” sau „bucuria” prezenței unui om pe care-l iubești:

„Chiar și atunci, și mai ales atunci, cînd nici lucrurile și nici propria noastră ființă nu ne preocupă anume, acest „întreg” vine să ne copleșească; de pildă, în plictisul autentic. Plictisul este încă departe atunci cînd nu ne plictisește decît cine știe ce carte sau un spectacol de teatru, cutare indeletnicire sau o simplă trîndăvie. Plictisul se ivește deplin abia atunci cînd „te plictisești”. Plictisul profund, care circulă ca o piclă tăcută în abisurile *Dasein*-ului, mută toate lucrurile, oamenii și propria-ni ființă odată cu acestea, strîngîndu-le pe toate laolaltă într-o stranie indiferență. Plictisul acesta revelă ființarea în întregul ei.

O altă posibilitate a acestei revelări rezidă în bucuria pe care o trezește în noi prezența, nu atât a persoanei ca atare, cât a *Dasein*-ului unui om pe care îl iubești.

O asemenea dispoziție afectivă, în care „sintem” într-un fel sau altul, ne face să ne simțim – atunci când ea ne cuprinde cu totul – în chiar mijlocul ființării în întregul ei. Faptul de a ne afla într-o asemenea dispoziție afectivă aduce cu sine, de fiecare dată în alt fel, o dezvăluire a ființării în întregul ei¹.

În mod analog, *Nimicul* nu e negarea logică a tot ceea ce există, ci acel ceva pe care-l *simțim* în sentimentul angoasei, în *teamă*. Acest ceva pe care-l evocă Nimicul e ființa. Ființa nu e ceva de ordinul ființării, ci e „acel ceva care conferă oricărei ființări certitudinea de a fi”. Atunci, altceva-ul ființării pe care-l relevă Nimicul e ființa. Vedem *pîlpîirea* ființei numai printr-o „dispoziție afectivă”:

„Teama este cea care ne dăruiește o experiență a ființei ca fiind
Altceva în raport cu întreaga ființare”.

Teama este *experiența negativă* a ființei. Nimicul este „vâlul ființei” și în Nimic trebuie să aflăm „acel ceva care conferă oricărei ființări *certitudinea de a fi*. Acest ceva este ființa însăși...”.

Heidegger are obiceiul să dea sensuri complet noi unor termeni filosofici vechi, multiplicînd prodigios sensurile, ceea ce a conferit scrierilor sale faima de *ermetism* insuportabil și *arbitrar*. Iată, suplimentar, cîteva exemple.

În limbajul lui Heidegger, această clădire nu *există*, nici pisica mea nu *există*, nici pomii din fața casei nu *există*. *Există* numai *omul* – căci existența are aici sensul existențialist de *experiență trăită*. Omul e singura ființare care include conștiința de sine. Prin urmare, noi nu vom putea defini omul precum definim scaunul, dînd o listă de proprietăți caracteristice. Tocmai pentru a nu se confunda lucrurile, Heidegger numește omul *Dasein* (termen ce însemna, pînă la el, „existență ca atare”, dar căruia Heidegger îi dă un cu totul alt sens: *ființa-în-deschis*). Aceasta nu e o definiție a omului, ci expresia *indica* doar modul său esențial de existență: *a fi acolo, a fi în lume*. Acest „a fi în lume” nu are sens de localizare spațială – cum zicem „Eu sînt în centrul Bucureștilor”; ci el descrie *un mod de existență* – precum „Eu sînt îndrăgostit”. A fi în lume e condiția existențială a omului, după Heidegger, care îi permite să *dea sens lumii*.

Prin „lume”, Heidegger nu înțelege mulțimea de obiecte care formează universul fizic. Lumea are o nuanță subiectivă, e lumea

¹ M.Heidegger, *Ce este metafizica?* în *Repere pe drumul gîndirii*, Editura politică, București, 1988, pp.39-40.

Dasein-ului, ca atunci cînd spunem: „fiecare om are o *lume* a sa”. „Lumea nu e un mod de a caracteriza acele entități care diferă prin esența lor de Dasein; lumea e mai degrabă o caracteristică a Dasein-ului însuși” – spune filosoful de la Freiburg. Acesta e sensul subiectiv al „lunii” la Heidegger. Pot exista lumi diferite formate din aceleași obiecte, pentru că Dasein-ul le îmbracă într-o rețea de scopuri și stări afective diferite, dindu-le *sensuri* diferite. De exemplu, un „plămîn artificial” e o *ustensilă* pentru care simt aproape o afecțiune, o simt ca făcînd parte din mine, atunci cînd face parte din rețeaua de scopuri și stări sufletești a Dasein-ului care e un bolnav pe masa de operație; și e un *obiect* inert, indiferent, pentru un medic care îl găsește defect în magazie. În același fel vorbim de „lumea lui Homer”, de „lumea femeii”, de „lumea greacă” etc. Dasein-ul *crează lumea* cu structura sa interioară.

Vom înțelege mai bine ceea ce vrea să spună Heidegger dacă vom cunoaște trei principii tacite ale metodei sale, care e metoda fenomenologică:

1) *Principiul exprimabilității*: experiența umană trăită (de la experiența lucrurilor la experiența frumosului), deci Existența, poate fi exprimată sau fixată în limbaj („introdusă în limbă”). Prin aceasta, experiența trăită nu e deformată, ci, dimpotrivă, devine ea însăși. O limbă surprinde cu atît mai bine firea lucrurilor cu cît e mai veche și cu cît e mai poetică¹.

2) *Principiul orientării către sens*: Pentru Heidegger, a te întreba ce este *X* (ce este arta?, ce este tehnica?, ce este filosofia? etc.) înseamnă a te întreba care e *esența* lui *X*, felul lui esențial de a fi, sensul său (*noema*). Limba deci ascunde sensul, esența ființării, care aici trebuie căutat printr-o sondare arheologică a limbii, o investigare de natură semantică (de aici predilecția sa pentru etimologii, ușor de recunoscut și la C. Noica). Filosofia fenomenologică e o descriere a esențelor noematice, puse de om în realitate și prin care el dă sens lumii; e o cercetare intuitivă, *a priori*, a lumii sensurilor: sensul (esența) unei tragedii, al unei religii, al unui triumfi.

3) *Principiul hermeneutic*: tilcuirea sensului presupune o abordare hermeneutică (nu logică), o utilizare a artei interpretării sensurilor, bazată pe intuiție – de aici, predilecția pentru gîndirea de tip artistic și alergia la logică.

Teza lui Heidegger e că fenomenologia e fundamentul oricărei științe, căci fiecare știință are „esențialul” său, care trebuie cercetat.

¹ Heidegger reia aici o convingere din secolul al XVIII-lea; de aici, credința că greaca veche e limba filosofiei; și germana – adaugă Heidegger; și româna – va adăuga Noica. Această dogmă lingvistică nu are aerul unei teze serioase.

Cum spunea Constantin Noica, într-o lume obsedată de *cunoștințe*, Heidegger a reabilitat problema *înțelesurilor*, adică – după părerea sa – filosofia însăși. Întrebarea lui obsedantă e „Ce înseamnă asta?“, „Ce este asta?“ (adică *ti esti, esența* la vechii greci). Să urmărim, după volumul *Originea operei de artă*¹, acest gen de demers.

Heidegger se întreabă și aici: ce este arta, ce este locuirea, ce este tehnica? – adică el caută *esența* lor, „*acel ceva prin care și de la care pornind un lucru este ceea ce este și așa cum este*“.

Prin explicația de inspirație științifică (mijloc-scop, cauză-efect), noi ne blocăm accesul spre raporturile esențiale – e convins Heidegger. Întrebându-ne ce este tehnica, noi putem răspunde că ea e *un instrument pentru atingerea unor scopuri*. Aceasta e o definiție uzuală, regășibilă în manuale, și care poate fi *corectă*. (Definițiile logice țin de zona „corectitudinii“). Dar asta nu înseamnă că am spus *esențialul, adevărul*, privitor la tehnică. „Ceea ce nu este decît corect nu este încă ceea ce e adevărat“. Pentru a ajunge la esențe, trebuie să străbatem diferite straturi de corectitudine.

Cine ne dă, de fapt, o măsură cu care să putem măsura esența tehnicii în toată amploarea ei?

Răspuns: indicația privitoare la esența unui lucru parvine din limbă, cu condiția ca noi să respectăm esența acesteia: *să ascultăm în tăcere murmurul limbii* – cu toată polisemia sa, cu metaforele, sugestiile intuitive, conotațiile mitico-poetice pe care le exprimă. *Limba ascunde sensul adînc al cuvintelor*, *acel sens esențial, adevărat, uitat repede în favoarea sensurilor superficiale, aglomerate ca un praf, în timp*. Alături de Platon, Heidegger credea că numele lucrurilor nu sînt întîmplătoare; ele exprimă esența ascunsă a acestora.

Analiza de tip fenomenologic este o sondare a straturilor de semnificație pentru a coborî la stratul originar. Aceasta nu e o analiză logică, ci vizionară, e o „vedere“ a sensurilor originare.

La ce concluzie a ajuns Heidegger cu privire la esența tehnicii? La concluzia că esența tehnicii nu e instrumentală, ea nu e un simplu mijloc pentru sporirea bunăstării umane, ci – după o plimbare prin cele patru cauze ale lui Aristotel și sensul grecesc al adevărului ca „scoatere din ascundere“ – ea e mai degrabă „o modalitate a scoaterii din ascundere, adică a adevărului (*aletheia*)“. Tehnica e acțiunea de-a-face-să-vină-ceva, de *a-l produce*, de *a-l scoate din ascundere*.

S-ar putea ca o asemenea concluzie să nu-l satisfacă pe sociolog, pe inginer sau pe filosoful tehnicii de factură științifică. Ea i se va părea cu siguranță vagă, superficială și neinteresantă. Gîndirea operațională,

¹ Editura Univers, 1982.

veștejită de Heidegger, îi va apărea ca mult mai bogată și mai lămuritoare cu privire la esența tehnicii. Avem aici două modalități diferite de gândire și de simțire a lumii, între care nu există decît o slabă comunicare.

Și arta e un tip de scoatere din ascundere, ea avînd o origine comună cu tehnica. „Poeticul străbate orice artă, orice scoatere din ascundere care aduce în sfera frumosului tot ceea ce ființează în chip esențial”.

Oare dintr-o asemenea cunoaștere înaripată de lirism se pot obține foloase teoretice sau ne ajută ea în viața practică? – se întreabă Heidegger.

Și răspunde: această „gîndire esențială” nu e nici teoretică, nici practică. Ea e mai fundamentală decît acestea. Ea e evocare a esenței lucrurilor.

Bine, bine, s-ar mai putea întreba; dar atunci nu e ea o gîndire arbitrară?

Și Heidegger răspunde: aceeași întrebare se poate pune și despre poezie. Răspunsul îl dă Aristotel:

„Poezia e mai adevărată decît cercetarea sistematică a ființării”¹.

BIBLIOGRAFIE:

1. M. Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982.
2. W. Biemel, *Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1996.
3. E. Husserl, *Criza umanității europene și filosofia*, Editura Paideia, București, 1997.

¹ Cu toate că Aristotel, spre deosebire de Heidegger, a fost cel mai sistematic filosof și a elaborat primul metoda proprie filosofiei: logică!

9. Wittgenstein și filosofia analitică

În celebra sa conferință, *Ce este metafizica?* (1929), Heidegger se întreba în stilul lui caracteristic:

„Oare Nimicul nu există decît datorită faptului că există Nu-ul, adică negarea? Sau lucrurile stau mai degrabă invers? Există negarea și nu-ul doar pentru că există Nimicul?”.

Și răspundea astfel:

„Noi afirmăm: Nimicul este mai original decît Nu-ul și negarea”.

Unui filosof din Statele Unite ale Americii originar din Austria, *Rudolf Carnap*, asemenea aserțiuni, tipice pentru întreaga operă heideggeriană, i s-au părut revoltătoare *nonsensuri*, iar filosofia construită pe baza lor o vorbărie goală, fără nici un aport la cunoaștere. Cauza acestei stări jalnice a metafizicii speculative – această pseudo-filosofie – este, după Carnap, *greșita utilizare a limbii*. Să ne imaginăm un dialog între cei doi:

Carnap – Sigur, în limba obișnuită, conform sintaxei gramaticii obișnuite, eu spun corect „Everestul există”. Dar oare pot să zic la fel de corect, cum ziceți dumneavoastră, și că „Nimicul există”? Eu cred că nu. Cele două idei nu pot fi exprimate prin aceeași structură sintactică, pentru că *nu au* aceeași structură sintactică. Din păcate, diferența nu e vizibilă în înșelătoria limbă obișnuită, ci numai dacă folosim „sintaxa unui limbaj logic corect”, *sintaxa logică*. Atunci vom vedea că prima propoziție, „Everestul există”, are forma logică:

(1) „Proprietatea existenței (P) aparține obiectului Everest (a)”,

adică, utilizînd simbolurile logicii matematice:

$P(a)$.

„Nimicul” însă nu e un nume pentru un obiect particular *b* (cum „Everest” e numele unicului munte de 8847 m), ci el e o expresie ce

indică *absența oricărui obiect*. Prin urmare, „Nimicul există” se va traduce corect nu prin: „Proprietatea existenței (P) aparține obiectului Nimic (b)”, adică $P(b)$, ci prin:

(2) „Nici un obiect nu are proprietatea existenței”,

adică, în limbaj logico-matematic:

– $\exists x P(x)$.

unde x este o variabilă pentru un obiect oarecare. În concluzie, Heidegger a folosit, fără să-și dea seama, incorect limba, confundând două expresii care sînt, în realitate, diferite, de unde aparența de obscuritate stranie pe care o emană textul său.

Heidegger – Această obiecție e fără sens, căci filosofia mea e „gîndire esențială”, de tip poetic, deci *infra-logică*. Logica matematică a dumneavoastră nu are nici o relevanță aici. De exemplu, „Nimicul” nu înseamnă negarea întregii ființări, cum credeți (aceasta ar fi, eventual, non-ființarea), ci e un *sentiment*, e „ceva” aflat *dincolo de ființare* și care e evocat de o „dispoziție afectivă”: *teama*. În teamă, eu am sentimentul Nemicului.

Carnap – Gîndirea poetică și utilizarea expresivă (emoțională) a limbajului e treaba poeziei, nu a filosofiei. Filosofia a fost, încă de la greci, analiză rațională și ea conține numai enunțuri cu caracter *cognitiv*.

Heidegger – Nu mă interesează cum a fost înainte filosofia. De ce nu ar fi fost greșită? Filosofia începe cu mine.

În acest dialog imaginar, Rudolf Carnap exprimă punctul de vedere al unui influent curent de gîndire din secolul XX, „filosofia analitică”, așa cum era ea în faza sa de început.

Filosofia analitică. Filosofia analitică e o mișcare filosofică majoră în cultura occidentală, răspîdită mai ales în țările de limbă engleză. Ea domină în Marea Britanie, SUA și Canada, dar și în Australia, Israel, Scandinavia etc. I-am spus „mișcare” și nu „școală” pentru că ea nu are un caracter omogen: mai multe școli au apărut în același timp, pozițiile de fond ale filosofilor analitici cunoscînd o evoluție cu modificări semnificative. Ceea ce i-a unit pe filosofii analitici a fost acordul cu privire la *sarcina centrală a filosofiei*: *clarificarea înțelesului expresiilor lingvistice*. Acest punct de vedere inițial a fost foarte clar formulat într-o lucrare fundamentală a acestei mișcări, *Tractatus logico-filosoficus* (1921), al cărui autor e austriacul *Ludwig Wittgenstein*:

„Obiectul filosofiei este clarificarea logică a gândurilor”; prin urmare, „rezultatul filosofiei nu este un număr de propoziții filosofice, ci clarificarea propozițiilor”.

Filosofia nu e o teorie și cu atât mai puțin un sistem de adevăruri eterne. *Filosofia e o activitate*. Britanicul R. Scruton îl consideră pe Wittgenstein „cel mai important filosof al secolului nostru”.

Cuvântul „analiză” în filosofie are afinități cu cel folosit în știință, de exemplu în chimie. A analiza înseamnă a descompune un lucru pentru a-l înțelege mai bine. Chimistul e interesat de analiza substanțelor chimice complexe, în părțile lor componente. Filosoful e interesat în analiza unor unități *lingvistice* sau *conceptuale*. În general, el vrea să înțeleagă structura limbajului printr-un studiu atent al elementelor acestuia și al legăturilor lor. Pentru el, analiza a ceea ce poate fi spus e echivalentă cu înțelegerea *intelectului* uman.

Vom vorbi deci de „filosofie analitică” ori de câte ori va fi vorba de o filosofie care pune accentul pe studiul limbajului, utilizând metode exacte, argumente explicite, dovezi raționale, nu instrumente poetice. Vom opune filosofia analitică, în acest sens larg, *filosofiei speculative* care, chiar dacă se apleacă asupra limbajului (cazul lui Heidegger), o face numai pentru a ușura atingerea scopului său principal: *speculația cu privire la constituția metafizică a lumii*. Pentru filosoful analitic – un filosof de sensibilitate științifică – o asemenea constituție trans-empirică nu există.

De asemenea, filosofia analitică, în calitatea ei de analiză a limbajului, nu trebuie confundată cu alte tipuri de analiză a limbajului – cele făcute de lingviști, filologi, gramaticieni, lexicografi. Interesul acestora din urmă e esențialmente unul *empiric*: ei vor să descopere *fapte* despre cum e utilizat limbajul în diferite comunități umane, ce sensuri se dau cuvintelor într-o regiune sau alta, cum s-a născut și cum moare o limbă etc. Acestea sînt probleme *științifice* și trebuie rezolvate cu mijloace științifice.

Filosofia analitică studiază limbajul nu pentru a formula ipoteze științifice despre el, ci pentru a-și atinge propriul scop: *limpezirea problemelor filosofiei*. Scopul ei e esențialmente curativ.

Deși toți filosofii analitici sînt de acord că studiul limbajului are o importanță prioritară, nu există un acord general cu privire la problema care *anume* limbaj poate fi studiat mai cu folos de filosof. Din acest punct de vedere, filosofii analitici s-au împărțit în două școli: unii au considerat că analiza filosofică trebuie să conste, înainte de toate, în construirea unor limbi noi, exacte, *ideale*, în care să se reformuleze precis toate problemele filosofiei (numite uneori „calcul”, căci se avea

în vedere limbajul logicii matematice). Acestea ar beneficia de un vocabular explicit și de reguli gramaticale precise, eliminând toate obscuritățile limbajului natural, mai cu seamă ale celui poetic. Această orientare s-a numit „filosofia limbilor ideale” sau „pozitivism logic”.

Alți analitici s-au opus acestei orientări. Ei erau de părere că asemenea limbaaje artificiale nu ne sînt de folos în rezolvarea problemelor filosofice, mult mai subtile. Teza lor era că aceste probleme pot fi cel mai bine elucidate printr-o analiză atentă a limbajului natural, a limbilor obișnuite, folosind mijloacele de raționare naturale, instrumentate științific. Această orientare s-a numit „filosofia limbajului obișnuit” sau „analiză lingvistică”. Filosofii de această orientare au devenit obsedați de claritatea expunerii, folosind modurile obișnuite de exprimare pentru cele mai complicate probleme, fiind opuși prețiozităților gratuite ale limbajului unor filosofi tradiționaliști („cu cît ești mai obscur, cu atît ești mai profund”), care au îngreunat înțelegerea și dialogul filosofic.

Desigur, granița dintre aceste curente nu poate fi trasată net, existînd vaste teritorii de intersecție.

Wittgenstein și filosofia ca activitate. Există un acord cvasiunanim în a indica drept pionieri ai analizei moderne pe filosofi britanici *Bertrand Russell* (1872 – 1970) și *George Moore* (1893 – 1958). La începutul secolului XX, cînd aceștia și-au început activitatea publicistică, în universitățile engleze predomina neohegelianismul. Hegel e, prin excelență filosoful obscur, care vorbește o limbă pe care numai el o înțelege. Limbajul încilcit al acestei filosofii superspeculative; afirmațiile ei șocante și hazardate, au dezamăgit pe Moore și pe Russell, făcîndu-i să-și pună problema care e *înțelesul* real al propozițiilor metafizicii neohegeliene, dacă ele au vreunul. Căci a spune, precum profesorul lor, Bradley, că „Timpul este nereal” li se părea „perfect monstruos”. Fără nici o constrîngere logică se poate afirma orice.

Moore era convins că toate aceste obscurități care au făcut să stagneze filosofia se datorează faptului că, înainte de a filosofa, noi nu am analizat atent expresiile lingvistice pe care le folosim, pentru a vedea dacă ele au sens sau nu. Programul său a fost unul de analiză a limbajului obișnuit, luînd ca standard sensurile date cuvintelor de simțul comun. Dimpotrivă, Russell, un strălucit matematician, autorul unei pietre de hotar în istoria logicii matematice (*Principia mathematica* – temelia logicii moderne), era mult mai radical: el propunea să adoptăm ca limbaj al filosofiei viitorului limbajul logicii matematice și să transcriem toate problemele filosofiei în acest limbaj.

Un doctorand al lui Russell, *Ludwig Wittgenstein* (1889 – 1951), este cel care va formula teza radicală a pozitivismului logic: problemele

metafizicii tradiționale sînt, prin natura lor, fără răspuns. În criptica și tehnica sa lucrare, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Wittgenstein argumentează că dificultatea în legătură cu propozițiile bombastice ale metafizicii tradiționale nu e aceea că nu știm cum să le înțelegem, ci e aceea că *ele nu au nici un înțeles*. Și aceasta pentru că orice discurs cu înțeles (literal) are o natură empirică, propozițiile lui pot fi verificate prin apel la fapte observabile. Or, metafizica nu e empirică, deci e lipsită de sens, iar metafizicienii au căutat în zadar adevărul. E adevărat că nici propozițiile matematicii sau logicii nu sînt empirice. Sînt ele, pentru aceasta, fără sens? Nu, căci ele sînt tautologii¹. Dar propozițiile metafizicienilor nu sînt nici empirice, nici tautologii, prin urmare sînt fără sens.

Filosofia, așadar, trebuie să devină altceva decît a fost: o activitate de clarificare a limbajului, nu o sumă de adevăruri despre lume ca totalitate, care să concureze știința. Nici o țesătură de metafore, care să concureze literatura sau discursul religios. *Tractatus*-ul se încheie cu celebra propoziție: „Despre ceea ce nu putem vorbi (cu sens – V.M.), trebuie să tăcem”.

Impactul în lumea filosofică a acestei mici cărți a fost enorm. Cel mai bine primit a fost la Viena, unde un grup de oameni de știință și filosofi au pus, de fapt, bazele pozitivismului logic ca mișcare. Grupul s-a numit „Cercul de la Viena” (M. Schlick, A. Einstein, R. Carnap, K. Gödel etc.). Scopul său: crearea unei noi filosofii, antimetafizice, numită „concepția științifică despre lume”. Credo-ul lor e fixat în „Manifestul Cercului de la Viena”:

„Clarificarea problemelor filosofice tradiționale ne duce parțial la demascarea lor ca pseudoprobleme și, parțial, la transformarea lor în probleme empirice, deci supuse judecății științei experimentale. Sarcina activității filosofice constă în această clarificare a problemelor și ipotezelor, nu în formularea unor teze „filosofice” speciale. Metoda acestei clarificări este aceea a analizei logice. ... Dacă cineva afirmă: „Există Dumnezeu”, „temeiul ultim al lumii este inconștientul”, „există o entelehie care constituie principiul cel mai important al organismelor vii”, noi nu-i spunem: „ceea ce susții este fals”, ci îl întrebăm: „ce înțelegi prin aceste afirmații?”. Atunci se va vedea că există o graniță netă între două categorii de afirmații. Uneia îi aparțin afirmațiile științei empirice, și sensul acestora poate fi determinat

¹ O tautologie este o propoziție goală de conținut (care nu spune nimic despre lume) și al cărei adevăr nu depinde de fapte, ci doar de utilizarea limbajului; ele sînt propoziții *analitice*; tautologiile sînt întotdeauna adevărate. De exemplu: „Zăpada este zăpadă” (P este P) sau „Petre e viu sau nu e viu” (P sau non-P). Adevărurile logicii sînt tautologii: e.g. $P \vee \neg P$ (legea terțului exclus).

prin analiză logică sau, mai exact, prin reducerea lor la afirmații simple despre datele empirice (testare empirică). Celelalte afirmații, de care țin și propozițiile citate anterior, se dovedesc a fi goale de sens dacă cineva le ia așa cum intenționează metafizicienii. Ele pot fi, bineînțeles, reinterpretate ca afirmații empirice, dar atunci își pierd încărcătura sentimentală, care este esențială pentru metafizică. Metafizicianul sau teologul cred, printr-o neînțelegere a lucrurilor, că afirmațiile lor *spun* ceva sau *denotă* o stare de lucruri. Dar analiza demonstrează că aceste afirmații *nu spun nimic*, ci *exprimă* pur și simplu o anumită stare sufletească și spirituală.

Exprimarea unor astfel de sentimente față de viață constituie o sarcină importantă. Dar mijlocul potrivit pentru aceasta este arta, de exemplu poezia lirică sau muzica”.

Cercul vienez s-a destrămat după venirea nazismului la putere, iar membrii lui s-au răspândit în lumea liberă, mai ales în America.

Trebuie precizat că filosofia analitică nu trebuie confundată cu pozitivismul logic, prima sa fază. Astăzi, ea este mult mai permisivă și acceptă ceea ce odinioară respinsese: „Metafizicianul nu mai e privit ca un criminal – spune englezul Alfred Ayer, unul din magiștrii filosofiei analitice britanice – ci ca un pacient: s-ar putea să existe temeiuri pentru care el spune vorbele pe care le spune”.

Dar mai ales Wittgenstein a consacrat această relaxare a filosofiei analitice prin lucrarea sa, publicată postum, *Cercetări filosofice* (1953). Eroarea pozitivismului logic a constat în credința că limbajul are o singură funcție filosofic relevantă, aceea de a *descrie* fapte. Asta e fals; limbajul are multe funcții: el e ca o ladă de scule, în care fiecare sculă are o funcție specifică. Funcțiile cuvintelor sînt tot atît de diverse. Deci analiza – care rămîne, totuși, scopul filosofiei – nu mai trebuie să conște doar în *definirea* înțelesurilor, ci într-o descriere atentă a *utilizării* cuvintelor. Pentru că limbajul metafizicii poate crea confuzie, principala sarcină a filosofiei e să introducă claritatea; sarcina filosofiei e „terapeutică”. Filosofia e „o bătălie contra vrăjirii intelectului nostru de către limbaj”. Căci vrăjirea produce confuzie. Ceea ce trebuie să facă filosoful e să ne dezvrăjească, să aducă cuvintele înapoi, din uzajul lor metafizic în uzajul lor comun. „Să-i arate fluturului calea de scăpare din plasa de fluturi”.

O mulțime de domenii, odinioară alungate din filosofie, s-au constituit acum: estetica analitică, etica analitică, filosofia minții, filosofia politică de tip analitic și chiar ... metafizica analitică. Într-un cuvînt, filosofia analitică în sens larg e foarte diversă astăzi. Nota ei distinctivă e caracterul conceptual și argumentativ, urmărirea clarității, precum și apropierea de spiritul științei. Ea nu se abate, prin acestea, de la

marea tradiție a filosofiei, inaugurată de Platon și Aristotel, fiind moștenitoarea directă a spiritului Iluminismului.

„*Nimicul*” *analiticilor*. Am văzut, discutînd despre Heidegger, că problema sa a „Nimicului” *nu are sens* pentru analitici. Aceștia din urmă discută mai degrabă problema „non-existenței”. Să urmărim cum e articulată această problemă de către un mare filosof american, *Willard Quine*.

Quine pleacă de la o veche dificultate, formulată încă de Platon: problema „non-existenței a ceva”, problemă care apare în cadrul propozițiilor singulare negative. Fie o asemenea propoziție:

„Pegasus nu există”

Ne putem acum imagina următoarea argumentare: dacă nu există Pegasus, atunci în momentul în care eu utilizez cuvîntul „Pegasus”, *eu vorbesc despre nimic*. Or, a spune *ceva* despre *nimic* este un nonsens. Căci a spune *ceva* înseamnă a aserta o proprietate sau o relație *despre ceva* (în acest caz, *despre nimic*). Deci o propoziție în care apare acest nume este fără sens, căci *a vorbi despre obiecte care nu există ca și cum ar exista* este fără sens. Deci existența lui Pegasus nu poate fi negată fără a cădea în nonsens. Deci *Pegasus trebuie să existe*. Concluzia e absurdă, prin urmare *ceva* trebuie să fie în neregulă cu această interpretare a propozițiilor existențiale negative.

Cum putem ieși din această încurcătură? Cauza încurcăturii, crede Quine, e utilizarea inadecvată a numelor proprii. Soluția propusă e inspirată de procedura lui Russell de a transforma numele proprii în „descripții definite” (adică în expresii de forma: *acel x, x are proprietatea P*). Și deoarece bănuim că utilizarea numelui propriu este cauza dificultății, îl vom înlocui cu descripția definită: „*acel lucru care este Pegasus*”. Expresia „*este Pegasus*” se cheamă *predicat* (și exprimă o *proprietate*). Acum: noi putem *analiza* propozițiile în care apar aceste descripții în așa fel încît descripția să dispară fără ca *sensul* să fie modificat. Astfel, o propoziție cum ar fi: „*Acel lucru care e Pegasus este calul înaripat al lui Zeus*” poate fi tradusă prin: „*Ceva este Pegasus și este calul înaripat al lui Zeus și nimic altceva nu este calul înaripat al lui Zeus*”. Prin aceasta am transferat *încercătura ontologică* pe expresia „*ceva*”. Asemenea expresii: „*ceva*”, „*cineva*” sînt numite *cuantificatori existențiali* ($\exists x(\dots)$); *x* se cheamă aici *variabilă legată*. Deci expresia e: $\exists x$ (*x este Pegasus și x este calul înaripat al lui Zeus*). În limbaj simbolic: $\exists x (Px \ \& \ Cx)$. Principalul aspect în legătură cu acest rezultat e că „ $\exists x$ ” *nu este un nume*. Deci, pentru a avea sens, nu e necesar să presupunem existența unui obiect *determinat*,

cum ar fi Pegasus¹. În aceste condiții, negația existenței lui Pegasus, care ridică probleme, nu mai ridică dificultăți: $\neg \exists x (Px \ \& \ Cx)$.

Concluzia lui Quine e că, pentru a salva consistența limbajului, atunci cînd discutăm probleme ontologice noi, trebuie să eliminăm toate numele proprii (cu ajutorul descripțiilor definite) și să menținem numai conectivii logici („și”, „sau” etc.), predicatele și variabilele legate. Utilizarea variabilelor presupune un *domeniu de valori* la care variabilele se referă, și acesta formează *ontologia limbajului*. De exemplu, oricine utilizează variabile numerice introduce numere în ontologia sa. Oricine utilizează variabile predicative introduce proprietăți și relații în ontologia sa. *Ontologia este relativă la limbaj*.

În aceste condiții: „A fi înseamnă a fi valoare pentru o variabilă legată”. Ce departe e Heidegger de acest mod de tratare a problemelor ontologice.

Ontologia este, așadar, relativă la limbaj; nu există, cum credeau metafizicienii tradiționali, o ontologie absolută despre o Existență în sens absolut. Și, cum unele teorii sînt mai acceptabile decît altele, *a exista e o chestiune de grad*. Și despre zeii lui Homer și despre electroni spunem că „există”, dar credem *mai mult* în existența ultimilor, pentru că teoriile care se referă la ei sînt mai bine verificate.

Chiar dacă nu ați înțeles prea multe din acest paragraf, el vă poate sugera ceva din *aroma* acestei filosofii.

Frumosul și „eroarea naturalistă”. Să urmărim filosofii analitici la lucru în analiza frumosului. Iată trei definiții ale frumosului:

„Un lucru nu este frumos pentru că îl iubim, ci îl iubim pentru că este frumos și bun. Un lucru este numit frumos atunci cînd are o *strălucire* corporală sau spirituală proprie felului său și cînd este alcătuit după *proporția* cuvenită. Frumosul *constă* într-o anumită strălucire și proporție (*proportio et claritas*)” (Toma din Aquino).

„Frumusețea nu este atît o calitate a obiectului privit, cît mai ales un efect produs în privitor” (Spinoza).

„Din punctul meu de vedere, frumusețea e o senzație fizică, e ceva ce simțim cu tot corpul” (J.L. Borges).

Aceste trei puncte de vedere au o trăsătură comună: toate definesc frumosul printr-o listă de proprietăți empirice, constatabile cu simțurile: claritate, proporție, senzația de plăcere. Diferența e că primul e un

¹ Numele propriu are sens numai dacă există obiectul singular pe care-l desemnează, deoarece numele proprii desemnează indivizi singulari, nu clase de indivizi, care ar putea fi și vide.

punct de vedere *obiectiv* (aceste proprietăți empirice aparțin obiectului frumos, e.g. tabloului), pe cînd ultimele două puncte de vedere sînt *subiectiviste* (proprietățile empirice care definesc frumosul sînt stări mentale ale privitorului). Istoriceste vorbind, cele mai vechi orientări estetice definesc frumosul reducîndu-l la o listă de proprietăți observabile: „X este frumos = df. X are proprietățile empirice P,Q,R”. Sau: „X este frumos =df. X generează plăcerea estetică în privitor”. Faptul de a fi frumos e reductibil logic la o listă de proprietăți empirice.

E corect acest punct de vedere sau e un exemplu de vrăjire a minții noastre prin cuvinte meșteșugite? Rezistă acest punct de vedere analizei? George Moore a argumentat că nu. Iar acest exemplu e un bun exemplu de iluzie filosofică perpetuată timp de secole.

Moore numește toate concepțiile estetice (dar și morale) care definesc termenii valorici („frumos”, „bine” etc.) prin concepte nevalorice, descriptive („claritate”, „plăcere”) „naturalism”. El a arătat că toate teoriile naturaliste sînt subminate de o eroare comună, „eroarea naturalistă”, adică definirea improprie a termenilor valorici prin termeni descriptivi. Ea ar putea fi explicitată astfel. Naturaliștii susțin:

(D) Frumos =df. ceea ce produce plăcere

(deci „Frumos” înseamnă „ceea ce produce plăcere”, cele două cuvinte sînt, în accepția naturaliștilor, *sinonime*).

Moore ia drept evident pentru oricine că întrebarea „Este frumos ceea ce produce plăcerea?” este o „întrebare deschisă”, care poate primi un răspuns sau altul și deci *are sens întotdeauna să fie pusă*. Prin contrast, întrebări de tipul: „Este frumosul urît?” sau „Este frumosul frumos?” sînt întrebări închise, căci *nu are sens să fie puse*, prima fiind o contradicție la care se răspunde întotdeauna cu „nu”, a doua o tautologie la care se răspunde întotdeauna cu „da”.

Totuși, observă Moore, în întrebarea deschisă

„Este frumos ceea ce produce plăcerea?”

putem substitui „frumos” cu sinonimul său „ceea ce produce plăcerea” conform definiției naturaliste (D). Și obținem:

(D') „Este ceea ce produce plăcerea ceea ce produce plăcerea?”

Or, (D') e o tautologie. Întrebarea deschisă se dovedește a fi o tautologie mascată, adică o întrebare închisă. Cauza e definiția naturalistă (D). Prin urmare, *frumosul nu poate fi definit printr-o listă de proprietăți empirice*.

Ce soluții avem pentru a ieși din încurcătură? Moore însuși a propus să spunem că „frumos” e un termen ce nu desemnează anumite proprietăți empirice, naturale, ci proprietatea ne-naturală, simplă, inanalizabilă și indefinibilă, dar obiectivă, a frumosului, accesibilă doar unei capacități intuitive speciale. Soluție criticată intens de alți filosofi pentru obscuritatea ei.

Alți autori au sugerat că judecățile de valoare („Acest tablou este frumos”) nu *descriu* proprietăți de nici un fel, naturale sau non-naturale, ci *exprimă* anumite sentimente pe care încearcă să le inducă în ascultător. Nu există deci un tărîm al proprietăților valorice, așa cum credeau naturaliștii. Acest punct de vedere se numește „emotivism” (A. Ayer, C. Stevenson).

Discuția a continuat, desigur. Una din caracteristicile filosofiei analitice este că detașează probleme precis circumscrise, le modelează pe exemple aparent simple și discută critic variatele soluții.

Idealul sistemului filosofic a fost înlocuit de idealul rezolvării problemelor locale.

BIBLIOGRAFIE:

1. B. Russell, *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 1995.
2. A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, București, 1998.

10. Ce este filosofia?

Din incursiunea istorică făcută în lecțiile anterioare rezultă că filosofia a fost practică în feluri foarte variate pe parcursul existenței ei. Ce poate fi mai diferit decât filosofia „științifică” a unui Carnap și filosofia „poetică” a unui Heidegger? Fiecare mare gânditor a pretins că este protagonistul unei revoluții în filosofie, care rupe total cu tradiția și propune o complet altă paradigmă de filosofare. S-ar părea că în acest peisaj fracturat nu avem nici o șansă de a găsi o definiție a filosofiei.

Evident, nu vom putea propune o definiție pur *convențională*; ea trebuie să se bazeze pe faptele istorice. Nu vom putea *conveni*, bunăoară, să numim în mod arbitrar „filosofi” pe aceia care scriu poeme despre destinul uman sau pe aceia care modelează oale, pentru bunul motiv că aceste definiții *nu au o justificare istorică*. Specificul muncii filosofului ar trebui căutat pe două direcții: 1) într-o activitate care a fost practică și în trecut de acei oameni care au fost numiți „filosofi”; 2) într-o activitate care nu a fost absorbită de științele particulare ori de disciplinele artistice sau teologice.

Care poate fi această activitate numită și azi „filosofie”?

Să ne întoarcem, pentru aceasta, la Socrate. Platon spune că Socrate, decretat de oracolul din Delfi drept „cel mai înțelept dintre oameni”, nesimțindu-se deloc cel mai înțelept, a început să stea de vorbă cu alți cetățeni ai Atenei pentru a vedea dacă așa stau într-adevăr lucrurile. Și a început să poarte dialoguri cu oameni inteligenți, încercând să determine dacă opiniile lor într-o problemă sau alta pot rezista *analizei critice*. Menon, de pildă, susține că *virtutea poate fi învățată*. „Menon – zice Socrate – știi într-adevăr ce este virtutea? Și dacă nu știi, atunci cum poți susține că virtutea poate fi învățată?”. Altcineva spune că tatăl său e vinovat de impietate, și Socrate îi răspunde: „Eu nici nu știu ce sint pietatea și impietatea. Poți să mă înveți și pe mine ce sint acestea?”.

Această ipostază a lui Socrate ne aduce aminte că noi toți, atunci când vorbim, luăm multe lucruri ca *subînțelese*, fără a ne mai pune

întrebări asupra lor. Or, tot ceea ce facem și gândim este determinat de anumite *presupoziții* de care de cele mai multe ori nici măcar nu sîntem conștienți. Tocmai în zona acestor presupozii tacite, subînțelese, se localizează munca filosofului. El vrea să știe care sînt aceste presupozii și dacă sînt raționale sau nu. Așa încît, precum Socrate, *le analizează*. Astăzi, filosoful nu mai stă de vorbă cu omul de știință sau cu credinciosul, ci *cercetează presupoziiile tacite aflate la baza științei sau a religiei*.

O asemenea soluție la problema „ce este filosofia?” e încurajată de mai multe fapte: Aristotel și tot Evul mediu vorbesc de filosofie ca despre o cercetare a „primelor principii și cauze”, deci a fundamentelor diferitelor activități intelectuale; la fel fac modernii, Descartes, Hume, Kant (atunci cînd ultimul pune întrebarea „Sînt posibile propozițiile sintetice *a priori*?”, el localizează și analizează critic o presupozie filosofică tacită a *științei exacte*); un filosof contemporan german, Wolfgang Stegmüller, spune în același spirit: „Ca filosofi, ar trebui să ne simțim obligați să controlăm critic mereu supozițiile propriilor atitudini”; chiar și Nietzsche, deși pretinde că face o evocare poetică a dramatismului trăit al vieții, se poate observa că „analizează” (poetic, desigur) presupoziiile filosofice ale vieții morale („nu știm ce e binele”, „omul trebuie depășit de Supraom”, circularitatea timpului etc.). Heidegger se întreabă, ca și Socrate, ce este arta?, ce este tehnica?, ce este locuirea? etc. și susține că filosofia fundamentează știința („ontologicul întemeiază onticul” – în jargonul său).

Poate că diversitatea istorică ireductibilă a filosofiilor, relevată de lecțiile anterioare, e mai mult o iluzie sau e un fenomen de suprafață. Pare să existe un *numitor comun* al tuturor stilurilor de a practica filosofia: cercetarea critică a presupoziiilor. Voi încerca să acreditez această opinie.

Ce sînt presupoziiile filosofice? În 1985 apărea cartea profesorului Mircea Flonta, *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*. Autorul argumentează convingător aici, împotriva părerii curențe a oamenilor de știință practicieni, că știința exactă a naturii are în fundamentele ei o mulțime de *presupoziții neștiințifice, filosofice*. Altfel spus, știința este impregnată filosofic și acest fundament filosofic determină, într-un fel sau altul, practica de cercetare curentă.

De exemplu, fizica clasică (i.e. știința fizicii din secolele XVII–XIX) e subdeterminată de următoarea *credință* ontologică, de regulă tacită, a cercetătorilor: *există o realitate fizică ultimă, în spatele a ceea ce percepem direct, formată din atomi solizi, fără structură, care se mișcă precum bilele de billard* (presupoziția esențialismului). Sau de această

presupoziție metodologică: *numai reducerea oricărui fenomen fizic observabil la interacțiunea atomilor în mișcare conferă o explicație corectă realității* (presupoziția mecanicismului). Aceste presupoziții nu sînt formulate explicit în tratatele sau manualele de fizică ori de chimie, ci acționează ca niște credințe de subtext, ca deprinderi adînc înrădăcinate în cei ce practică știința mecanicii. Ele le orientează comportamentul profesional într-o anumită direcție. De exemplu, Lord Kelvin s-a opus teoriei electromagnetice a luminii, formulate de Maxwell, pentru că aceasta nu satisfăcea o asemenea credință de fundal, chiar dacă era corectă din punct de vedere metematic și experimental:

„Nu sînt niciodată mulțumit atîta timp cît nu îmi pot face despre un anumit lucru un model mecanic. Abia atunci îl înțeleg. Dacă nu-l pot exprima în întregime în concepte mecanice, nu-l înțeleg; de aceea nu înțeleg teoria electromagnetică”.

Iată și o supoziție *epistemologică* a fizicii clasice: *scopul științei e cunoașterea obiectivă* (o cunoaștere a lumii *așa cum există, independent* de observatorul uman). Fizica cuantică, dimpotrivă, se bazează pe supoziția opusă: *în nici o descriere a unui microfenomen observatorul nu poate fi complet eliminat din descriere*.

O supoziție general metafizică este: *Dumnezeu nu există* (sau, cum a formulat-o Laplace în 1800: „nu am nevoie de ipoteza lui Dumnezeu pentru a descrie mecanic lumea”).

Asemenea presupoziții filosofice se deosebesc radical de enunțurile teoretice ale fizicii (cum ar fi legea inerției sau legea gravitației universale). Căci ele au un caracter *a priori*, adică nu sînt scoase din experiența științifică directă și nici nu sînt afectate de ea; ele oferă doar condițiile-cadru unanim admise și nedispute de comunitatea fizicienilor clasici, pe care trebuie să le satisfacă ipotezele și legile teoriilor fizice. Apoi, ele nu sînt, de regulă, formulate explicit, ci au forma unor convingeri profesionale, a unor deprinderi de gîndire, a unor atitudini profunde și adesea obscure ale cercetătorilor. Spre deosebire de legile fizice, ele nu sînt verificate sau infirmate prin experimente, ci sînt adoptate sau abandonate printr-un complicat proces psiho-social de convertire, precum credințele religioase, în lumina experiențelor intelectuale personale din universitate și din viața de cercetare. Așa se explică de ce istoricii științei au observat că marile revoluții științifice au constat tocmai din înlocuirea acestor „cadre filosofice” – credințe, mai degrabă decît din modificarea legilor; tocmai de aceea asemenea schimbări sînt atît de dificile:

„Marile revoluții științifice din secolul XX, la fel ca și cele din secolele XVIII și XIX, deși se întemeiază pe descoperirea de fapte noi, sînt, în esență, rezultatul și expresia unor prefaceri de ordin filosofic. Aceste revoluții reprezintă în primul rînd o schimbare profundă a categoriilor

gîndirii, a concepției asupra naturii și asupra științei. Se poate spune, prin urmare, că influența ideilor filosofice asupra dezvoltării gîndirii științifice este tot așa de mare ca și influența, în general recunoscută, a teoriilor științifice asupra dezvoltării gîndirii filosofice. Căci cercetarea trecutului științei exacte relevă că în spatele marilor curente ale gîndirii științifice stau „substructuri” sau „orizonturi” filosofice diferite, incompatibile. Astfel, e un lucru unanim recunoscut că revoluția fizicii, din secolul XX, bazată pe teoria relativității și pe teoria cuantelor, a constat în zdruncinarea noțiunilor de bază, a *presupozițiilor* de bază ale concepției newtoniene despre lume: spațiu absolut, timp absolut, particulă elementară solidă, conexiune cauzală univocă, ca și idealul epistemologic al unei cunoașteri obiective” (M. Flonta).

Principiile „metafizicii probabiliste” a lui P. Suppes din *lecția 4* sînt un bun exemplu de ceea ce eu numesc aici „presupoziții filosofice” – principalul obiect de studiu al filosofului.

Lucrurile stau asemănător și în domeniul *artei*. Dacă veți lua cartea lui Jean Cassou, *Panorama artelor plastice contemporane*, veți găsi în volumul întii, la discuția curentului cubist, un capitol intitulat *Filosofia cubismului*. Această „filosofie” subiacentă unui curent artistic este, la rigoare, un corp — mai explicit sau mai difuz — de *presupoziții latente*, care susțin și orientează practica artistică cubistă. Iată cîteva dintre ele:

– Supoziția (ontologică a) realismului (supoziția realității lumii externe): *există o realitate independentă de subiectul uman, pe care acesta o reflectă în arta sa*. În acest sens s-a spus că acest curent se situează în prelungirea artei clasice, pe linia lui Da Vinci, bunăoară. Numai că, spre deosebire de Da Vinci, pictorul cubist nu oglindește, nu „fotografiază” lumea, ci îi caută esența ascunsă; constructivismul geometrizant al cubismului e opusul presupoziției de *mimesis* clasică (i.e. arta trebuie să fie o oglindă a realității).

– Supoziția (gnoseologică a) conceptualismului: *pictura (cubistă) e o activitate intelectuală, de analiză internă a obiectului și de redare a esenței sale, aflată „în spatele” aparenței*; (există un curent plastic centrat pe aparență, pe o aparență care e captată de impresiile senzoriale și e redată în pictură prin tehnici speciale: e curentul *impresionist*). În acest sens, Picasso spunea: „Eu pictez obiectele așa cum le gîndesc, nu așa cum le văd”.

Așa se face că, la fel ca în fizica relativistă, unde noi nu *percepem* spațiul curb, ci doar îl *gîndim* matematic, considerîndu-l totuși *real* (deși nu-l „vedem”), în pictura cubistă ne apar părțile *vizibile* și *invizibile* (dar cunoscute *mental*) ale obiectului, de exemplu fața și profilul unei

persoane – sugerîndu-se astfel un dinamism specific, opus staticismului fotografic al artei clasice.

– Supoziția (ontologică a) esenței geometrice a obiectului: la fel ca Pitagora, Galilei și Newton, cubistul crede că structura ascunsă a obiectelor e una geometrică: „Figurile geometrice sînt esența desenului”. Anecdotica și reprezentarea figurativă sînt astfel complet eliminate, accentul fiind pus pe dispunerea și ordonarea anumitor forme geometrice într-un spațiu dat – ceea ce și face specificul șocant al unei picturi cubiste.

– Supoziția (metodologică a) incapacității expresive a limbajului uzual, de unde căutarea unui limbaj nou, a colajului, a reprezentării geometrice, care să deschidă noi zări expresive. În această credință de fundal ne întîlnim cu poezia modernă, care se eliberează și ea de discursul uzual, cu fizica modernă, care constată că limbajul obișnuit, format la nivelul experienței noastre macroscopice, e incapabil să exprime realitatea subatomică, cu muzica modernă, care abandonează tot mai mult coerența tonală și melodia.

S-a spus că metoda cubismului e inspirată de principiile filosofiei fenomenologice a lui Husserl: „punerea între paranteze” a calităților neesențiale ale obiectelor și rămînerea la esență: formă, culoare, textură.

Un alt exemplu foarte clar de presupoziii filosofice subiacente artei e reprezentat de principiile „canonului” literar din secolul al XVII-lea: creația trebuie călăuzită de rațiune, verosimilitate, adevăre și plăcere utilă.

Nu trebuie, desigur, să ne imaginăm că artiștii au în mod explicit în minte asemenea principii. Ele sînt de cele mai multe ori „forțe” neconștientizate, preferințe profesionale, asemănări de grup. Unii dintre pictori – mai reflexivi – le și conștientizează uneori; pictorul Juan Gris spune așa despre principiile cubismului:

„(Principiile cubismului) nu le-am adoptat în mod conștient, după o reflecție matură, ci lucrînd într-un anumit spirit, care m-a încadrat în această tendință; n-am meditat asupra lor ca unul care le-a observat de departe sau care a reflectat înainte de a le adopta. Astăzi, evident, îmi dau seama că, la începuturile sale, cubismul nu era decît o modalitate nouă de a reprezenta lumea”.

În general, sarcina explicitării acestor presupoziii revine filosofiei (sau artiștilor, oamenilor de știință etc. cu înclinații filosofice). Le vom găsi într-o formă articulată nu la creatorii înșiși, ci în lucrările de filosofia artei, filosofia științei, filosofia politicii, filosofia moralei etc. Cînd cineva

ne spune că numărul sau cercul sînt obiective, dar ne-spațio-temporale, ne-mentale și ne-lingvistice, accesibile intuiției intelectuale – el face *filosofia matematicii*, nu matematică. La fel, cel ce ne spune că „istoria lumii e ciclică, se repetă”; el face *filosofia istoriei*, nu istorie. Cînd fizicianul afirmă că orice stare viitoare a lumii e univoc determinată de stările ei trecute, el numește o presuposiție *filosofică* a fizicii, nu o „lege” fizică.

Filosofia, cu toate ramurile ei, nu e decît articularea explicită și critica rațională, de sine stătătoare, a acestor presuposiții de maximă generalitate, care susțin și justifică întreaga experiență umană.

Definiția filosofiei. Voi încerca acum o definiție (riscantă) a filosofiei, care ține seama de situațiile descrise mai sus: *filosofia este o cercetare critică a presuposițiilor ultime ale tuturor activităților umane, intelectuale sau practice*. O asemenea caracterizare „simplă” a filosofiei are, desigur, nevoie de clarificări.

Mai întîi: despre ce fel de „presuposiții” este vorba? Nu vom putea spune că „filosofia studiază presuposițiile filosofice”, căci o asemenea definiție ar fi circulară. Presuposițiile cu care are de-a face filosoful au mai degrabă următoarele caracteristici:

1) sînt „externe” teoriilor științifice (adică nu fac parte din corpul teoriilor științifice și nu intră în zona lor de competență), operelor de artă, operelor religioase și teologice etc., făcînd parte din *fundamentele* lor, din fundalul lor, adesea neexplicit. Ele oferă numai *cadrul* general care stabilește limitele în care are loc creația științifică, artistică, religioasă ori comportamentul politic sau moral cotidian, dintr-o anumită perioadă;

2) sînt *tacite*, adică prezente numai implicit, latent, ascuns. Ele au un aspect total diferit de o *lege științifică* (un poem sau o piesă de critică literară), legea științifică fiind o propoziție (adesea o formulă matematică) formulată explicit și cuantificat; presuposițiile filosofice au mai degrabă aspectul unor *credințe*, convingeri vagi, *obișnuințe de gîndire* abia conștientizate și pe care cel mai adesea nici măcar nu sîntem capabili să le formulăm în limbaj. Un om care se poartă bine (moral) nu e, de regulă, în stare să formuleze explicit principiile comportamentului moral care îl animă. Explicitarea fulgurantă, impresionistă a acestor presuposiții e *filosofarea*; explicitarea lor sistematică e *filosofia*;

3) ele sînt „prime”, adică nededuse din alte principii, mai fundamentale. Aceste „axiome” ale tuturor experiențelor umane sînt cele mai fundamentale credințe pe care le împărtășim și care nu pot fi întemeiate (și nici demolate) cu mijloace strict logice, demonstrative, așa cum se întîmplă cu o lege științifică. Ele se întemeiază pe credință;

4) au un caracter „global”, i.e. o presuposiție filosofică are consecințe profunde asupra *viziunii globale despre lume*, dar nu în

sensul că filosofia ar urmări o „sinteză globală de cunoștințe” în explozia informațională pe care o trăim azi (sarcină, de altfel, imposibilă), ci în sensul că aceste presupoziiții sînt atît de adînci, de fundamentale, încît ele subdetermină în mod specific *diferitele* domenii ale culturii – unificîndu-le la nivelul fundamentelor filosofice – și dînd astfel naștere unui „stil cultural al epocii”, unui „spirit al epocii”. De exemplu, presupoziițiile filosofice ale „mecanicismului” (*i.e.* totul e format, în ultimă instanță, din atomi în mișcare, conform legilor mecanicii newtoniene etc.) au iradiat, cel puțin din secolul al XVII-lea pînă în al XIX-lea, în întreaga cultură, creînd o mentalitate mecanicistă despre orice, de la fenomenele fizice, la cele chimice, psihice și artistice ori morale. Peste tot se vorbea în termeni de „atomi” (mentali, sociali etc.) și de „legi mecanice” care ar trebui descoperite. Peste tot se tindea la modelul de cunoaștere consacrat de fizica lui Newton;

5) sînt de mai multe tipuri: *ontologice* (metafizice), *gnoseologice*, *metodologice*, *axiologice*. Această clasificare nu are însă nimic definitiv; ea respectă pur și simplu o tradiție. Iată cîteva exemple de presupoziiții ontologice: „Orice obiect este o substanță care are cel puțin o proprietate” sau „Anumite entități există chiar dacă nu sînt percepute” sau „Frumosul e o proprietate prezentă în mod obiectiv în lucruri”; presupoziiții gnoseologice: „Întreaga cunoaștere derivă numai din experiența simțurilor”; „Cunoștințele matematice sînt *a priori* și totuși spun ceva despre lume”; presupoziiții morale: „Binele este un simplu sentiment al persoanei care evaluează”. Nu toate presupoziițiile tacite ale unui domeniu sînt de natură filosofică. Există presupoziiții psihologice ale artei (e.g. epilepsia favorizează creația muzicală) sau presupoziiții sociologice ale științei (e.g. „Volumul brut al științei exprimat în forță de muncă științifică sau în număr de publicații tinde să se dubleze la 10 – 15 ani”). *Nu toate presupoziițiile tacite, așadar, sînt „filosofice”.*

6) au un caracter „rațional”, *i.e.* în cadrul demersului de tip filosofic, presupoziițiile se critică în mod rațional, spre deosebire de dogmele religiei ori de aserțiunile emoționale ale artei. De pildă, presupoziiția metafizică „Există Dumnezeu” e o *dogmă religioasă* atîta vreme cît nu e chestionată critic; ea devine *subiect filosofic* din momentul în care se raționează asupra ei (e.g. încercînd „demonstrații” ale existenței sau non-existenței lui Dumnezeu și *construind* teorii despre acest subiect). Această *prelucrare rațională* a presupoziițiilor poate urmări trei țeluri: să expliciteze presupoziițiile tacite; să le justifice și să le apere; în fine, să le critice pentru a le disloca. În acest scop, filosoful poate apela la o *pluralitate de metode și de tipuri de discurs*: de la unele de inspirație literară (ca la Heidegger), pînă la unele strict argumentative, chiar logice (ca la Carnap).

Acest pluralism al metodelor nu trebuie să ne facă să confundăm filosofia cu arta ori știința. Nu vom spune că toate operele literare sînt și opere filosofice pentru simplul motiv că toate conțin presupoziii filosofice; nici că toate operele științifice sînt pură filosofie deoarece știința e *impregnată* filosofic. A amesteca genurile în acest fel e ridicol. Eminescu *nu* e filosof, după cum Heidegger *nu* e poet, oricît de frumos ar fi scris. Una din metehnele filosofilor a fost, în genere, aceea de a exagera și de a hiperboliza importanța și rezultatele activității lor. Tocmai de aceea ar fi bine să ne ghidăm, în evaluarea istoriei filosofiei, după un principiu practic: dacă vrem să știm ce e filosofia, cel mai indicat lucru ar fi nu să-i întrebăm pe filosofi, ci să vedem ce *fac* ei.

Locul geometric al „operei filosofice”. Voi încerca să completez această încercare de caracterizare a filosofiei printr-o tentativă de conturare a specificului unui lucru ceva mai concret: o *operă filosofică*. Întrebarea la care vreau să răspund este următoarea: „Este X o operă filosofică sau nu?”. Este poemul *Luceafărul* o operă filosofică sau nu? Este *Critica rațiunii pure* o operă filosofică sau e una științifică? Este eseu *Pe culmile disperării* al lui E. Cioran o operă filosofică sau e un eseu literar?

Pentru a încadra exact o carte sau un articol în „clasa operelor filosofice” am avea nevoie de criterii *necesare* și *suficiente* de apartenență la această clasă. Criteriile *necesare* de apartenență *nu* ne spun exact dacă opera X *este* operă filosofică, dar ne spun exact dacă X *nu este* operă filosofică. Criteriile *suficiente* ne spun exact dacă opera X *este* operă filosofică.

Acum: există concepte *exacte* și concepte *vagi* (*fuzzy*). De exemplu, în cazul conceptului „elev” avem condiții necesare și suficiente de apartenență și, prin urmare, putem ști exact despre orice copil dacă este elev sau nu (urmărind, de pildă, prezența sa în cataloagele școlare). Dar pentru conceptul „tinăr”? Un copil de 10 ani este, cu siguranță, tinăr. Dar un om de 40 de ani?

Conceptul „operă filosofică” este un concept vag.

Ce metodă avem pentru a-i stabili referința? Să încercăm metoda „exemplurilor paradigmatic”, lansată de L. Wittgenstein și modificată de W. Stegmüller (aceștia o utilizează în alte scopuri). Încercînd să delimităm noțiunea de „operă filosofică” vom începe prin a face lista unor cazuri tipice (paradigmatice) de opere filosofice recunoscute unanim. Va exista la început o „perioadă de incertitudine”, în care se va discuta dacă o operă sau alta trebuie sau nu să fie inclusă în listă. Metoda practică cea mai la îndemînă ar fi consultarea diferitelor istorii ale filosofiei (selectînd autorii recunoscuți ca majori), ca și a specialiștilor

în domeniu. Asupra unor opere nu vor exista cu siguranță controverse (*Metafizica* lui Aristotel, *Discursul asupra metodei* al lui Descartes, *Structura revoluțiilor științifice* a lui T. Kuhn). Asupra altora însă vor exista cu tot atâta siguranță controverse. De exemplu, poemul *De rerum natura* al lui Lucrețiu nu figurează în unele istorii ale filosofiei ca o realizare filosofică de sine stătătoare, ci doar ca o operă de popularizare poetică a filosofiei lui Epicur. Atunci: este acest poem o operă filosofică sau doar o operă literară *impregnată* filosofic? (Tudor Vianu îl consideră pe Lucrețiu nu filosof, ci „unul dintre cei mai mari poeți ai literaturii latine și universale”). Dar poemul epic al lui Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*? Dar eseistica lui Emil Cioran? Nu pare să existe o prea mare legătură între felul în care au scris marii filosofi de la Platon încoace și eseurile existențiale și moralizatoare ale lui Cioran.

Evitînd toate aceste cazuri nesigure, vom obține în final o „listă minimală de opere filosofice paradigmatică”. Caracteristica ei de bază e că nu poate fi redusă, deși poate fi îmbogățită.

Cum o putem îmbogăți? Pentru ca o nouă operă să fie inclusă în „clasa extinsă de opere filosofice”, ea va trebui să împărtășească cu toate sau aproape toate elementele din „lista minimală” un număr „considerabil” de proprietăți (a se observa vaguitatea). Altfel spus, noul candidat la statutul de operă filosofică trebuie să fie *foarte asemănător* cu *majoritatea* operelor paradigmatică. Această vaguitate a apartenenței nu înseamnă însă capriciu. Asupra unor noi candidați nu vor exista discuții (e.g. *Ontologia* lui Noica); alții vor furniza însă *cazuri problematice* (e.g. *Sentimentul românesc al ființei* al aceluiași Constantin Noica sau *Filosofia formală* a lui Richard Montague). Aspectul literar/științific al acestor opere impune cercetări ulterioare, care se vor solda fie cu expulzarea respectivului candidat, fie cu includerea lui oarecum *arbitrară*. Prin urmare, „clasa extinsă a operelor filosofice” va fi, de fapt, formată din mai multe subclase, din cauza acestor *cazuri marginale neclare*, i.e. a acelor „filosofii străni”, „originale”, care sînt desprinse de tradiția paradigmatică a filosofiei.

Tabloul sinoptic al acestei situații ar putea fi imaginat astfel: locul geometric al operei filosofice (ne-o spune tradiția) se află la intersecția a două axe: știință – artă/ religie – cunoaștere comună. Aceștia sînt cei patru mari piloni pe care s-a sprijinit reflecția filosofică și în fundamentele cărora are sens să căutăm „presupozițiile”.

Pe axa artă – știință, pornind dinspre polul artei, vom avea mai întîi *operele de artă* propriu-zise, pe care nimeni nu le confundă cu operele filosofice. Mergînd spre centru, vom întîlni *critica literară* și *teoria artei* (care, iarăși, nu sînt considerate de nimeni drept filosofie). Apoi urmează ceea ce am numit „filosofiile străni”, un fel de gen ambiguu

între filosofie și literatură (e.g. poemul filosofic al lui Nietzsche, eseistica lui Cioran sau Camus). Despre eseul *Construire, locuire, gândire* al lui Heidegger (situat în aceeași zonă de incertitudine), Noica spune că el cade în Poezie, care *nu* e, totuși, filosofie! Dialogul putemic literaturizat al lui Platon, *Phaidros*, se situează, poate, ceva mai la centru, dar în aceeași zonă de trecere (el „încintă literar, dar îngrijorează filosofic” – spune același Noica); la fel se întâmplă cu jurnalele filosofice, maximele filosofice ori epistolele filosofice etc.

Într-o operă literară (un roman, de pildă) putem găsi presupuziții filosofice. Dar pentru a vorbi de o operă filosofică propriu-zisă trebuie ca ea să fie centrată pe aceste presupuziții și să le analizeze în mod rațional. Schopenhauer face acest lucru în *Fundamentul moralei*, dar nu în *Aforisme*.

Venind dinspre polul științei, nimeni nu va spune că *Principia* lui Newton e o operă „filosofică”, deși ea conține presupuziții filosofice. După cum nimeni nu va considera conferințele epistemologice ale fizicianului W. Heisenberg drept opere „științifice”; ele fac parte din aceeași zonă „stranie” a filosofiei create de oamenii de știință, nu de filosofii profesioniști. Mergînd mai spre centrul axei, vom da peste moduri de conceptualizare și metode *specific filosofice*: analiza conceptuală, îndoiala metodică, sinteza *a priori*, argumentul ontologic, maieutica, dialectica, hermeneutica, metodele logice, punerea între paranteze etc. Ele nu țin nici de zona artei, nici de aceea a științei. În partea centrală a axei vom localiza operele filosofice paradigmatic.

Nimeni nu va putea susține însă că filosofia „științifică” e *mai importantă* decît filosofia „artistică”. Pur și simplu sînt moduri *diferite* de a filosofa, fiecare cu specificul și valoarea lui. Maturitatea unei culturi se manifestă, între altele, în acceptarea pluralismului filosofic.

Care e condiția filosofului azi? El, ca specialist, e asemenea matematicianului, un „om teoretic”, ce trebuie să se ocupe de aspectele tehnice ale construcției filosofice; nu va avea prea mulți cititori, pentru că cititorii lui trebuie să fie foarte avizați. Ca „persoană publică” însă, el poate face și o filosofie „ușoară”, aproape indistinctă de popularizarea filosofiei. Auditoriul său va fi, în acest caz, enorm. Riscul care apare, în această beatitudine a popularității, e ca popularizatorul filosofiei să fie confundat cu Filosoful.

Filosoful propriu-zis ne apare ca un arheolog și modelator al mentalităților, ca un paznic la farul marilor viziuni despre existență, ce configurează „spiritul unei epoci”. Munca sa constă în efortul critic de a dezvălui, justifica ori disloca *presupuzițiile* ce întemeiază diferitele modele de raționalitate, el fiind principalul actor în efortul de elucidare a propriei noastre condiții ca ființe culturale.

BIBLIOGRAFIE:

1. V. Mureșan (ed), *Între Wittgenstein și Heidegger*, Editura Alternative, București, 1998.
2. J. Hersch, *Mirarea filosofică*, Editura Humanitas, București, 1994.
3. W. Weischedel, *Pe scara din dos a filosofiei*, Editura Humanitas, București, 1999.
4. T. Nagel, *Oare ce înseamnă toate astea?* Editura All, București, 1994.
5. A. Miroiu, *Filosofia fără haine de gală*, Editura All, București, 1998.
6. J. Russ, *Metodele în filosofie*, Editura Univers enciclopedic, București, 1999.
7. P. McInerney, *Introducere în filosofie*, Editura Lider, București, 1992.

Cuprins

Cuvînt înainte	5
1. Vocabular filosofic preliminar	7
2. Presocraticii și etimologia cuvîntului <i>philosophia</i>	19
3. Platon și sensul termenului <i>idea</i>	29
4. Aristotel și destinul metafizicii	41
5. Toma din Aquino și sensul frumosului	51
6. Kant și imperativul categoric	59
7. Nietzsche și paradigma pathogenică a filosofiei	71
8. Heidegger sau recuperarea „ființei”	81
9. Wittgenstein și filosofia analitică	93
10. Ce este filosofia?	103

Cartea se adresează tuturor celor ce vor să se inițieze în filosofie, ea oferind un succint și accesibil parcurs istoric al domeniului, combinat cu unul tematic.

Poate fi utilă mai ales elevilor din toate clasele de liceu care au drept curs opțional sau obligatoriu filosofia.

VALENTIN MUREȘAN este profesor de filosofie și decan al Facultății de Filosofie a Universității din București. A publicat: *Valorile și criteriile eficienței* (1986), *Apusul unei filosofii* (premiul Academiei Române, 1995), *Evoluție și progres în știință* (1996), *Forma dreptății în „Republica” lui Platon* (1999). A editat: *Valorile și adevărul moral* (1995), *Filosofia morală britanică* (împreună cu Alan Montefiore, 1998), *Între Wittgenstein și Heidegger* (1999).