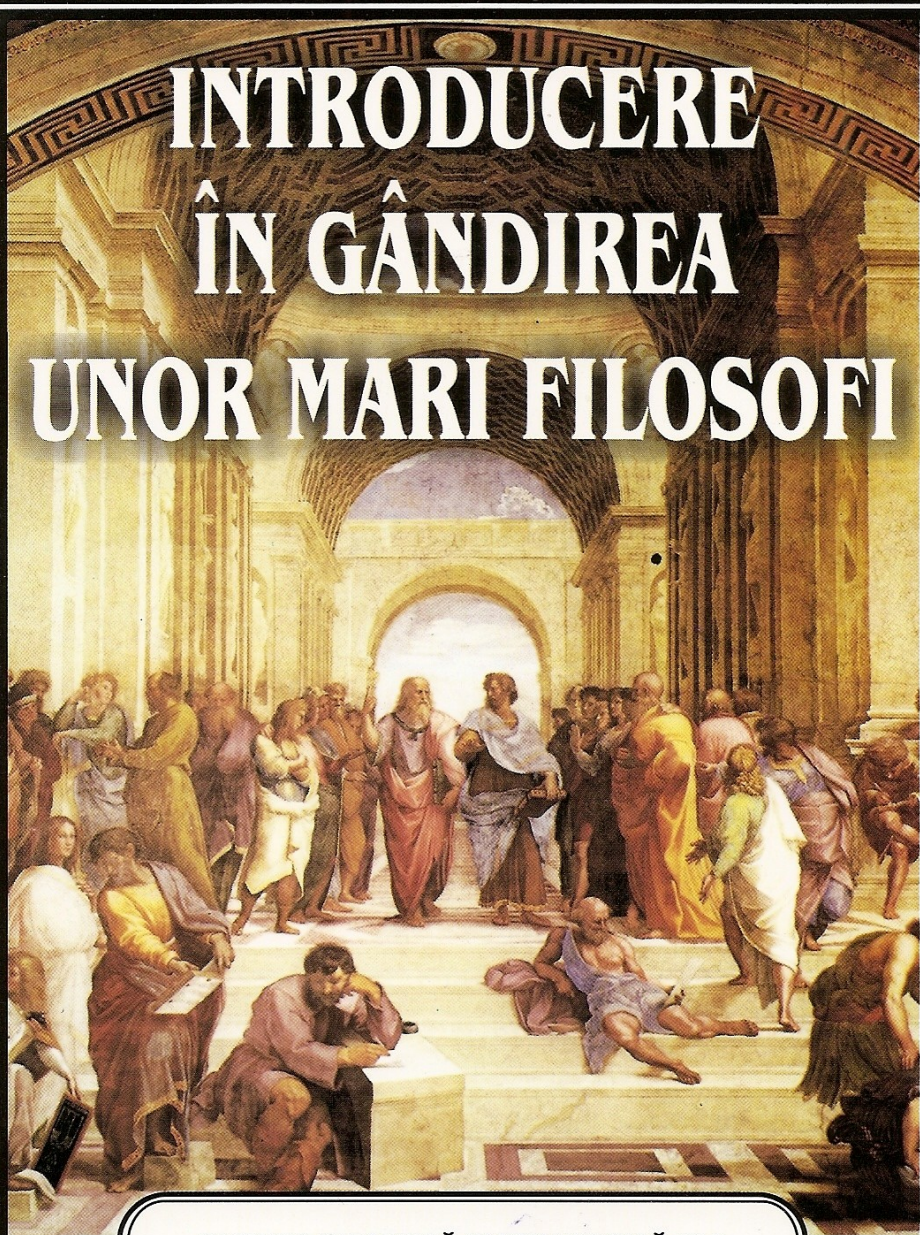


GRIGORE SPERMEZAN

INTRODUCERE ÎN GÂNDIREA UNOR MARI FILOSOFI



EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ, R.A.

GRIGORE SPERMEZAN

**INTRODUCERE ÎN GÂNDIREA
UNOR MARI FILOSOFI**

(ediția a II-a, 2006)

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ, R.A.

PRELIMINARII

Într-o perioadă de profunde transformări ale societății românești de azi se resimte cu acuitate nevoia de *repere* care să ne ghideze existența noastră cotidiană. Mai mult ca oricând, avem nevoie de *valori* care să dea sens unei vieți bulversante ce pare să fi scăpat înțelegerii raționale, devenind actuală observația cronicarului: “nu vremurile sunt subț oameni, ci oamenii sunt subț vremi”. Prăbușirea vechii table de valori anterioară anului 1989 este doar primul pas al schimbării, reconstrucția axiologică însemnând etapa decisivă de înscrierea țării noastre pe coordonatele lumii civilizate. În acest sens, un rol decisiv îl poate avea studiul filosofiei și al istoriei acesteia, cu precădere în rândul tinerilor ce pot primi astfel o “busolă” după care să se conducă în viață.

Ne place sau nu, în lume se citește astăzi mai puțin decât înainte. Ceea ce sociologul canadian Marshall McLuhan numea inspirat “Galaxia Gutenberg”, cartea și universul tipăriturii au cunoscut reculul în fața ofensivei informației electronice. Trebuie să ne împăcăm cu gândul că viitorul aparține computerelor iar actualele biblioteci vor deveni anacronice. Nu știm dacă aceasta înseamnă un câștig în plan spiritual - problema rămâne oricum deschisă - și ne vine greu să acceptăm că tipărițiile care au format zeci de generații și-au pierdut valențele formative. Chiar dacă s-ar putea să ne înșelăm, ne place să credem, totuși, că miracolul numit *carte* va mai juca un rol important în viața omenirii încă multă vreme de aici înainte.

Nici lecturile filosofice nu par să facă excepție de la acest fenomen generalizat pe plan mondial de scădere a interesului pentru textul scris. Fenomenul este însă paradoxal. În ultima perioadă, deschisă spre marile valori ale civilizației universale, au fost editate în România lucrări fundamentale de filosofie apărute în Occident, la care nu aveam altădată acces din motive ideologice, ceea ce reprezintă un evident câștig cultural. Au fost scrise și înainte tratate specializate de istoria filosofiei a căror valoare nu este pusă la îndoială, însă acestea sunt dificil de înțeles pentru aceia care iau contact pentru prima dată cu ideile filosofice. Dar puține lucrări au fost concepute din start pentru cei care doresc să se inițieze în filosofie, cu precădere tineri aflați la vârsta conturării personalității. Cândva, Schopenhauer își permitea să fie ironic când cita butada după care, atunci când o carte lovită de capul cuiva produce un sunet de gol, nu întotdeauna este vina cărții. Ne putem însă întreba: dar dacă realmente nu doar cititorul este vinovat? Dacă un tânăr bine intenționat sau altcineva dornic de instrucție intenționează să învețe filosofie, dar autorii cărților de specialitate uită că există și oameni aflați în etapa de inițiere în această disciplină, pentru care sunt necesare lucrări destinate celor neformați sau insuficient formați în spirit filosofic ?

Lucrarea noastră se înscrie pe lista puțin numeroasă a autorilor din țară care și-au propus să vină în ajutorul învățăcelilor doritori de a cunoaște evoluția gândirii filosofice de-a lungul celor aproape trei milenii de filosofare. Nu am urmărit originalitatea cu orice preț, scopul nostru primordial fiind acela de a face accesibile

pentru aceia care nu sunt specialiști (filosofi “de profesie”) câteva idei ale cugetătorilor care au parcurs veacurile, ocupându-și prin aceste fapt locul meritat în panteonul culturii universale. Alfel spus, am vizat doar o inițiere programat clară a câtorva etape de răscruce în filosofie, care poate fi și trebuie urmată de aprofundarea filosofiei de către cei atrași de această disciplină. De aceea, lucrarea poate să constituie un material auxiliar al manualelor de filosofie utilizate în învățământul liceal românesc de după 1989, din care lipsesc capitolele de istoria filosofiei, dar la fel de bine poate fi lecturată independent de scopurile pur didactice. Intenția noastră este de a suplini acest gol, punând la îndemâna celor interesați un instrument util de muncă intelectuală independentă.

Cartea nu este și nu pretinde a fi una de istorie a filosofiei, dar nici nu este totalmente desprinsă de aceasta. Așa cum se poate observa, lipsesc din sumar gânditori semnificativi mai vechi sau mai noi (Francis Bacon, Rousseau, Fichte, Feuerbach, Jaspers ș.a.), aici fiind prezentați în ordine cronologică câțiva dintre filosofi reprezentativi pentru epoca lor, gânditori de recunoscută valoare universală. Ceea ce nu înseamnă că aceștia sunt prezentați pur și simplu la întâmplare. Fără a fi singurii, ei sunt aceia care au așezat interogația filosofică pe coordonate noi, deschizătoare de drumuri puțin străbătute până atunci, de aceea am considerat că trebuie cunoscuți de către cei studioși.

Dincolo de bunele intenții, o carte se justifică prin ceea ce reprezintă efectiv și prin faptul că rămâne sau nu în conștiința cititorilor. Rămâne la latitudinea lor să aprecieze dacă scopurile declarate ale cărții au fost îndeplinite.

Autorul

CUPRINS

GRIGORE SPERMEZAN.....	1
PRELIMINARII.....	2
ARGUMENT.....	5
CAP. 1 FILOSOFIA ANTICĂ GREACĂ.....	9
1.1. FILOSOFIA PRESOCRATICĂ.....	9
THALES DIN MILET (cca. 624 - 546 î. Hr.).....	11
PITAGORA (cca. 571 - 496 î. Hr.).....	13
HERACLIT DIN EFES (cca. 540 - 480 î. Hr.).....	15
PARMENIDE DIN ELEEA (cca. 540 - 450 î. Hr.).....	18
1.2. SOCRATE (469 - 399 î. Hr.).....	21
1.3. PLATON (427 - 347 î. Hr.).....	28
1.4. ARISTOTEL (384 - 322 î. Hr.).....	35
1.5. EPICUREISMUL, SCEPTICISMUL ȘI STOICISMUL.....	43
1.5.1 Epicureismul.....	43
1.5.2 Scepticismul.....	45
1.5.3 Stoicismul.....	47
CAP. 2 FILOSOFIA MEDIEVALĂ.....	51
2.1. AUGUSTIN (354 - 430).....	51
3.2. TOMA d'AQUINO (1225-1274)	57
CAP. 3 RAȚIONALISMUL.....	64
3.1. RENÉ DESCARTES (1596-1650).....	64
3. 2. BLAISE PASCAL (1623 - 1662).....	72
3.3. BARUCH SPINOZA (1632 - 1677).....	79
3.4. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646 - 1716).....	86
CAP. 4 EMPIRISMUL.....	93
4.1. JOHN LOCKE (1632 - 1704).....	93
4.2. DAVID HUME (1711 - 1776).....	100
CAP. 5 IDEALISMUL TRANSCENDENTAL.....	107
5.1. IMMANUEL KANT (1724 - 1804).....	107
CAP. 6 FILOSOFIA GERMANĂ TÂRZIE.....	117
6.1. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770 - 1831).....	117
6.2. KARL MARX (1818 - 1883).....	124
6.3.FRIEDRICH NIETZSCHE (1844 - 1900).....	133
CAP. 7 FILOSOFIA ANALITICĂ.....	141
7.1. BERTRAND RUSSELL (1872 - 1970).....	141
7.2. LUDWIG WITTGENSTEIN (1889 - 1951).....	148
CAP. 8 EXISTENȚIALISMUL.....	155
8.1. MARTIN HEIDEGGER (1889 - 1976).....	155
CAP. 9 RAȚIONALISMUL CRITIC.....	175
9.1. KARL R. POPPER (1902 - 1994).....	175
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ.....	184
Index de persoane.....	188

ARGUMENT

Se susține adesea, cu argumente concludente, că acela care n-a trecut în perioada formării personalității sale prin filosofie este un om iremediabil incomplet. Dar dacă persoana respectivă ia drept un adevăr axiomatic această afirmație și își închipuie că, studiind această disciplină, va putea găsi răspunsuri mulțumitoare pentru absolut toate întrebările sale existențiale, atunci nu este exclus ca dezamăgirea sa să fie profundă. Departe de a fi o “regină a științelor”, o “superștiință” sau o miraculoasă “iarbă a fiarelor” cu care am putea avea acces la tainele întregii cunoașteri umane, filosofia își mărturisește cu sinceritate limitele și arată că noi suntem doar ființe muritoare ce tindem mereu spre perfecțiunea cunoașterii, dar pe care nu o vom atinge vreodată, aceasta fiind, se opinează uneori, atributul divinității omnisciente.

Cu patru secole înainte de Hristos, Aristotel susținea că toți oamenii au o filosofie, atât aceia care filosofează, cât și aceia care consideră că nu filosofează, filosofia acestora din urmă constând în justificările aduse refuzului de a filozofa. Mult mai târziu, un gânditor francez observa că termenul de “filosofie” are cel puțin două sensuri:

- a) viziunile asupra lumii a oamenilor (sau grupurilor umane), concepția lor despre viață, ideile sau credințele lor despre locul omului în univers și rolul pe care el este chemat să-l joace aici. În acest sens, chiar și “primitivii” au propria lor “filosofie”;
- b) filosofia este o reflecție critică asupra tuturor acestor probleme, asupra soluțiilor pe care oamenii le-au dat și asupra gândirii, asupra spiritului însuși care le-a dat. În acest al doilea sens, filosofia este atitudine conștientă ce este departe de a fi o atitudine spontană a spiritului¹. Desigur, în această abordare vom avea în vedere al doilea sens, adică filosofia elaborată de gânditori recunoscuți, care - dincolo de reflecțiile cotidiene ale omului obișnuit - au îmbogățit prin ideile lor filosofice tezaurul spiritualității umane.

Pare paradoxal, dar la întrebarea “Ce este filosofia?” literatura de specialitate nu oferă nici astăzi o definiție universal valabilă a acestei discipline. Imposibilitatea gânditorilor de a defini filozofa printr-o propoziție unică și completă l-au determinat pe eruditul logician și filosof român Anton Dumitriu să treacă în revistă mai multe presupuneri:

- 1) Nu putem ști ce este filosofia, deși o practicăm de cel puțin două milenii și jumătate, aici având în vedere cultura greco-romană și descendența ei, cultura modernă;
- 2) conceptul de “filosofie” este mult prea complex pentru a fi cuprins total într-o simplă definiție;

¹ Armand Cuvillier: *Nouveau précis de la philosophie*, Librairie Armand Colin 1954, Paris, 4e édition, 1967, pp. 1-2.

- 3) există mai multe “specii” de filosofii, fiecare definiție având în vedere una din ele;
- 4) sub același nume au fost grupate o serie de discipline foarte deosebite, o serie de “filosofii” care nu pot fi unite și exprimate într-un concept comun. Aceasta este presupunerea pe care Anton Dumitriu o consideră cea mai rezonabilă: suntem obligați să conchidem că, deși s-a făcut filosofie de atât de multă vreme și avem la dispoziție opere filosofice remarcabile, nu putem da o definiție - clară, distinctă și generală - conceptului de “filosofie”¹.

Concluzia lui Anton Dumitriu este confirmată și e marele gânditor german al epocii noastre, Martin Heidegger, care-și pune și el exact aceeași problemă: *ce este filosofia?* Studiul său cu același nume debutează astfel: “Cu această întrebare atingem o temă foarte vastă; fiindcă această temă este vastă, ea rămâne nedefinită; fiindcă este nedefinită, ea poate fi tratată din diferite puncte de vedere”².

O idee similară are și gânditorul de mare probitate intelectuală al secolului XX, Karl R. Popper, care afirmă: “Nu există ceva de genul unei esențe a filosofiei aptă să fie distilată și comprimată într-o definiție. O definiție a cuvântului “filosofie” poate avea doar caracterul unei convenții, al unei înțelegeri”³.

În general, este admisă ideea că o disciplină poate fi succint caracterizată prin obiect și metodă. De exemplu, biologia este considerată știința care are ca obiect viața, pe care o studiază cu metode specifice, așa cum astronomia este știința care studiază corpurile cerești, galaxiile și universul etc. Filosofia însă nu are un obiect specific, ea studiind întreaga existență, iar modalitățile de abordare a acesteia de-a lungul istoriei filosofiei s-au dovedit extrem de diverse și schimbătoare. Fenomenul transformării de-a lungul istoriei a chipului filosofiei i-a permis unui cercetător român să facă o observație justă: “Filosofia nu mai este aproape nimic din ceea ce fusese odinioară, când soarta ei se afla pe mâinile lui Pitagora, Socrate, Platon sau Plotin. Chipul ei, astăzi, s-a modificat aproape complet, până la desfigurare (...)”⁴.

Într-o carte de referință pentru studiul filosofiei, filosoful englez de anvergură care a fost sir Bertrand Russell (1872-1970) face o propunere interesantă: “*Filosofie* este un cuvânt care a fost întrebuințat în multe sensuri, unele mai largi, altele mai restrânse. Îmi propun să-l întrebuințez aici într-un sens foarte larg, pe care vreau acum să încerc că-l explic.

Filosofia, așa cum înțeleg eu acest cuvânt, este ceva intermediar între filosofie și știință (...). Toată cunoașterea *definită* - așa o interpretez eu - aparține

¹ Anton Dumitriu: *Philosophia mirabilis*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, pp. 9-10.

² Ibidem, p. 10.

³ Karl R. Popper: *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 62.

⁴ Cristian Bădiliță: *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 5.

științei; toate dogmele, întrucât depășesc cunoașterea definită, aparțin teologiei. Dar între teologie și știință există o <<No Man's Land>>, expusă atacurilor din ambele părți. Acest <<No Man's Land>> este filosofia”¹. Pentru cei care nu cunosc termenul englezesc de “No Mans's Land” (“Țara Nimănuui”), acesta desemnează o zonă situată între două armate combatante aflate față în față, un fel de regiune pustiită sau adormită nerevendicată de nici una din cele două părți aflate în conflict. Se poate bănuși că Bertrand Russell a dorit să reitereze ideea lui Platon, după care filosoful se situează la jumătatea distanței dintre cunoaștere și ignoranță, el neavând o cunoaștere deplină a tuturor lucrurilor, dar nefiind nici complet în afara acesteia.

La finele secolului al XV-lea, umanistul italian Giovanni Pico della Mirandola afirma orgolios că poate argumenta „despre tot ce se poate ști”, completat ironic peste veacuri de Voltaire cu „și despre multe altele”. Bertrand Russell însă nu doar că rectifică punctul de vedere al lui Pico della Mirandola, care lăsa să se înțeleagă că filosofia ar fi “știința științelor”, ci face o distincție tranșantă: ceea ce știm este știință, ceea ce nu știm este filosofie! O propoziție științifică de genul “Apa conține hidrogen și oxigen” nu lasă loc discuțiilor, trebuind acceptată ca atare. În schimb, răspunsul la întrebarea filosofică “Ce este fericirea?” rămâne deschis, aici existând variante egal de îndreptățite, chiar dacă opuse. Același lucru este valabil și pentru alte concepte filosofice precum dreptatea, libertatea, Dumnezeu, timpul etc. Ar fi interesant dacă s-ar putea propune o definiție a fericirii din punctul de vedere al fizicianului sau chimistului, deci a omului de știință, dar până acum știința nu ne-a oferit mare lucru în acest sens. Faptul că nu știm ce este fericirea ne situează de aceea pe terenul cu nisipuri mișcătoare al filosofiei, aceasta trebuind să accepte astfel de situații de provizorat și incertitudine.

S-a afirmat adesea că, dacă s-ar da definiții, discuțiile ar înceta repede. Rămâne cel puțin ciudat faptul că, deși pentru filosofie se găsesc definiții din abundență, nu încetează disputele asupra a ceea ce este exact această disciplină. Concluzia ce se poate trage de aici este aceea că definițiile de până acum s-au dovedit a fi doar definiții parțiale, în sensul că surprind doar unele laturi sau aspecte ale filosofiei, fără a-i surprinde însă nota ei caracteristică. În acest caz, fără a epuiza problema, poate că rămâne valabilă doar observația făcută cu umor, conform căreia “prin filosofie se înțelege ceea ce fac filosofi”. Iar aceste ființe stranie se comportă adesea cel puțin ciudat...

Putem aborda filosofia și într-o altă manieră decât cea tradițională, având în vedere nu doar discursul filosofic, ci și modul în care au trăit efectiv filosofi de-a lungul timpului. Este modalitatea propusă de universitarul german contemporan Wilhelm Weischedel, care arată că ne putem apropia de această disciplină și de autorii ei “pe scara din dos a filosofiei”, unde putem să-i întâlnim pe filosofi fără

¹ Bertrand Russell: *History of Western Philosophy*, London, Unwin Paperbacks, 1981, p. 13. Citatul în original : “But between theology and science there is No Man's Land, exposed to attack from both sides; this No Man's Land is philosophy”.

pompă sărbătorească și fără aere nobile. Scara din dos nu este calea obișnuită de acces în locuință, aceasta nefiind luminoasă, curată și solemnă ca scara din față, ci umilă și sărăcăcioasă, ba chiar neglijată. Totuși, pe scara din dos se ajunge în același loc ca și pe scara din față, existând avantajul că pe scara secundară “vii așa cum ești și te înfațișezi așa cum ești”, reușind astfel să intri în camera de lucru a filosofilor surprinși “fără haine de gală”. Poate că se vor găsi voci care să susțină că este nedemn sau chiar constituie un act de impietate o atare apropiere de gânditorii celebri ai lumii. Dar Weischedel crede că putem să ajungem astfel mai repede la țelul propus, acela de a învăța filosofie. Dacă dorim, nu avem decât să apelăm la apoi și la “scara din față a filosofiei”, citind cărțile de specialitate consacrate, ambele drumuri spre filosofie trebuind acceptate fără rezerve¹. În ceea ce ne privește, n-am neglijat nici una dintre cele două modalități

Ne-am obișnuit să credem, în ultima perioadă, că filosofia este doar dezvoltarea teoretică a unei idei ce poate să nu aibă vreo legătură cu viața personală a filosofului. Dar, pentru antici, filosofia avea și o dimensiune morală, neputând fi disociate trăirea individuală a gânditorului de principiile liber asumate, fapt subliniat insistent în secolul recent încheiat de istoricul francez contemporan al acestei discipline, Pierre Hadot: “Filosofia nu este doar un discurs, ci alegerea unui mod de viață, o opțiune existențială și un exercițiu trăit, deoarece ea e aspirația la înțelepciune”². Cum altfel decât înțelept ar putea fi numit Socrate, cel care a preferat să moară decât să-și încalce principiile liber asumate, acela de a fi un “sculptor de oameni”?

Cunoașterea vieților și doctrinelor marilor gânditori ai lumii poate avea efecte benefice în formarea și dezvoltare personalității tinerilor studioși, filosofia îndemnând “la alegerea unui anumit fel de viață și la adaptarea unei anumite maniere de comportament”³. Nevoia de modele există și va exista în orice societate, iar filosofii au oferit adesea un mod de viață exemplar. Cunoașterea vieții și operelor marilor cugetători poate constitui lecția necesară pentru toți semenii noștri, cu precădere pentru tinerii studioși și dornici de a-și contura personalitatea. Nu este deloc puțin lucru să ai conștiința faptului că nu ești o ființă perfectă, ci doar perfectibilă, că modestia, dorința de a învăța mereu și posibilitatea de a gândi liber despre ideile tale și ale altora te feresc de aroganță și de iluzia periculoasă că ești singurul deținător de adevăruri, iată tot atâtea motive de a înțelege necesitatea de a studia filosofia. “Oricine examinează în mod deschis și critic ideile fundamentale, mai degrabă decât să le accepte fără discuție, a început să facă filosofie. Filosofia face incizii adânci în credințele noastre privitoare la lume și la locul nostru în ea”⁴.

¹ Wilhelm Weischedel: *Pe scara de din dos a filosofiei: 34 de mari filosofi în viața de zi cu zi și în gândire*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 7.

² Pierre Hadot: *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 243.

³ Idem, p. 29.

⁴ John Shand: *Introducere în filosofia occidentală (filosofie și filosofi)*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 10.

CAP. 1 FILOSOFIA ANTICĂ GREACĂ

1.1. FILOSOFIA PRESOCRATICĂ

“Unii autori afirmă că studiul filosofiei a apărut la popoarele străine.(...) Dar acești autori uită că realizările pe care ei le atribuie barbarilor aparțin grecilor, cu care începe nu numai filosofia, dar și însuși neamul omenesc”¹. Desigur, nu e obligatoriu să acceptăm fără rezerve afirmația lui Diogenes Laertios (un învățat grec din prima jumătate a secolului al III-lea d. Hr., culegător de anecdote despre filosofi antici, acuzat de absența unui profund spirit filosofic, Nietzsche socotindu-l un plagiator ordinar, iar un elenist german numindu-l “un adevărat măgar”), dar nici nu trebuie să o privim cu superioritate. Căci același Diogenes face apoi o observație plină de miez: “Astfel filosofia începu de la elini și chiar numele ei refuză să fie tradus într-o vorbire străină”². Etimologic, filosofia nu este altceva decât “iubire de înțelepciune”, derivând din cuvintele grecești “philia” - *iubire de* și “sophia” - *înțelepciune*.

Chiar dacă i se atribuie o vârstă de două milenii și jumătate, nimeni nu știe cu certitudine când s-a născut cu adevărat filosofia, începutul acesteia pierzându-se în negura veacurilor. O veche tradiție spune că filosofia a început cu Thales din Milet, oraș comercial aflat în Asia Mică grecească, pe teritoriul Turciei de azi (pe ruinele căruia se află localitatea Balât), cel dintâi sediu al științei europene. Este greu de crezut însă că întrebări filosofice precum ce este lumea, cum a apărut universul, ce este omul și care este sensul existenței sale etc. s-au născut doar în Grecia antică. Aristotel consideră că filosofia s-a ivit pretutindeni abia după ce oamenii și-au asigurat cele necesare traiului, când nevoile exterioare ar fi fost întrucâtva potolite și ei ar fi avut răgaz și pentru alte lucruri ce nu erau de primă necesitate. Același lucru ne este transmis de preceptul latin “Primum vivere, deinde philosophari” (*Mai întâi să trăim și apoi să filosofăm*), oamenii fiind obligați de însăși condiția lor să-și asigure existența cotidiană înainte de a se ocupa de speculații filosofice. Culturi antice strălucite au produs și popoarele Egiptului, Persiei, Indiei sau Chinei, dar nu ne propunem să abordăm filosofia acestora. Gânditorul german care a fost G.W.F. Hegel (1770-1831) susținea orgolios că, dacă soarele răsare din Orient, în schimb adevăratul soare, cel al spiritului, răsare din Occident.

Culturile Răsăritului, arată și Mircea Florian, au rămas îngenunchiate interesului religios și n-au izbutit să se înalțe până la cercetarea teoretică și dezinteresată a lumii și a omului, de aceea au avut doar o înrăurire indirectă asupra culturii Apusului și deci și asupra filosofiei. “Filosofia este (...) o creație

¹Diogenes Laertios: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*”, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963, p. 115.

² Idem, p. 116.

europăeană, este înfăptuirea genială a acelui trib indo-european care se numea singur *eleni* și care a fost botezat de romani *greci*”¹. Nașterea filosofiei grecești la sfârșitul veacului al VII-lea î. Hr. s-a înfățișat istoricilor noi aproape ca o minune, “**miracolul grec**” devenind un termen consacrat pentru explicarea acestui fenomen. “O mână de greci, care laolaltă ar alcătui populația unei capitale europene mai mari de astăzi, a dat omenirii vechi o cultură, a ajutat la înfripirea dogmaticii creștine și a pricinuit reînvierea gândirii moderne”². Pentru a gândi filosofic nu este neapărată nevoie să fii “filosof de profesie”, lucru valabil oricând, Mircea Florian considerând că orice om obișnuit din zilele noastre poate să-și pună probleme de filosofie: “Ceea ce putea gândi un grec, acum două mii și mai bine de ani, ar fi de neiertat a nu încerca să gândim și noi astăzi, după o cultură *elementară*, pe care ar invidia-o cei mai geniali gânditori antici (...). Totuși gânditorii greci din veacul al V-lea au pus aproape toate problemele filosofice, căroră timpurile noi le vor da o nouă dezlegare”³.

În fascinantă sa carte “*Philosophia mirabilis*”, Anton Dumitriu arată că ne minunăm azi de multele monumente megalitice risipite în diverse regiuni ale globului nostru (piramidele mexicane de la Palenque, terasa de la Baalbeck etc.), creații materiale ale unor civilizații dispărute. Concluzia lui Anton Dumitriu este aceea că trebuie să fi existat asemenea monumente geniale și în sfera ideilor, despre care nu se păstrează nici o amintire⁴. Tocmai de aceea, gânditorul român crede că filosofia antică greacă merită reconsiderată, sensurile transmise nouă nefiind nici pe departe epuizate.

Pentru a înțelege mai bine filosofia greacă, trebuie să cunoaștem periodizarea acesteia:

a) **perioada veche**, cuprinde cam un secol (VI î. Hr.) și este socotită, prin tradiție, predominant *cosmologică*, adică preocupată de întrebări legate de originea universului, alcătuirea cosmosului etc.;

b) **perioada clasică** (secolele V-IV î. Hr.) este considerată un *antropologică* (gr.”anthropos” - om), filosofia acesteia fiind centrată asupra omului și a problemelor sale; este perioada în care gândirea filosofică atinge apogeul prin Socrate, Platon și Aristotel;

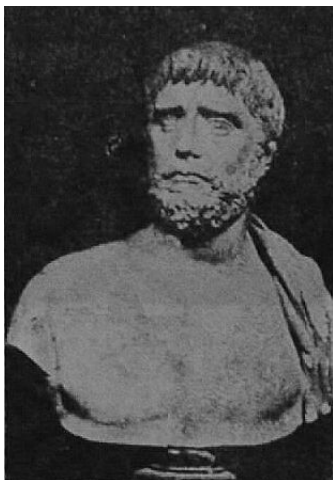
c) **perioada elenistică** (sec. IV -I î. Hr.) este una eticizantă, accentul căzând pe latura *morală*. Aceeași caracteristică aparține și **perioadei romane**, care însă face mai puțin obiectul preocupărilor noastre.

¹ Mircea Florian: *Îndrumare în filosofie*, Editura Științifică, București, 1992, p. 29.

² Idem, p. 36.

³ Idem, p. 12.

⁴ Anton Dumitriu, op. cit., pp. 6-7.



THALES DIN MILET (cca. 624 - 546 î. Hr.)

În lucrarea sa de referință “Prelegeri de filosofie a istoriei”, G.W.F. Hegel îl desemnează pe Thales ca fiind “primul filosof al naturii” și consideră că, în sensul propriu al cuvântului, cu el începe istoria filosofiei. Oraș comercial ce a cunoscut la vremea sa o mare dezvoltare economică, Miletul se situa pe litoralul apusean al Asiei Mici, în Ionia, adevărat loc de întâlnire între Orient și Occident.

Tot ceea ce știm despre Thales, descendent dintr-o ilustră familie, ne-a parvenit din relatările altora, căci nici una din scrierile sale nu a supraviețuit până la noi. Pare să fi fost un om extrem de capabil și înzestrat într-o serie întreagă de domenii, trecând drept unul dintre “cei șapte înțelepți” antici pentru știința sa totală. Cum în acele timpuri îndepărtate nu exista profesia de “filosof” (filosofii erau în același timp învățați, matematicieni, geometri, astronomi), nici Thales nu a făcut excepție. Se pare că a călătorit în Egipt pentru a învăța astronomia, geometria și deprinderile practice de măsurare a și amenajare a pământului și a apei. Dacă spusele lui Herodot sunt adevărate, Thales a prezis o eclipsă de soare care s-a produs în anul 585 î. Hr. Geniul său matematic nu mai are nevoie de prezentare, el arătând că unghiurile de la baza oricărui triunghi isoscel sunt egale, dar demonstrând și celebra teoremă care-i poartă numele. A dat sfaturi bune în politică, fiind și un inginer priceput (a abătut apele fluviului Halys, despărțindu-le în două, pentru ca regele Cresus să-și treacă armata prin apă).

Diogenes Laertios ne relatează că era un moralist sever, dar drept în marea-i înțelepciune. Întrebat ce-i greu, a răspuns: “*A se cunoaște pe sine*” (interesant este faptul că maxima “Cunoaște-te pe tine însuși!” a devenit celebră datorită lui Socrate, dar Diogenes i-o atribuie lui Thales). Ce e ușor? “*A da sfat altuia*”. Care-i lucrul cel mai plăcut? “*Reușita*”. Cum am putea trăi o viață mai bună și mai dreaptă? “*Ferindu-ne de a face singuri ceea ce dojenim la alții*”. Cine-i fericit? “*Acela care are trup sănătos, spirit iscusit și fire educată*”. Același învățat ne reamintește: “*Grija pe care o ai față de părinții tăi, tot aceeași s-o aștepți și de la copiii tăi*”. Se spune că avea obiceiul să mulțumește soartei pentru trei binefaceri:

“Întâi, pentru că m-am născut om și nu animal, apoi, pentru că-s bărbat și nu femeie și, al treilea, pentru că-s elin și nu barbar”¹.

Același Diogenes, mare amator de amănunte picante din viața înțelepților antici, povestește că odată, ieșind noaptea din casă însoțit de o bătrână pentru a privi stelele, renumitul gânditor din Milet a căzut într-o groapă și strigătele sale de ajutor o făcură pe o bătrână să-i spună: “Cum vrei să știi ce-i în cer, Thales, când nu ești în stare să vezi ce-i la picioarele tale?” Întâmplarea a făcut deliciul locuitorilor Miletului, filosoful nostru gândind atunci că trebuie să ofere o lecție concetățenilor săi, continuarea întâmplării fiind acum povestită de Aristotel în “Politica” sa: “Cum oamenii îl criticau pe Thales, reproșându-i sărăcia și spunându-i că filosofia este o îndeletnicire nefolositoare, Thales și-a dat seama, pe baza calculelor sale astrologice, că se va produce o recoltă bogată de măslina, și chiar din timpul iernii, dispunând de o sumă mare de bani, a închiriat toate presele de ulei existente în Milet cât și în Chios, fără ca nimeni să-l concureze. Când a sosit momentul recoltei și când toată lumea căuta de zor prese, Thales le-a închiriat pe cele arvunate de el, în condițiile în care dorea.

Realizând o sumă importantă de bani, a dovedit că pentru filosofi este ușor să se îmbogățească, dacă doresc acest lucru, dar nu acesta e țelul urmărit de ei”².

Dincolo de aceste detalii pitorești, Thales și-a câștigat titlul de filosof prin încercarea sa de a oferi o descriere și o explicație rațională a lumii. Până la el, lumea era explicată din perspectiva mitologică. Pentru Thales, spectacolul schimbării a fost acela care i-a suscit mirarea mai presus de toate. Trăim într-o lume care se schimbă fără încetare: lucrurile care ne înconjoară, oamenii în mijlocul cărora trăim, noi înșine ne schimbăm neconștient pentru că totul trece. Și totuși, ceva stabil trebuie să rămână de-a lungul acestor schimbări, iar întrebarea filosofică a fost “ce anume persistă de-a lungul tuturor acestor prefaceri?” De bună seamă, trebuie să fie ceva ce dăinuie în toate câte sunt, în caz contrar demult nu ar mai exista nimic³.

Toate filosofii antice s-au aplecat mai întâi asupra lumii acesteia cu scopul de a-i găsi începutul sau temeiul, ceea ce Aristotel numea **principiul** (arché). Lumea este alcătuită din lucruri diferite, dar ea este totuși una singură: cum se explică acest lucru? Problema filosofică a raportului dintre unitate și diversitate (pe care anticii înșiși o numeau problema raportului dintre Unu și Multiplu) este soluționată tocmai prin tema clasică a principiului, apt să explice unitatea lumii. Ideea de „principiu” are mai multe sensuri, dar două sunt esențiale:

a) principiul e *substratul comun* al tuturor lucrurilor și fenomenelor;

¹ Diogenes Laertios: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 71-72.

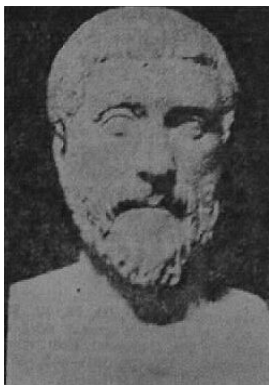
² Gheorghe Vlăduțescu: *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, București, 1984, p. 24.

³ Jeanne Hersch: *Mirarea filosofică - Istoria filosofiei europene*, traducere de Drăgan Vasile, Editura Humanitas, București, 1994, p. 7.

b) principiul înseamnă *originea* comună a tuturor lucrurilor, din care derivă toate celelalte. Altfel spus, principiul fundamental este chemat să explice ce este *comun* tuturor lucrurilor atât de diverse, dar și de unde *provin* aceste lucruri și fenomene atât de diverse. Aristotel arată că Thales a fost inițiatorul acestui fel de a gândi, el însemnând începutul filosofiei. Pentru Thales, acest principiu este **apa**, materie primordială, unică, veșnică, necreată, supusă transformărilor, *origine* (izvor) și *substanță* a tuturor lucrurilor.

Ne este greu să afirmăm de ce considerat Thales că tocmai apa ar fi principiul sau fundamentul lumii. Poate pentru că el a observat din experiența cotidiană că apa cunoaște toate stările de agregare (prin îngheț devine solidă, încălzită se transformă în abur, adică aer), că apa de mare abandonată într-un vas dispare puțin câte puțin, lăsând în urmă un reziduu solid, dar și că tot ce este mort se usucă, că semințele tuturor lucrurilor sunt umede și tot ce reprezintă hrană mustește. Vizitând Egiptul și constatând că delta Nilului se mărește în fiecare an (datorită depunerilor de aluviuni, spunem noi astăzi), el a tras concluzia că și pământul se naște din apă. Important este însă, crede o cercetătoare occidentală, că Thales a și-a justificat cosmogonia (adică teoria lui asupra universului) prin observarea lumii naturale mai degrabă decât prin referiri la mitologie și proverbe¹.

Iar ideea principiului s-a dovedit a fi fecundă în istoria filosofiei, găsindu-se un fond etern al tuturor lucrurilor. Alți gânditori vor considera că acest principiu este *focul* (Heraclit), *aerul* (Anaximenes) sau *apeiron-ul*, adică indeterminatul (Anaximandru). Am putea să considerăm și noi azi că ideea lui Thales e greșită, că e o simplă speculație, apa fiind doar apă și atât. Sensul însă trebuie căutat în altă parte: ceea ce e important este problema pusă, nu atât soluția ce i s-a dat. Iar în această privință meritul lui Thales este incontestabil.



PITAGORA (cca. 571 - 496 î. Hr.)

“Pythagora a fost cel dintâi care a întrebuințat termenul de <<filosofie>> și s-a numit el însuși filosof într-o convorbire în Sicilyona cu tiranul Leon al sicilianilor sau filasienilor, după cum îl prezintă Heracleides din Pont în scrierea sa *Despre femeia leșinată*, spunând că nici un om nu este înțelept, ci numai zeul. Filosofia se numea înainte înțelepciune și cel care o profesa era numit înțelept, pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecțiune sufletească; filosof era însă iubitorul de înțelepciune”².

¹ Diané Collinson: *Mic dicționar al filosofiei occidentale*, traducere de Andrei Bantaș, Editura Nemira, București, 1995, p. 7.

² Diogenes Laertios, op. cit., 1997, p. 67.

Hegel arată că Pitagora a fost un învățător public al poporului, învățător al cărui doctrină nu se mulțumește să creeze numai convingeri, ci urmărește să organizeze întreaga viață morală a indivizilor. De aceea, Pitagora poate fi considerat drept cel dintâi învățător al poporului. Numindu-se pe sine doar “filosof” (iubitor de înțelepciune), el refuză titlul de “sophos” (înțelept); acesta înseamnă modestie, crede Hegel, Pitagora dorind să exprime prin acest cuvânt că nu posedă înțelepciune, ci numai tinde spre ea, ca spre un scop inaccesibil.

Apelând la o sursă antică, Diogenes Laertios arată că, întrebat de tiranul Leon cine era, Pitagora a răspuns: “*Un prieten al înțelepciunii*” și că asemuia viața cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alții să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sunt spectatori; tot așa și în viață, unii apar cu o natură slugarnică, vânători de glorie și câștig, pe când filosofii caută numai adevărul¹.

Originar din Samos, o insulă în largul coastelor Ioniei, Pitagora și-a petrecut o mare parte a vieții la Crotona, în sudul Italiei, unde a întemeiat și condus o comunitate de învățați și discipoli ce ajunsese aproape să-l divinizeze ca persoană. Nu se poate spune cu certitudine ce anume îi învăța pe însoțitorii săi, aceștia păstrând o tăcere deosebită în această privință. Oricum, se pare că Pitagora a întemeiat un ordin etico-religios asemănător unui ordin călugăresc din Evul Mediu, toți cei de acolo ducând o “viață pitagoreică”, o viață curată dedicată studiului și înnobilării morale. Această societate secretă ce păstra ascunse doctrinele “Maestrului” e posibil să fi fost și o mișcare politică, cei de acolo fiind pregătiți să guverneze cetățile. Se spune că Pitagora ar fi avut ca sclav pe Zamolxis, cel adorat de geți, conform mărturiei istoricului Herodot. Mare matematician și gânditor mistic, el a adus o sută de boi jertfă zeilor atunci când a descoperit faimoasa sa teoremă. Opinia lui era că sufletul este nemuritor și că acesta migrează în alte ființe vii (“metempsihoză”); după anumite intervale de timp, ceea ce s-a întâmplat o dată se întâmplă iarăși (“nimic nou sub soare”); trebuie să socotim toate ființele însuflețite înrudite între ele.

În privința metempsihozei, dacă sufletul este nemuritor și migrează între alte persoane și în alte ființe vii, concluzia este aceea că ucigând și mâncând alte ființe vii ne putem ucide nu doar propria speță, ci chiar pe propriii noștri prieteni sau rude. De aici o serie de recomandări în uciderea și mâncarea ființelor vii, dar și alte interdicții menite să stabilească puritatea sufletului.

Urmărind dezrobirea sufletului din carcera trupului, prin viață cumpătată în slujba binelui și dreptății (idee reluată apoi și de creștinism), pitagorismul a recunoscut că mijlocul de căpetenie pentru a ne ridica peste micimile vieții este cunoașterea adevărată a lumii - filosofia, “iubirea de înțelepciune”. Prețuind muzica și armonia ei ca mijloace de înălțare sufletească, pitagoricii ajung la cele dintâi cercetări științifice asupra muzicii. Legile armoniei coardelor lirei îi îndeamnă a căuta legile matematice ale armoniei universului (ei vorbind chiar de o

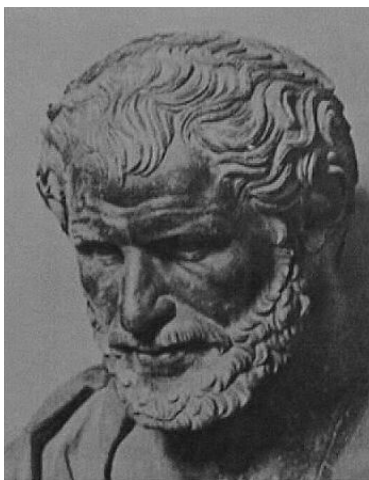
¹ Idem, p. 267.

“muzică a sferelor” celeste), pitagoricii fiind cei dintâi care l-au numit cosmos, adică armonie, podoabă (de la verbul *kosmein* - a înfrumuseța).

Ideea filosofică fundamentală a pitagorismului, lansată chiar de maestru, este aceea că principiul și substratul lucrurilor sensibile este numărul (*arithmos* - de aici aritmetica) ce exprimă armonia și raporturile statornicite ale acestor lucruri. Concepția lui Pitagora reprezenta un progres față de concepțiile anterioare din vremea sa: în locul unor determinări *calitative* ale substanței (apa la Thales sau aerul la Anaximenes) avem determinări *cantitative*, măsurabile. Numărul este esența lucrurilor, este forma și legea lumii sensibile.

Știm însă că numărul este o abstracție: cum putea el atunci să fie temeiul lumii sensibile concrete? Greutatea poate fi înlăturată dacă ne închipuim numerele ca fiind întinse în spațiu, adică 1 = un punct, 2 = linie dreaptă, 3 = triunghi etc. Dar din punctul în mișcare ies toate figurile geometrice: mai mult puncte formează o linie, mai multe linii formează o suprafață, mai multe suprafețe creează un corp; se poate spune astfel că Unul este principiul tuturor lucrurilor. Pitagoricii ajung la o adevărată mistică a numerelor, chiar și noțiunile ideale ori sentimentele fiind interpretate în funcție de raporturile numerice. De exemplu, căsătoria era 5, luat ca sumă de 2 + 3 (bărbatul = 2, femeia = 3), iar 10 era considerat număr sacru, sumă a primelor numere întregi (1 + 2 + 3 + 4) etc¹.

Studiul pitagoreic al numărului și al relației sale cu universul fizic, în special cu muzica și astronomia, a generat o îmbinare de misticism și dezvoltare reală a matematicii. Este neîndoielnic că Platon, trăind un secol mai târziu, a fost profund influențat deopotrivă de matematică și de cercetările profunde făcute de pitagoreici în secolul al VI-lea î.Hr².



HERACLIT DIN EFES (cca. 540 - 480 î. Hr.)

În istoria filosofiei, opoziția dintre ființă (Unu) și devenire (Multiplu) joacă un rol extrem de important, ea guvernând întreaga ei dezvoltare ulterioară. Această opoziție este împărțită între doi gânditori de la începutul filosofiei: Parmenide și Heraclit, fondatori de școli filosofice aflate în contrast, despre a căror viață nu se știe prea multe. Dacă Parmenide întemeiază Școala eleată (Elea era o cetate greacă aflată în Italia inferioară), Heraclit este fondatorul Școlii ioniene, trăind în

¹ Mircea Florian, op. cit., p. 46.

² Diané Collinson, op. cit., p. 14.

cetatea Efes din Asia Mică (Ionia se situa cam pe teritoriul de azi al Turciei), înfruntarea dintre “eleatism” și “heracliteism” însemnând opoziția dintre “imobilism” și “devenire”.

Heraclit a fost un om ales atât ca proveniență, cât și după caracter. A rămas cu convingeri aristocratice, respingând democrația, mai ales după ce prietenul său politic, Hermodoros, a fost exilat din orașul Efes, situat la nord de Milet. Cum situația politică era haotică, se spune despre el că prefera să joace zaruri cu băieții în templul lui Artemis decât să se îndeletnicească cu problemele politice ale statului democratic. Dezgustat de oameni, pare să se fi retras în munți, hrănindu-se doar cu ierburi și buruieni. Experiența i-a fost fatală, îmbolnăvindându-se de hidropizie, boală ce constă în acumularea patologică de apă în țesuturi. Cum medicii nu l-au putut ajuta, a încercat să scape de surplusul nesănătos de apă din organism după o rețetă proprie: s-a așezat la soare, după ce a cerut să fie acoperit cu bălegar de vită. Unii cred că ar fi murit astfel în chip jalnic, dar există și o versiunea că el ar fi fost mâncat acolo de câinii ce i-ar fi confundat trupul acoperit de bălegar cu un cadavru.

Din fragmentele filosofice păstrate (circa 130) se poate vedea că Heraclit utiliza un limbaj poetic voit paradoxal, considerând că nu oricine poate avea acces la filosofia sa, contemporanii numindu-l “Obscurul” (cel greu de priceput, neînțelesul). După cum ne spune Diogenes Laertios, însuși Socrate, considerat la vremea sa cel mai înțelept bărbat al Atenei, a afirmat despre cartea lui Heraclit “Cufundătorul”: ”Partea pe care am înțeles-o e minunată și îndrăznesc să cred că la fel e și cea pe care n-am înțeles-o; dar e nevoie de un cufundător din Delos spre a înțelege totul” (scufundătorii de perle delieni fiind celebri pentru dibăcia lor la înot și plonjare în adâncime).

Filosofia heracliteană este filosofia eternei deveniri, devenire determinată de coexistența contrariilor, de tensiunea și lupta dintre aceste contrarii. Observând cu ascuțime natura și societatea, Heraclit a făcut constatarea că realitatea este într-o continuă prefacere, în permanentă mișcare, în veșnică devenire. “Totul curge” (*ta panta rhei*, după formularea originală), lucru efectiv greu de înțeles pentru contemporanii săi: dacă toate cunosc o continuă transformare, înseamnă că nu mai rămâne nimic, ceea ce este o absurditate! “Greșeala cea mare în care cade la fiecare pas mintea noastră - priceperea muritorilor de rând, obișnuia să spună orgoliosul Heraclit - este credința deșartă că există lucruri, forme de existență permanente, nesupuse schimbării. Ochiul nostru, spunea cu dreptate filosoful din Efes, este victima unei iluzii, când crede că descoperă forme de existență care n-ar asculta de legea mare a veșnicei deveniri. Dimpotrivă, experiența liberată de prejudecăți de tot felul ne arată că totul este supus transformărilor nesfârșite, totul este în perpetuă scurgere, cum se exprimă plastic, în cunoscuta-i formulă, Heraclit. Există mișcare, procese de neîntreruptă transformare, există devenire și acolo unde

organele noastre senzoriale nu pot pătrunde: există, altfel spus, mișcări care scapă percepției noastre, susține marele gânditor ionian”¹.

Afirmația că există mișcări invizibile este confirmată din plin de toate științele noastre moderne; beneficiind de aparatură modernă de investigație, acestea arată că materia are o structură corpusculară, iar aceste corpuscule (molecule, atomi, electroni, fotoni etc.) sunt în eternă mișcare, pe care organele noastre senzoriale nu o percepe direct. Or, Heraclit a intuit în urmă cu două milenii și jumătate, fără a avea la dispoziție microscop ori spectroscop și fără a fi cunoscut natura fenomenelor chimice, că mișcarea este veșnică și reală și acolo unde percepția noastră e incapabilă să o cuprindă.

“Nu ne putem scufunda de două ori în același râu”, afirmă Heraclit; dacă este să fim consecvenți, am spune astăzi că nu ne putem scufunda nici măcar o dată, pentru că nu doar râul este permanent altul, ci și noi înșine (în fiecare clipă în organismul nostru mor și se nasc celule noi). De aici acea formulare paradoxală a lui Heraclit: “Coborâm și nu coborâm în aceleași ape curgătoare; suntem și nu suntem”. Ar trebui să spunem nu că lucrurile *sunt* (verbul “a fi” exprimând permanența), ci că ele *devin*. “Soarele nu numai că este în fiecare zi nou, dar este mereu nou”, afirmă profundul cugetător grec.

Cât despre problema principiului, Heraclit considera focul drept materie primordială, care - transformându-se perpetuu - dă naștere celorlalte forme de existență a materiei. Pentru el și contemporanii săi, focul nu era un proces chimic (cum îl considerăm azi), ci o formă fundamentală de existență a materiei. Dacă focul a fost ales drept principiu, faptul se datorează mobilității sale: prin însăși natura sa, acesta “nu stă niciodată pe loc”, de aceea Heraclit îl numește “foc veșnic viu”. Acesta este substanța care se transformă calitativ și peperuu în toate celelalte substanțe (apă, aer, pământ).

Trebuie precizat că prin “foc” Heraclit nu înțelegea numai focul propriu-zis, adică flacăra ori trăsnetul, ci caldul în general, adică, conform concepțiilor timpului, materia calorică, considerată ca substanță primordială a tuturor formelor de existență. Sufletul însuși este un foc, căci nu există nici o formă de viață care fără o anumită căldură; frigul înseamnă moarte. Focul este nu doar un fenomen de combustie, ci este în același timp *Logos*, cuvânt grecesc care înseamnă “rațiune”, “logică”, “limbaj”, “lege”. Având o esență divină, *Logosul* face să domnească un fel de echilibru, veghind ca nici una dintre contrarii să nu biruie definitiv, pentru că în acest caz totul ar înceta să existe.

Condiția esențială a devenirii, crede Heraclit, este existența simultană a calităților contrare întâlnită în orice formă de existență. Orice mișcare ori schimbare este, în fond, o trecere de la o stare oarecare la alta, opusă: “Toate se nasc din luptă”, afirmă efesianul.

Scopul suprem pe care trebuie să-l urmărească cercetarea și cugetarea este, crede Heraclit, descoperirea ordinii universale a existenței, cunoscând legile după

¹ D.D. Roșca: *Prelegeri de istorie a filosofiei antice și medievale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986, p. 191.

care se produc fenomenele: “O judecată sănătoasă este cea mai mare virtute, iar înțelepciunea înseamnă în vorbă și în faptă să te conformezi adevărului”. Aceasta pentru că “Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai și minte”, crede el.

Heraclit pune accentul pe multiplu, pe contrarii, pe schimbare, pe luptă, pe curgere. Singura substanță pentru el este schimbarea însăși. Există un singur principiu regulator - *Logosul*. Elogiind filosofia devenirii lui Heraclit, Hegel va declara cu mândrie: “Aici ne găsim pe pământ ferm; nu există nici o teză a lui Heraclit pe care să n-o fi încorporat în <<Logica>> mea”¹.



PARMENIDE DIN ELEEA (cca. 540 - 450 î. Hr.)

Oponent al lui Heraclit, despre Parmenide se știe și mai puține lucruri decât despre efesian. Se presupune că învățătorul său este Xenofan din Colofon, care - ca bard ambulant - a declamat până la o vârstă înaintată poeme filosofice la casele oamenilor de vază. Deși e posibil să-și fi trăit ultimele zile ale vieții sale îndelungate în Eleea, este probabil că a trăit o vreme și la Atena, unde - așa cum ne informează Platon (care i-a dedicat dialogul “Parmenide”) - trebuie să fi intrat în dispute cu tânărul Socrate. A avut ca discipoli

destoinici pe Zenon din Eleea și Melissos din Samos.

Xenofan, maestrul său, a combătut cu vigoare și ironie politeismul popular cântat de Homer și Hesiod: “Dacă boii, caii și leii ar avea mâini și dacă - cu mâinile - ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul”².

Parmenide, pentru a ne întoarce la el, a fost de fapt un poet, expunându-și gândirea filosofică în versuri, spre deosebire de operele ionienilor Thales și Heraclit, scrise în proză. El poate fi considerat ca inițiatorul *eleatismului*, adică al doctrinei imobilității existenței. Iar dacă Heraclit și milesienii plecaseră de la constatări pe care le face inteligența ținând seama de experiența verificabilă, controlabilă, Parmenide face speculații filosofice pornind de la gândirea abstractă,

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963, p. 260.

² D.D. Roșca, op. cit., p. 226.

iar nu de la realitatea materială, ceea ce el numea “ființă” (existența) fiind construit pe cale logică și sprijinindu-se pe exigențele acesteia. El afirmă cu mare vigoare principiul identității (având formula “A este A”), considerând că imposibilitățile logice sunt totodată imposibilități ontologice (adică la nivelul ființării). Excelent logician, el declară: pot să spun “Ființa este”, dar nu pot să spun “neființa este”. De ce? Pentru că asta ar fi o contradicție, ar însemna să mă contrazic. Or, în experiență am întotdeauna de-a face cu *schimbarea*, iar schimbarea înfrânge mereu principiul identității.

Un profesor francez de filosofie de la începutul secolului trecut sintetiza astfel gândirea eleaților: “Ființa este, spun ei; or, aceasta n-ar fi putut să iasă din neființă; ea este deci eternă. Pe de altă parte, în afară de ființă, nu există decât neființă, care nu poate nici să modifice și nici să limiteze ființa; aceasta este deci cu necesitate *nemișcătoare, nelimitată, infinită*. În consecință, ceea ce este limitat, mișcător, multiplu, nu este ființă veritabilă, ci o pură aparență, o iluzie; lumea nu există deci și ea nu poate avea realitate decât prin Dumnezeu, care este în același timp unicul și totul. Acesta este panteismul idealist”¹.

Parmenide arătase că Existența este *Unicul*, este *Plinul*, căci golul (nonexistența) nu există. Dacă ar fi mai multe existențe între ele, ar trebui să se caște golurile între ele, însă golul e totuna cu nonexistența. Deci “existența există, nonexistența nu există”. Așa cum arăta universitarul român Mircea Florian despre doctrina lui Parmenide, “Avem dar o singură existență, aceasta e adevărul suprem, ea umple totul, este *nedivizibilă*, căci diviziunea presupune golul, este *neschimbătoare*, pentru că schimbarea presupune și ea nonexistența, golul, trecerea de la un punct la altul prin ceva vid. “*UNUL ȘI TOTUL*” (*eu kai pan*), sună un fragment celebru. Existența este dar spațiul unic, continuu și plin, însă fără nici o calitate și fără nici o schimbare (*monism și panteism*)”².

Existența imobilă este la Parmenide finită și, cum forma finită cea mai desăvârșită este sfera, existența însăși este considerată o sferă (*sphairos*), care se identifică cu însăși divinitatea. Deși existența nu poate fi prinsă decât prin gândire, ea este tot de natură materială. Când filosoful eleat vorbește de o sferă, avem de-a face cu o imagine, nu cu sfera terestră sau cu bolta cerească.

Celebrul vers al lui Parmenide “căci e totuna a gândi cu a fi” conduce la identitatea dintre realitate și logică. Dar dacă Parmenide neagă mișcarea în plan logic, aceasta nu e contestată în plan fizic. Altfel spus, ele vedea foarte bine că în realitate există mișcare și transformabilitate, că lucrurile se nasc și pier, dar el arăta că logic mișcarea e imposibilă, fiindcă generează contradicții, întrucât ceva este și nu este. Ce înseamnă un obiect în mișcare? Că acesta se află și nu se află în același timp într-un anumit loc, ceea ce este o imposibilitate logică. Dacă este într-un anumit loc, înseamnă că este nemișcat, pentru că mișcarea implică contradicția.

¹ P. Ch. Lahr: *Cours de philosophie*, tome second, Paris, Gabriel Beauchesne & C-
ie Éditeurs, 1905, p. 390.

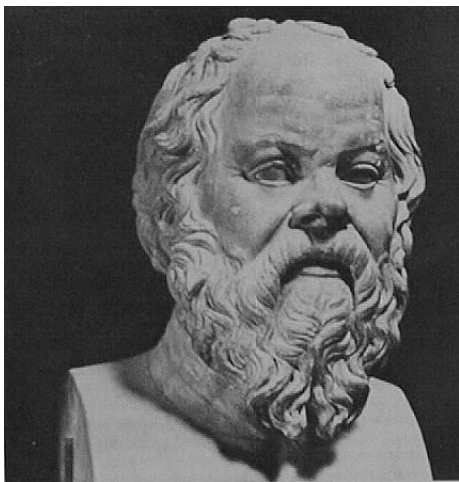
² Mircea Florian, op. cit., p. 50.

Ochiul vede mișcarea, dar gândirea arată că aceasta nu este posibilă, la fel cum nu poți să spui că, în același timp, “ $2 + 2 = 4$ și $2 + 2 \neq 4$ ”.

Cunoașterea umană se bazează pe două căi: una a *simțurilor* și alta a *rațiunii*. Heraclit afirmase că simțurile oamenilor nu puteau fi asemăunate decât cu martorii mincinoși, care nu spuneau adevărul. Doar rațiunea ne permite să cunoaștem adevărul, aceasta fiind *calea Convingerii*, simțurile noastre fiind înșelătoare, ele reprezentând *calea Opiniei*. Această idee este împărtășită și de Parmenide, el separând categoric cele două căi de cunoaștere: simțurile ne conduc până la porțile adevărului, dar nu ne permit să accedem în imperiul acestuia. De aceea, dacă vrem să cunoaștem adevărul, trebuie să închidem ochii și să ne astupăm urechile, ascultând doar de rațiunea noastră. Majoritatea oamenilor ascultă doar de simțurile lor, fiind încredințați că ochiul sau auzul nostru nu ne înșală: ei au ochi de văzut, dar prea puțină minte de priceput. Doar puține spirite alese înțeleg că, pentru a cunoaște adevărul, trebuie să trecem dincolo de cunoașterea aparentă oferită de simțuri și să cercetăm realitatea cu ajutorul rațiunii. Acesta este celebrul **raționalism**, care consideră că simțurile noastre ne oferă numai o cunoaștere nesigură, părelnică (*doxa*), în vreme ce doar cunoașterea prin gândire (*episteme*) ne oferă certitudinea, deci convingerea. Raționalist el însuși, Platon îl va considera pe Parmenide “părintele nostru, al tuturor”.

“Teoria lui Parmenide era o lovitură mortală pentru naturalismul milezian, care admitea o calitate primordială constantă și totuși în prefacere, în schimbare, precum și o critică a concepției opuse a lui Heraclit - totul se schimbă. Nu ne putem închipui un contrast mai puternic ca între Heraclit, filosoful mișcării, și Parmenide, filosoful imobilității”¹.

¹ Idem, pp. 50-51.



1.2. SOCRATE (469 - 399 î. Hr.)

Vorbind despre marele ateniian, cu care se deschide etapa clasică sau “perioada de aur” a filosofiei grecești (secolele V-IV î. Hr., în care a strălucit triada Socrate, Platon și Aristotel), Hegel afirmă: “Aceasta este, în general, poziția eroilor în istoria universală: prin mijlocirea lor ia naștere o nouă lume”. Același gânditor german susține, la începutul rândurilor dedicate lui Socrate în *Prelegeri de istorie a filosofiei* că “El

nu este numai cea mai interesantă personalitate din istoria antică, ci o personalitate istorică universală”.

Născut în anul 469 î. Hr. dintr-o familie săracă, dar având titlul de cetățean ateniian liber (tatăl său era pietrarul Sofroniscos, iar mama sa Phainarete se dovedise o apreciată moașă), Socrate își va petrece cea mai mare parte a vieții în Atena. Ocupațiile părinților săi nu sunt fără însemnătate pentru evoluția lui spirituală ulterioară, el însuși propunându-și să devină, la rândul său, “sculptor de oameni”, încercând să modeleze sufletele concetățenilor săi pentru a-i face mai buni și a-i îndemna spre practicarea dreptății, pentru care utilizează “arta moșitului” în tentativa de a dobândi adevărul care se află în fiecare om. După ce o vreme urmează profesiunea tatălui său, în jurul vârstei de 40 de ani se dedică în întregime filosofiei, activitate care l-a făcut celebru.

Nu știm cum arăta Socrate la tinerețe, portretul său transmis posterității fiind acela din etapa ultimilor săi zece ani din viață, ce arăta un bătrân cârn, pleșuv și masiv, cu ochi bulbucați, umblând veșnic desculț în orice anotimp, inclusiv pe gheață, ceea ce denotă o sănătate de fier (de care, de altfel, se îngrijea prin exerciții de gimnastică), purtând pe umăr mereu aceeași haină grosolană. Era foarte urât, lucru pentru care nu se supăra dacă îi era arătat, urâtenia sa trupească fiind aceea care - spunea el răutăcios - l-a făcut să înțeleagă că doar urâtenia morală este respingătoare, nu și cea fizică. În dialogul lui Platon *Banchetul*, Alcibiade îl compară cu un statuile silențioase, acești satiri bătrâni și grotești: “Dar, când începi să-l asculți pe Socrate, tot ceea ce spune el ți se pare, mai întâi vorbărie goală; gândirea lui nu ți se arată decât învăluită în termeni vulgari și sub forma unor expresii grosolane (...) Deschideți numai învelișul vorbelor sale, pătrundeți numai în interiorul lor și veți recunoaște, din capul locului, că sunt pline de miez. Iar mai departe, veți descoperi că sunt de-a dreptul divine, pentru că ele conțin cele mai

nobile imagini ale virtuții”¹. N-a fost preocupat de politică, dar a încercat să-și facă datoria atunci când a fost chemat să îndeplinească funcții publice în Atena. Mai mult chiar, s-a dovedit un soldat curajos când a trebuit să lupte pentru cauza cetății natale și și-a salvat concetățenii răniți în luptă. S-a căsătorit târziu și a avut copii de la soția sa Xantipa, considerată adesea prototipul muierii rele și cicălitoare. Diogenes Laertios ne povestește că, odată, l-a certat și l-a udat cu apă, iar Socrate a comentat: “Nu vă spuneam eu că tunetele Xantipei se vor sfârși cu ploaie?”². Tot acolo aflăm că Socrate disprețuia pe cei ce râdeau de el, că se mândrea cu viața lui cumpătată și că nu cerea niciodată un ban nimănui, declarând că, având cele mai puține nevoi, este cel mai apropiat de zei. Indiferent la comoditățile vieții, el s-a străduit să aibă cât mai puține nevoi, în scopul de a fi cât mai liber. Dacă faptul de a te mulțumi cu puțin e un titlu de glorie pentru Socrate, să nu uităm că că postura Xantipei nu este deloc de invidiat, acesteia revenindu-i sarcina de a întreține casa fără bani, în vreme ce soțul ei își petrecea vremea în piața publică și pe străzile Atenei fără un câștig anume care să ducă la prosperitatea familiei, Socrate fiind pentru ea un pierde-vară, un flecar, un veșnic vorbitor în contradictoriu.

Și-a exercitat meșteșugul filosofic cu precădere în spațiul liber: cum zărește pe cineva pe stradă, îl interpelează și începe să discute cu el, fiindu-i indiferent dacă acesta este un om de stat, un cizmar, un general sau un îngrijitor de măgari. Socrate afirmă explicit că tema discuției sale îi interesează pe toți, dar de fapt el este interesat doar de gândirea corectă și de nimic altceva. Sub forma unei conversații familiare, el îi învâta liber pe ceilalți (deși sărac, niciodată n-a pretins bani pentru învățăturile sale, precum sofistii) despre ceea ce considera a fi util pentru binele moral al auditoriului său. Simpatice mai ales tinerilor atenieni, care se strâneau bucuroși în jurul lui de îndată ce îl vedeau, Socrate a devenit un punct de atracție pentru aceștia prin elocvența sa naturală și comportamentul său simplu și binevoitor.

Oracolul din Delphi l-a proclamat cel mai înțelept bărbat al Atenei vremii sale, iar contemporanii săi îl priveau ca fiind inspirat de zei. El însuși vorbea de un geniu familiar (*daimonion*) care i-a dictat conduita chiar și în cele mai grele împrejurări ale vieții sale. Conform relatărilor lui Diogenes Laertios, considera că există o singură fericire: știința, și un singur rău: neștiința, socotind că nu știe nimic în afara neștiinței sale (“Tot ceea ce știu este că nu știu nimic”). Fiind întrebat în ce constă virtutea unui tânăr, răspunse: “În a nu depăși măsura cu nimic”. Ar fi spus că restul lumii trăiește ca să mănânce, pe când el mănâncă pentru ca să trăiască³.

Socrate n-a fondat un sistem filosofic propriu-zis, el nedeschizând școală și nelăsând nimic scris. Filosofia sa poate fi însă reconstituită plecând de la scrierile celor doi discipoli ai săi, Xenofon, poet și istoric atenian, dar mai ales Platon.

¹ Alfred Fouillée: *Istoria filosofiei*, volumul I, Casa Editorială Odeon, București, 2000, pp. 89-90.

² Diogenes Laertios, op. cit., 1997, p. 102.

³ Idem, p. 101.

Primul este demn de încredere în ceea ce povestește, dar el este un spirit puțin speculativ ce nu s-a ridicat la înțelegerea semnificației filosofice a maestrului său. Cât despre Platon, geniul său a pătruns neîndoielnic fondul gândirii Socrate, dar el îi adaugă adesea propriile sale speculații, în așa fel încât e destul de dificil să distingem ceea ce aparține maestrului de ceea ce adaugă discipolul său. Soluția ar fi aceea de a completa afirmațiile celor doi unele cu altele, eventual ținând cont de observațiile lui Aristotel - născut totuși după 15 ani de la trecerea în neființă a lui Socrate -, ce păstrează tradiția.

Socrate recunoaște că, așa cum spusese Heraclit, nimic nu este, totul devine; dar el pretinde că obiectul științei nu este individualul care trece sau faptul care se schimbă, ci elementul fix și invariabil care nu este altceva decât conceptul (noțiunea). Spre exemplificare, să luăm noțiunea de “curaj”: știința nu studiază un anume act de curaj, ci ceea ce este comun în toate actele curajoase, deci conceptul general și invariabil de “curaj”. Desigur, Socrate luptă aici împotriva sofistilor, profesori de filosofie ce pretindeau bani pentru învățătura lor dată celor ce voiau să se instruiască. Unul dintre sofistii celebri în epocă, Protagoras, afirmase că “Omul e măsura tuturor lucrurilor”. Dar dacă așa stau lucrurile cu fiecare individ uman, atunci înseamnă că oricine are dreptul la o părere personală asupra lucrurilor: nu poate exista o concepție unitară asupra acestora, fiecare văzând lucrurile din punctul său de vedere. Se afirmă adesea că “nu-i frumos ce-i frumos, e frumos ce-mi place mie”, ceea ce ilustrează cel mai bine relativismul sofistilor. Dacă însă acceptăm acest punct de vedere, atunci nu vom ajunge niciodată la noțiunea de frumos în general, ci doar la păreri individuale despre ceea ce înseamnă frumosul: vor exista atâtea noțiuni de frumos câte capete există. Într-o judecată a tribunalului, cred sofistii, nu contează cine are realmente dreptate: important este să-ți susții punctul de vedere în așa fel încât să *pară* că ai dreptate, deci să câștigi procesul chiar dacă tu știi că dreptatea este de partea adversarului tău. Iar sofistii te învățau cum să procedezi pentru a câștiga cu orice mijloace, chiar necinstite, un eventual proces: dacă “dreptatea” depinde de părerea fiecăruia, atunci este mai important să știi să-mi impun punctul propriu de vedere. Ceea ce se numește și astăzi în logică “sofism” este o eroare intenționată de raționament făcută în discuție cu scopul de a induce în eroare adversarul și de a obține, astfel, avantaje necinstite asupra partenerului de dialog, iar “sofistica” - un fel de “artă de a înbrobodi”. Socrate însă se ridică hotărât împotriva sofistilor: dincolo de păreri individuale despre ceea ce înseamnă “curaj”, “dreptate”, “virtute” etc., *rațiunea* ne spune că trebuie să existe un concept general, comun despre fiecare din noțiunile amintite, concept admis de fiecare ființă rațională. Dincolo de multitudinea de păreri individuale, contează doar ceea ce este comun și valabil pentru toți oamenii. Nu există știință despre fiecare individ, ci doar știință a generalului, a ceea ce este comun tuturor lucrurilor (medicul nu învață o știință pentru fiecare ins, medicina fiind o știință pentru toți oamenii: dacă el învață despre corpul uman, cunoștințele sale sunt valabile pentru corpul oricărui om). Să depășim părerea dată de simțuri sau de gândirea superficială și să ne ridicăm la adevărata cunoaștere, cea generalului și a ceea ce este caracteristic fiecărui lucru, aceasta este ideea lui Socrate. Să depășim

ceea ce înțelege fiecare om prin termenul “dreptate”, “curaj” etc., străduindu-ne să ne ridicăm la noțiunile generale de “dreptate” sau “curaj”. Părerile individuale pot să difere de la om la om, spun sofistii, rațiunea însă este una și aceeași pentru toți oamenii, crede Socrate.

Socrate n-a avut o *filosofie sistematică*, încheată într-o construcție arhitectonică, așa cum va apărea la Platon. Cicero, scriitorul, omul politic și filosoful roman care a trăit la mai bine de trei secole după după marele atenian spunea despre Socrate că “a coborât filosofia din cer pe pământ, introducând-o în case și în piețele publice (în viața de toate zilele a omului)”. El este acela care era ferm convins că pentru om este mult mai important să se cunoască pe sine (deviza socratică, împrumutată de pe frontonul templului lui Apollo din Delphi, era “Cunoaște-te pe tine însuși”, în grecește “*Gnothi seauton*”), acest fapt având efecte directe în *filosofia practică*, termen sub care este desemnată *morală*. “Socrate discuta chestiuni de morală în prăvălii și în piață, convins fiind că studiul naturii nu este de folos: el spunea că cercetează:

Ce bun și ce rău ți s-a-ntâmpnat acasă”¹.

Una din contribuțiile sale cele mai importante este metoda desfășurării discuției, adică arta “de a scoate la lumină adevărul cu ajutorul întrebărilor”, pe care Platon, în dialogul Theaitetos, o numește *maieutica*, de la cuvântul grecesc *maieón*, “a moși”. Socrate era convins că adevărul “se află” în fiecare om, care este, astfel, “însărcinat” cu el, așa cum o mamă este însărcinată cu pruncul ei. Copilul are nevoie, pentru a se naște, de ajutorul moașei. La fel și adevărul, crede Socrate, poate fi “moșit”, maieutica având rolul de a conduce omul neștiutor spre recunoașterea acestui adevăr, care nu este altul decât unul interior. În general, atunci când învățăm un lucru, suntem convinși că dobândim cunoștințe noi, pe care nu le aveam anterior în mintea noastră. Pentru Socrate însă, cunoașterea nu este decât *reamintirea* (în grecește “*anamnesis*”) unor lucruri pe care sufletul omenesc nemuritor le-a cunoscut într-o existență anterioară. Recunoaștem aici celebra “*metempsihoză*” a pitagoreicilor, după care sufletele transmigrează în alte ființe vii la dispariția noastră fizică, idee care va influența nu doar pe Socrate, ci și pe Platon².

În discuțiile sale desfășurate public cu diverși interlocutori, Socrate utiliza **ironia** (în grecește *eironeiesthai*- “a întreba”), procedeu ce consta în a pune niște întrebări foarte simple partenerilor de discuție, dar dispuse cu abilitate cu scopul de a se contrazice în răspunsuri și de a-și recunoaște ignoranța. Celebra *ironie socratică* era realizată prin mimarea de către Socrate a neștiinței, a ignoranței sau a neputinței proprii, silindu-și astfel adversarul de dialog să-și folosească facultățile de raționare. Aceasta era calea prin care el putea pune în evidență slăbiciunile de raționament ale preopinienților săi, obligându-i să renunțe la slăbiciunea și la suficiența lor obișnuită.

¹ Idem, p. 99.

² Dakmara Georgescu, Maria Lăcătuș: *Mari filosofi ai lumii*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A. București, 1995, p. 17.

Pentru partenerii tineri, Socrate avea toată îngăduința, dojana lui era blândă; în schimb, pentru partenerii vârstnici, cu poziții importante în cetate, ironia lui era necruțătoare, ceea ce i-a atras ura celor puși în dificultate. Într-adevăr, cui i-ar plăcea să fie ridiculizat în public în fața unei mulțimi dornice de spectacol, mai ales când deții o funcție respectată în Atena acelei vremi? Din dialogurile lui Platon se poate observa că, de fiecare dată, Socrate însuși nu oferă *el* soluția cea mai bună problemei puse în discuție. Așa cum arată și Xenofon, personajul sofist Hippias reacționează: “Ai vrea tot mereu numai să-i întrebi pe alții și să-i pui în încurcătură, fără ca tu însuși să dai vreo lămurire și fără ca să-ți spui părerea despre nimic. N-am nici un chef să mă las dus de nas”¹. Iar adversitățile stârnite de Socrate se vor întoarce împotriva acestuia cu prilejul faimosului proces care i-a adus condamnarea la moarte. Simțindu-se îndemnat de zei să-și educe concetățenii și să-i îndrume spre calea cea bună, el nu va ține cont de orgoliile lumești care îi vor aduce dispariția. “Scopul lui este acela de a dărâma prejudecăți, de a îndemna la reflecție și de a preveni asupra riscurilor unei suficiențe ridicole în cunoaștere, întrucât adevăratul înțelept știe un singur lucru: că nu știe decât o infimă parte din ceea ce poate fi cunoscut”².

O bună sinteză a metodei socratice este realizată de profesoara universitară elvețiană de filosofie Jeanne Hersch în cartea sa “Mirarea filosofică”, pe care o prezentăm în continuare: <<Socrate întreabă. Vorbește și ascultă. Cel mai adesea, începe prin a pune câte o întrebare: “Spune-mi, dar, ce este, după părerea ta Frumosul?” sau “Binele”, sau “Ce este Dreptatea?”

Interlocutorul răspunde. Metoda socratică constă în a-i accepta pentru început răspunsul.

“Prea bine, acesta ți-e deci gândul. Să luăm gândul acesta drept punct de plecare și să vedem unde ne duce. Dacă lucrurile stau așa cum spui, nu urmează că...?”

- Desigur, zice celălalt, e evident.
- Și dacă lucrurile stau precum spui, atunci mai urmează și că...?
- Da, negreșit.”

Evidențele se înlănțuie astfel treptat, până când se ajunge la un rezultat aparent incontestabil. E momentul în care Socrate revine la enunțul inițial: “Dar stai puțin, am stabilit totuși că..., etc. Și atunci, nu urmează și că...?”

- Da, de bună seamă.
- Iar de aici mai urmează apoi că...”

Un alt lanț de raționamente se desfășoară pornind de la primul răspuns care fusese dat, lanț care conduce altundeva decât precedentul. Până când Socrate sfârșește prin a spune: “Dar cum se poate una ca asta? Mai înainte am stabilit o primă concluzie, acum ajungem la alta, foarte diferită. Cum se împacă cele două?”

¹ Karl Jaspers: *Oamenii de însemnătate crucială: Socrate, Buddha, Confucius, Iisus*, Editura Paideia, București, 1996, p. 19.

² Dakmara Georgescu, Maria Lăcătuș, op. cit., p. 18.

Este momentul de cumpănă, de perplexitate, de experiență a ne-științei. Tradiția a dat acestui proces numele de *ironie socratică*. Ea constă în a urma gândurile interlocutorului, împingând însă lucrurile până în punctul unde celălalt descoperă că nu-i de acord cu sine însuși, astfel încât nici nu mai știe ce gândește. Crezuse că știe și acum descoperă că nu știe. Tot ce se poate face atunci este să reia totul de la început>>¹.

Nu e de mirare că persoanele considerate de vază ale Atenei, ironizate de Socrate, au găsit prilejul să se răzbune pe acest om săcâitor, târându-l într-un faimos proces care îi va aduce celebrului atenian, ajuns în cel de-al șaptelea său deceniu de viață, pieirea. În esență, două erau capetele de acuzare: a) “împietate față de zei” și b) “coruperea tineretului”. Cât privește prima acuzație, la greci existau oracole oarecum oficiale, precum preoteasa Pythia, de la templul din Delphi. Socrate însă nu negase niciodată zeii respectați în Atena, aducându-le ofrande asemeni concetățenilor săi, dar acuza adusă se referea la faptul că asculta de *daimonion*-ul său, o voce a propriei conștiințe ce însemna un alt mod de oracol decât acela ce trecea drept valabil în religia greacă. Al doilea punct de acuzare a fost faptul că acesta seduce (“strică”) tineretul, făcând fiii să nu mai asculte de părinți. Tăbăcarul Anytos, om cu vază, acuză că Socrate i-a vârat în cap fiului său că ar putea să urmeze o meserie mai presus decât aceea de tăbăcar. Pentru acele vremuri, ambele acuze erau foarte grave, dar ele înlocuiau de fapt “vina” celui care a ridiculizat notabilitățile orgolioase ale cetății, așa că Socrate a fost găsit vinovat.

Potrivit legilor ateniene, cel vinovat avea libertatea să-și fixeze el însuși pedeapsa. Socrate nu și-a fixat nici exilul, nici amenda (așa cum sperau acuzatorii lui), care ar fi însemnat recunoașterea indirectă a vinei sale, dând astfel satisfacție adversarilor săi. Dimpotrivă, considerând că a adus servicii mari cetății sale de baștină, el a propus să fie hrănit pe cheltuiala statului ca un om de vază, ceea ce a înfuriat judecătorii și i-a determinat să-l condamne la moarte prin otrăvirea generată de sorbirea unui pocal plin de soluție de cucută. Refuzul de a-și recunoaște vina poate fi considerat, crede Hegel, ca un act de măreție morală.

Condamnat la moarte, el a petrecut până la execuție 30 de zile în închisoare, unde a așteptat întoarcerea unei delegații a Atenei trimisă la Delos pentru participarea la o serbare religioasă (legea interzicea pedeapsa cu moarte în perioada acestei celebrări). În așteptarea execuției, i s-a permis să-și primească în celulă prietenii și admiratorii, cu care a discutat liniștit filosofie. Pentru el, moartea nu era cel mai mare rău, cum considera majoritatea muritorilor, punându-și problema dacă nu cumva aceasta este cel mai mare bine pentru om și exprimând speranța că lumea de apoi va fi una mai bună decât cea de aici. Știindu-l nevinovat, unul dintre cei cu care s-a întreținut în închisoare i-a propus să-i înlesnească fuga de acolo, oferindu-i mijloacele de a pleca în străinătate. Socrate a refuzat, “căci - spune el - trebuie să respecti legile țării tale, chiar și atunci când ești condamnat pe nedrept în numele lor”. Fugind, ar fi dat satisfacție acuzatorilor, lăsând astfel impresia că a fost condamnat pe drept, numele lui fiind umplut de ocară pentru

¹ Jeanne Hersch, op, cit, pp. 25-26.

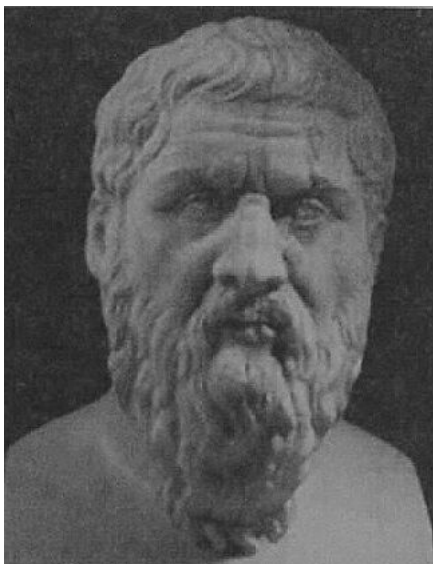
puținul timp cât l-ar mai fi avut de trăit. Iar în clipa când sentința trebuia executată, el a golit cupa plină de otrava cucutei dintr-o singură sorbitură, fără ca fața lui să exprime cea mai mică teamă, trecând liniștit hotarul dintre lumi sub privirile înlăcrimate ale prietenilor, însuși temnicerul însărcinat cu execuția plângând¹.

Impresionanta moarte acceptată cu seninătate de Socrate ne înfioară și azi prin tăria credinței de a-și educa atenienii contemporani lui, el fiind primul martir din calendarul filosofiei și una dintre primele victime ale intoleranței. Umanist convins, credea că nimeni nu comite răul decât din ignoranță, pe baza unei false cunoașteri a lucrurilor. Este destul să cunoaștem binele pentru a-l și înfăptui. Cei care fac rău nu pot fi fericiți și, întrucât nimeni nu dorește să fie nefericit, datoria înțeleptului este să-i ajute pe oameni să găsească calea ce dreaptă prin cunoașterea adevărată. Această cunoaștere adevărată, dincolo de cea părelnică, este condiția de a ajunge la fericire, la bine și la dreptate, valori etice supreme în gândirea socratică. Numai omul care face ceea ce este drept poate deveni un om adevărat. Importantul și umanistul mesaj al lui Socrate este acela al încrederii că îndreptarea omului spre adevăr, bine și dreptate este posibilă. Toate eforturile sale, desfășurate de-a lungul întregii sale vieți, de luminare a adevărului în mințile concetățenilor aveau ca scop final ajutorul dat să se perfecționeze, pentru a putea salva Atena de la decăderea morală².

Să remarcăm faptul că pentru Socrate filosofia nu este doar discurs teoretic, el având tăria de a trăi în conformitate cu principiile liber asumate, preferând moartea decât încălcarea acestora, o impresionantă unitate dintre vorbă și faptă. Căci, așa cum subliniază just Mircea Florian, tristă este nu moartea, ci o viață lipsită de semnificație superioară, irosită în evenimente fără valoare.

¹ George Duruy: *Biographie d'hommes célèbres des temps anciens et modernes*, Paris, Librairie Hachette, pp. 3-4.

² Dakmara Georgescu, Maria Lăcătuș, op. cit., pp. 17-18.



1.3. PLATON (427 - 347 î. Hr.)

În admirabila sa carte dedicată filosofiei occidentale, sir Bertrand Russell (1872 - 1970) notează: ”Platon și Aristotel au fost cei mai influenți dintre toți filosofi antici, medievali ori moderni; iar dintre cei doi, Platon a fost cel care a avut cea mai mare influență asupra epocilor care au urmat. Spun asta din două motive: mai întâi, acela că Aristotel însuși a rezultat din Platon; al doilea, pentru că teologia creștină și filosofia, în orice caz până în secolul al treisprezecelea, au fost mai mult platoniciene decât aristotelice”¹. Pe aceeași linie, vorbind despre genialul ucenic al lui Socrate, Mircea Florian nota într-o carte

apărută în 1922 că acesta ”a exercitat o înrâurire atât de adâncă și în același timp largă asupra culturii Occidentului, încât fără el această cultură nu poate fi înțeleasă. Platonismul este o latură permanentă a spiritului european (...)”². În secolul al XIX-lea, gânditorul german Friedrich Nietzsche afirma că întreaga teologie creștină nu este altceva decât platonism pentru popor. Dar poate că afirmația cea mai șocantă prin elogiul adus îi aparține matematicianului și logicianului englez Alfred North Whitehead (1861 -1947), mentorul spiritual și prietenul lui Bertrand Russell, care nu se sfiește să susțină că ”întreaga filosofie occidentală este doar o serie de note de subsol la Platon”³.

Chiar dacă ierarhizarea filosofilor rămâne o problemă discutabilă, este o realitate că mulți gânditori de referință îl consideră pe Platon ca, probabil, cel mai mare filosof al tuturor timpurilor. De aceea, a cunoaște fie și într-o mică măsură ideile, unele extrem de ciudate azi, celui care reprezintă cea mai înaltă culme a filosofiei elene - elevul lui Socrate și profesorul lui Aristotel - constituie un element esențial al culturii individuale.

Născut la 427 î. Hr. în Atena sau pe insula Egina, dintr-o familie aristocratică (după mamă, descindea din Solon, vestitul legiuitor al Atenei), numele de naștere al marelui gânditor era Aristocles, iar Platon va fi o poreclă de mai târziu, se pare - ne spune Diogenes Laertios - din cauza pieptului și frunții sale

¹ Bertrand Russell, op. cit., 1981, p. 122.

² Mircea Florian, op. cit., p. 74.

³ Dave Robinson și Judy Groves: *Câte ceva despre Platon*, Editura Curtea Veche, București, 2001, p. 167.

late. Copilăria sa coincide cu perioada, tristă pentru Atena, a războiului peloponezic și a luptelor civile dintre democrați și aristocrați, fapt ce l-a dezgustat de politică și l-a îndreptat spre poezie și meditația filosofică. Având o imaginație bogată, s-a ocupat întâi de poezie și teatru, se pare cu bune rezultate. Dar când l-a cunoscut pe Socrate, impresionat de perspectiva filosofică pe care i-o oferea, și-a ars poeziile și a devenit discipolul entuziast al acestuia. Avea 20 de ani când a făcut cunoștință cu Socrate, rămânând în preajma sa vreme de opt, până la celebra sa condamnare la moarte din 399 î. Hr., Platon nefiind de față la execuție din cauza unei boli. Dar uciderea nedreaptă a lui Socrate l-a covârșit de amărăciune și revoltă, constituind actul care l-a îndemnat să-l “reabiliteze” pe maestrul său, pe care-l considera “cel mai înțelept și cel mai drept” dintre oamenii pe care i-a cunoscut. Oricum, la procesul lui Socrate, Platon a încercat să-și apere maestrul contra acuzatorilor săi cu tot elanul celor 28 de ani pe care îi număra atunci, dar a fost expulzat din sală de către mulțimea furioasă.

Scârbit de concetățenii săi orgolioși, Platon a căutat să-și înece amărăciunea pentru “asasinatul politic” comis împotriva maestrului său efectuând vreme de zece ani mai multe călătorii în afara Atenei. La reîntoarcerea sa în patrie, în jurul anului 385 î. Hr. și-a întemeiat propria sa școală de cercetare și învățătură, celebra Academie ateniană, nume provenit de la piața dedicată eroului Akademos, aflată în apropiere, termenul de *academie* rămânând simbolic pentru orice instituție de înaltă cultură. Se pare că unul dintre obiectivele importante ale școlii a fost acela de a contribui la pregătirea politică a celor ce urmau să poarte răspunderea pentru treburile publice. Școala, pe frontonul căreia erau trecute cuvintele “Cine nu e geometru să nu intre aici”, a durat aproape 1000 de ani. Atâta cât a trăit, Platon (care s-a stins la 80 de ani “cu condeiul în mână”, cum spune Cicero) nu a pretins bani pentru lecțiile sale, dar cum elevii săi proveneau din părinți înstăriți, aceștia au făcut donații însemnate pentru Academie. În anul 529 d. Hr., la aproape un mileniu de la înființarea ei, când împăratul Iustinian a emis ordinul de închidere a școlii, motivul pare a fi - mai degrabă decât motivele ideologice - dorința împăratului de a-și însuși averea considerabilă a acestui așezământ cultural.

Platon a fost cel dintâi filosof grec de la care ne-au rămas scrieri complete. În afara unor scrisori (13 la număr), scrierile sale s-au numit dialoguri (35 în total, după cum spune Mircea Florian) și denotă mult simț dramatic, majoritatea lor avându-l ca personaj central pe Socrate. Adesea e greu să desparti gândurile lui Platon de cele ale maestrului său, el atribuind lui Socrate și propriile sale idei, după cum consemnează și Diogenes Laertios: “Se spune că Socrate, auzindu-l pe Platon citind dialogul *Lysis*, exclamă: <<Pe Heracle, câte plăsmuiri îmi atribuie tânărul acesta mie!>> Într-adevăr, Platon scrisese în dialog nu puține lucruri pe care Socrate nu le spusese niciodată”¹.

Esența teoriei filosofice a lui Platon o constituie *teoria Ideilor* (în grecește *eidos*), termen introdus de el în limbajul filosofic. Ideea (de la verbul *idein* - a vedea) este obiectul cunoștinței adevărate, iar dialectica este metoda de a ajunge la

¹ Diogenes Laertios, op. cit., 1997, p. 135.

cunoașterea ideii. În zilele noastre, idee înseamnă “ceva văzut cu mintea”, așa cum facem distincție între omul real și ideea de “om” existentă în mintea noastră, între celelalte lucruri și ideile lor gândite. Un filosof modern glumea când afirma că “noțiunea de câine nu mușcă”, spre deosebire de câinele real, deci că facem distincție clară între cele ce există în realitate și ideile lor mentale. Pentru Platon însă, idee înseamnă nu un act al inteligenței ce-și reprezintă un obiect, ci o realitate obiectivă, un tipar ideal după care lucrurile reale au fost produse. Astfel își explică Platon elementul comun și constant între numeroșii indivizi de același gen din realitate, precum oamenii, albinele sau caii. Să luăm, de pildă, albinele: știm că acestea pot fi de diferite specii, unele mari, altele mici, unele mai puternice, altele mai slabe etc. Cum se explică faptul că, dincolo de aceste deosebiri de mărime, formă sau culoare, toate aceste specii sunt numite cu aceeași noțiune, aceea de “albină”, toate având o esență comună? Explicația lui Platon este aceea că există undeva, într-o lume ideală, niște modele sau “forme” ce constituie prototipul lucrurilor reale, acestea din urmă nefiind decât niște copii imperfecte ale acestor prototipuri sau modele ideale. Aceste tipare ideale (arhetipuri) ale tuturor lucrurilor, superioare și anterioare indivizilor, perfecte în genul lor, eterne și imuabile reprezintă Ideile sau Formele lui Platon.

Să luăm drept explicație raportul dintre merele reale și noțiunea de “măr”. În general, suntem convinși că noțiunile nu fac decât să exprime obiectele reale, care sunt anterioare ideilor. Merele reale rezistă, după ce s-au format, doar o anumită perioadă, după care se degradează, putrezesc și dispar. Dar noțiunea sau ideea de “măr” este eternă și indestructibilă, spre deosebire de merele reale trecătoare și pieritoare. Atunci cum să spui, crede Platon, că mărul real este cauza noțiunii de “măr”, că un lucru pieritor este cauza unei idei eterne? Mai degrabă ar trebui să susținem că ideea eternă de “măr” este tiparul perfect sau forma ideală după care au apărut merele reale, acestea fiind copiile imperfecte ale ideii perfecte de “măr”. În limbajul lui Platon, ideea sau forma de “măr” este mai reală decât merele diverse întâlnite de noi, ba chiar reprezintă singur realitate.

Pentru Socrate, dialectica era calea prin care ne ridicăm, în spirală, de la cunoștințe confuze la cunoștințe clare și universale pentru toți oamenii. Pentru Platon însă, dialectica este calea prin care suim de la cunoștința sensibilă, nesigură și individuală, la cunoștința rațională, sigură și statornică, adică la idei. Întrucât lumea sensibilă este individuală, “ideile” generale nu pot exista în această lume, ci trebuie să alcătuiască o lume suprasensibilă, o lume inteligibilă, adică prinsă numai cu ochiul minții. Lumea sensibilă este fizică, lumea inteligibilă este metafizică, adică dincolo de lumea reală¹.

Pitagora a fost primul care a observat că matematica este independentă de lumea empirică, observabilă. Poți vedea șase mere, dar nu numărul “6” în sine, poți vedea mai multe triumphiuri reale diferite, dar nu noțiunea de “triumfiularitate”. Matematica este “pură” și necontaminată, iar studiul ei îți permite să eviți inconsistențele neglijente ale lumii fizice. Pitagora a fost cel dintâi care a pus

¹ Mircea Florian, op. cit., p. 77.

bazele credinței larg împărtășite a grecilor că adevărata cunoaștere trebuie să fie precum matematica: universală, permanentă, dedusă rațional și necontaminată de simțuri. Împărtășind această idee, Platon era convins că nu toți oamenii puteau să ajungă la adevărata cunoaștere, cea inteligibilă. Pe când acesta vorbea despre idei și folosea substantivele “idee-masă” și “idee-cupă”, Diogene cinicul i-a replicat: “Masa și cupa le văd; dar ideea-masă și ideea cupă, nu le văd de fel”. “Lucrul se explică ușor - spuse Platon, pentru că tu ai ochi să vezi masa și cupa sensibilă, dar n-ai rațiunea prin care se văd ideea-masă și ideea-cupă”.

Teoria ideilor, considerată de Mircea Florian “sâmburele platonismului”, este combinația (sinteza) dintre teoria devenirii neîncetate a lui Heraclit și a metodei socratice de învățare a noțiunilor. Învățătura lui Heraclit deprinsă în tinerețe de Platon era aceea că lumea sensibilă este într-o necurmată prefacere, cunoștința sensibilă (*aisthesis*) fiind schimbătoare și de aceea nesigură. De la Socrate însă, mai târziu, învățase că adevărul este o cunoștință statornică și că această cunoștință stabilă nu se află în senzație, ci în noțiune; de exemplu, schimbători și pieritori sunt oamenii, însă unică, neschimbătoare și nepieritoare este noțiunea de om, “umanitatea”. Cum sensibilul este schimbător, noțiunea (ideea) trebuie să fie nesensibilă, adică oarecum spirituală. Sub influența lui Parmenide, Platon îi acordă ideii o existență metafizică situată dincolo de om, considerând-o ca adevărata existență, față de care lumea sensibilă și schimbătoare e considerată aproape nonexistentă. În parte, Platon dă dreptate atât lui Heraclit, cât și lui Parmenide: totul devine, se transformă, cum spunea efesianul Heraclit, dar asta numai la nivelul lumii sensibile, în schimb lumea ideilor este eternă și netransformabilă, așa cum arăta eleatul Parmenide.

Ideea (în sensul de formă sau model) există în sine și pentru sine în mod absolut. Există atâtea idei suprasensibile câte feluri de lucruri sunt în lumea sensibilă. Ideile alcătuiesc un sistem logic subordonat unei idei supreme, care este ideea de Bine, condiția existenței lor, așa cum Soarele luminează lumea sensibilă. De ce consideră Platon că ideea de Bine este ideea ideilor, principiul universal? Fiindcă universul este ordonat și armonios (idee pitagoreică) și fiindcă armonia presupune dreptate (idee socratică); nu putem gândi armonia lumii fără ideea din care izvorăsc ordinea și dreptatea, fără ideea de Bine, ce se identifică cu Dumnezeu sau cu demiurgul, creatorul lumii.

Constatăm astfel, la Platon, că există două lumi radical deosebite: lumea sensibilă (*Kosmos aisthetos*), o lume a părerii și o lume inteligibilă (*Kosmos noetos*), lumea adevărului etern. Lumea sensibilă este doar o copie palidă a lumii ideilor, o lume de umbre și păreri ce nu au realitate decât dacă se împărtășesc (participă) la idei, eternele prototipuri (în grecește “*paradigma*”) ale lucrurilor. Dar această comunicare între prototipurile ideale și lucrurile sensibile trecătoare duc la o greutate de care Platon însuși era conștient, el fiind confruntat cu o situație problematică ce îl împingea la alegere: sau să renunțe la separația dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă și atunci să le apropie și să le unească, ori să suspende participarea dintre ele și atunci să admită două lumi distincte, paralele, fără legătură. Dacă alegea prima variantă, Platon nu și-ar fi putut salva sistemul,

trebuind să admită faptul că inteligibilul există numai în și prin sensibil, el fiind împotriva acestui lucru. Dar dacă se orienta spre cealaltă variantă, renunțând la ideea de participare a lumii sensibile la cea inteligibilă, atunci însemna că lumea ideală este absolut exterioară lumii individuale reale, deci că lumea în care trăim nu are nici o legătură cu cea a ideilor. Altfel spus: cum se face că aceeași idee se află împărțită în mai multe lucruri? Sau ideea este într-adevăr prezentă în lucruri, și atunci își pierde unitatea, sau își pierde unitatea, dar rămâne “izolată”, cum spune Platon însuși, de lucrurile sensibile, a căror existență devine atunci de neînțeles.

Lumea sensibilă sau corporală în care trăim este o lume de umbre înșelătoare; lumea inteligibilă sau lumea ideilor este realitatea nepieritoare, adevărul absolut. Despre lucrurile sensibile trecătoare nu avem decât păreri personale sau *opinii* (în grecește “*doxa*”); despre lucrurile inteligibile (ideile) avem numai adevăruri, adică știință (în grecește “*episteme*”), adevărul fiind partea comună, universală, tipică, care se reflectează în natură, din idei, și pe care o gândim, nu o percepem. Oamenii de rând se mulțumesc să aibă doar cunoștințe nesigure sau părelnice despre lucrurile sensibile (așa cum îi reproșa Platon lui Diogene), dar aceia care doresc să cunoască cu adevărat trebuie să tindă să pătrundă în lumea ideilor, așa cum încearcă să facă filosofii.

În dialogul “Republica”, Platon prezintă celebrul “mit al peșterii”, mai degrabă o alegorie prin care distingem cele două modalități de cunoaștere. Au fost odată niște prizonieri ținuți din naștere înlănțuiți într-o peșteră. Singura realitate cunoscută de ei consta în niște umbre proiectate pe fundalul peșterii, create de niște obiecte așezate în fața unui foc. Unul dintre ei reușește să se elibereze din lanțuri, se întoarce și vede ce se petrece, iar în cele din urmă iese din peșteră la lumina zilei. Vede lumea reală și soarele, sursa de lumină. Se întoarce în peșteră cu veștile bune, dar tovarășii lui nu numai că nu îl cred, ci îl și amenință cu moartea dacă insistă să mai povestească aventura sa. Totuși, până la urmă vor fi și ei eliberați și vor ajunge să iasă din peșteră, cunoscând astfel adevărata realitate. Sensul acestei parabole este acela că majoritatea oamenilor se aseamănă cu prizonierii din peșteră, care iau drept adevăr doar umbrele proiectate de foc pe perete, doar unii ajungând să cunoască lumina, simbol al cunoașterii. Cei câțiva care au “scăpat” de această viziune naivă au reușit aceasta datorită cunoștințelor lor de matematică și geometrie pură. Iată de ce cunoașterea matematicii este o condiție esențială pentru dobândirea înțelepciunii morale sau politice.

O idee seducătoare a lui Platon legată de cunoaștere este teoria amintirii (în grecește “*anamnesis*”). Acceptând opinia lui Pitagora despre metempsihoză, Platon e convins și el că sufletul este nemuritor, acesta cunoscând cândva lumea ideilor. Așa se explică de ce unele adevăruri, precum cele matematice, țâșnesc din noi fără să le fi învățat vreodată. Aceste idei au stat așipite în sufletul nostru, ca o amintire de neșters a vieții ce am dus-o înainte de naștere, în lumea curată a ideilor pure. Convingerea modernă că a învăța înseamnă a dobândi cunoștințe noi pe care nu le aveam înainte de actul învățării contrazice tocmai ideea lui Platon, după care cunoștința adevărată este doar o *reamintire* (*anamneză*) a celor văzute cândva în lumea ideilor; a cunoaște adevărul este a-l recunoaște. Spre exemplificare, atunci

când vedem două bețe de lungimi aproximativ egale, noi recunoaștem ideea de “egalitate” ce zăcea în sufletul nostru, bețele văzute cauzând amintirea acestei idei. Noi nu obținem ideea nouă de “egalitate”, ci doar ne-o reamintim, pentru că sufletul nostru, într-o viață anterioară nouă, a cunoscut cândva ideea de egalitate perfectă pe când se afla în lume ideilor sau formelor.

Chiar dacă Platon socotea lumea sensibilă, obiectul fizicii (cosmologia), ca o lume de păreri înșelătoare, el nu va neglija tradiția de a explica rațional această lume sensibilă. Lumea sensibilă este doar realizarea ideilor eterne din materia nedeterminată. Dar admitând ideile și materia, Platon va admite și un plăsmuitor, un Demiurg ce ordonează materia după planul ideilor eterne și neschimbătoare (creștinismul va vorbi mai târziu de creația lumii de către Dumnezeu). Este o creație finalistă (realizată în vederea unui scop), prima creație fiind Sufletul unic al lumii, după care Demiurgul plăsmuiește corpul lumii.

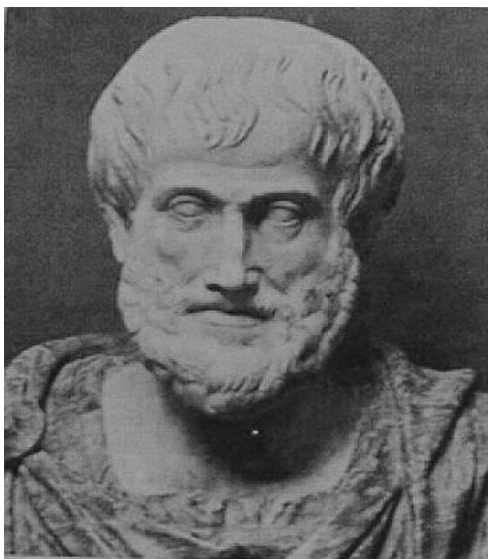
Sufletul omului este nemuritor, căci este o esență simplă și a preexistat vieții pe pământ; ceea ce a existat înainte de naștere va continua o soartă eternă dincolo de moarte. Sufletul este strâns legat de viață, se confundă cu ea, iar cine zice suflet zice “viață”; un suflet mort este o contradicție logică, de aceea sufletul nu poate muri niciodată, este nemuritor. De aceea, viața înțeleptului pe pământ nu este decât o pregătire pentru moartea trupească, dar pentru viața fără sfârșit de “dincolo”. Este una dintre explicațiile pentru care Socrate își acceptă cu atât seninătate moartea, el întrebându-se dacă nu cumva trecerea hotarului morții nu este mai degrabă un bine, iar nu un rău de care se tem cei mai mulți dintre oameni, așa cum ni-l prezintă Platon în dialogul “Phaidon”. S-a și arătat, de altfel, că Socrate s-a dovedit prin asta a fi creștin cu mai bine de patru secole înainte de a fi apărut creștinismul.

În dialogul “Republica” (unii îl traduc prin “Statul”, din grecescul *Politeia*), de un dramatism și o frumusețe neîntrecută, Platon se încumetă a construi utopic statul ideal, desăvârșit, în care domnesc armonia socială și dreptatea, ce din nefericire nu mai cărmuiau statul democratic al Atenei din vremea sa. Statul ideal este acela în care regină este dreptatea, iar dreptatea, după Platon, este cultul competenței, adică fiecare să se ocupe prin ceea ce îi este rânduit prin firea sa înăscută și să nu viseze că ar putea face orice, cum credea cetățeanul democrației ateniene. Într-un stat ideal (aici e vorba doar de statul ideal grecesc, al cetățitorilor, nu de un stat în general) trebuie să existe o ierarhie de clase sociale, inegale prin naștere: lucrătorii sau producătorii, războinicii sau “apărătorii” și clasa “conducătorilor” sau filosofilor, ce reprezintă rațiunea. Numai atunci vor domni armonia și dreptatea în cetate, când conducătorii vor fi filosofi sau când filosofii vor fi conducători (de aici sintagma de “filosoful-rege”). Lucrătorii îi vor hrăni pe războinici și pe filosofi, iar aceștia îi vor apăra și îi vor cărmui. Filosofii și războinicii vor primi o anumită educație de tip filosofic, întregită de educația fizică, atât de îndrăgită de greci. Pentru ca luptătorii și conducătorii să nu fie tentați să uzurpe puterea statului, a căror conducere absolută o au, ei nu vor poseda nimic personal (proprietăți, bani familie), ci totul va fi în comun (casă, avere, femei și copii), ceea ce înseamnă comunism aristocratic.

Platon a încercat fără succes, la Siracuză, să pună în practică statul preconizat de el, termenul de “stat platonice” însemnând o utopie ce nu are șanse de realizare în viața reală. Inspirat din statul militar spartan și teocrația Egiptului (unde preoții, ei înșiși filosofi, dețineau puterea), statul comunist platonice este o aristocrație a rațiunii. În “Republica”, Platon spune că idealurile și standardele sunt necesare dacă vrem să se schimbe ceva în bine. Dar Karl Popper (1902 - 1994), în cartea sa “Societatea deschisă și dușmanii ei” a atacat filosofia politică a lui Platon pentru utopismul și elitarismul ei, care reprezintă un pericol pentru “societatea deschisă” de libertăți democratice. Nu are rost să imaginăm un stat ideal, societățile fiind întotdeauna imperfecte și în continuă evoluție. Ele sunt formate din ființe umane care nu sunt niciodată perfecte și nu au o “destinație finală” clară. Pentru a construi un stat ideal, trebuie distruse mai întâi societățile precedente, ceea ce produce adesea mizerie și lipsuri pentru oamenii obișnuiți. Istoria ne arată că revoluțiile creează adesea societăți mai despotice și mai nedrepte decât cele pe care le înlocuiesc, ilustrare a proverbului după care “mai binele de dușmanul binelui”. Platon părea să creadă că proiectul lui era atât de convingător, încât oamenii îl vor accepta fără discuție, ceea ce e departe de realitate.

Majoritatea problemelor analizate de Platon privesc relația dintre individ și stat. Ca și pentru Socrate mai înainte, individul nu-și află împlinirea decât în cadrul statului, al cetății sale. Iar problemele ridicate în “Republica” rămân și astăzi actuale. Ce consolidează un stat și ce îi conferă stabilitate? Statul este ceva “natural” și inevitabil, sau ceva cultural și supus schimbării? Sunt oamenii parteneri sau competitori? Cum ar trebui să fie educați oamenii? Ce este cunoașterea? Sunt oamenii buni sau vicioși? Sunt oamenii egali? Dacă da, în ce sens? Au ei o cultură comună? Sunt necesare legile? De ce trebuie să ne supunem legilor? Ce se întâmplă dacă oamenii au opinii diferite? Au oameni diferiți roluri diferite în societate? Ar trebui să aibă un cuvânt de spus în chestiunile de conducere sau ar trebui ca niște experți să ne spună ce avem de făcut? Are statul vreun scop sau vreo finalitate? Este statul un lucru bun sau unul rău?

Dacă “orice filosofie este o fiică a timpului ei”, cum afirma Hegel, înseamnă că trebuie să privim filosofia lui Platon în contextul istoric în care a apărut. Să nu cerem răspunsuri definitive la toate problemele pe care le-a ridicat, marele lui merit fiind acela că le-a pus în fața rațiunii. Influența lui asupra filosofiei și culturii în general a fost și rămâne imensă, multe dintre modalitățile noastre de a concepe lumea și de a o discuta găsindu-și originea în gândirea lui Platon.



1.4. ARISTOTEL (384 - 322 î. Hr.)

Vorbind despre personalitatea lui Aristotel, originalul și remarcabilul discipol al lui Platon, Hegel notează: “(...) A fost unul dintre cele mai cuprinzătoare (profunde) genii științifice care au apărut vreodată; a fost un bărbat alături de care nici o epocă nu poate pune unul care să-l egaleze”¹. Adevărat sistem de referință prin tot ce a realizat, Aristotel se află la originea tuturor disciplinelor *filosofice* - logica, etica, psihologia -, a *științelor naturii* - fizica, biologia - și a celor *economice*. Același Hegel, admirator entuziast al fondatorului atâtor

discipline, îl considera pe Aristotel - alături de Platon - un “dascăl al tuturor filosofilor” din toate timpurile. În Evul Mediu, personalitatea sa era atât de influentă, încât era poreclit pur și simplu “Filosoful”, fără a mai fi nevoie să-i fie rostit numele, iar învățații îi invocau autoritatea în sprijinul afirmațiilor lor. A îndrăzni să combați vreo afirmație a lui Aristotel era atunci o dovadă de mare curaj, adevărată ofensă adusă autorității științifice, prestigiul acestuia fiind imens, ca și cum știința nu ar fi putut să progreseze la 1500 de ani după dispariția lui Aristotel. De altfel, marele gânditor creștin din secolul al XIII-lea, Toma d’Aquino va impune aristotelismul ca fundament al catolicismului. Direct sau indirect, gândirea lui Aristotel a influențat într-o covârșitoare măsură cultura universală, din antichitate și până în epoca modernă.

Născut în 384 î. Hr. la Stagira, o colonie grecească din Tracia, Aristotel a crescut și s-a format la curtea regelui Amintas al Macedoniei, al cărui prieten și medic a fost Nicomah, tatăl viitorului filosof. Cel care va fi numit ulterior “Stagiritul”, după numele locului de naștere, a avut ulterior el însuși un fiu cu același nume de Nicomah, de care este legată celebra lucrare aristotelică “Etica lui Nicomah”. Atras de studiu și dornic de a ști cât mai multe, Aristotel a plecat la Atena la vârsta de 17 ani și a intrat în Academia lui Platon, cea mai vestită școală a Greciei antice, spre care se îndreptau toți cei care râvneau la o educație desăvârșită. Stagiritul a rămas aici vreme de 20 de ani, unde s-a dovedit nu doar un student strălucit, ci a fost numit de Platon să țină el însuși cursuri în Academie în calitate de profesor, prelegeri care i-au creat o mare faimă pentru ideile sale originale și

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, op. cit., p. 562.

modul strălucit de argumentare. Acest lucru l-a determinat pe Filip, regele Macedoniei, să-l solicite cu multă insistență pe Aristotel ca dascăl pentru fiul său Alexandru Macedon, pe atunci un tânăr năbădăios de 13 ani, viitorul împărat și cel mai mare cuceritor al antichității. “Am un fiu - ar fi spus Filip -, dar mulțumesc mai puțin zeilor că mi l-au dat, decât că au făcut ca el să se nască pe timpul tău. Sper că grija ta și vederile tale îl vor face demn de mine și de viitoarea sa țară”. Faptul că Aristotel a acceptat să plece în anul 343 î. Hr. la Pella, capitala regatului Macedoniei, unde a rămas șapte ani caceptor al lui Alexandru cel Mare a însemnat fericita întâmplare care a făcut ca un rege genial să aibă un profesor genial, tânărul fiind instruit anume pentru a putea stăpâni lumea.

Când Platon a citit la Academie tratatul său despre suflet, ni se povestește că Aristotel “a fost singurul care l-a ascultat până la capăt, ceilalți ridicându-se și plecând unul câte unul”, ceea ce denotă că doar el era capabil să se ridice la înălțimea maestrului său. Iar când Platon a trecut în neființă, Stagiritul i-a ridicat un altar și i-a adus omagii aproape ca unui zeu, dovadă a venerației pe care i-o purta. Totuși, Diogenes Laertios ne relatează că s-a despărțit de Academie pe când trăia Platon, ceea ce i-a fi prilejuit acestuia remarcă: “Aristotel mi-a dat cu piciorul întocmai ca mănji care dau cu piciorul în mama care i-a născut”¹.

Când Alexandru a împlinit 20 de ani și a devenit rege al Macedoniei (336 î. Hr.), Aristotel revine la Atena, unde deschide în scurt timp propria sa școală de retorică și de filosofie, *Liceul* (334 î. Hr.), pe care o va conduce vreme de 12 ani. Școala a funcționat în cel mai elegant corp de clădiri de gimnaziu din Atena, iar numele de liceu provine de la vecinătatea templului lui Apollo Lykeos (omorătorul de lupi), zeu al păstorilor. Ca și Platon ori Socrate, Aristotel nu pretindea bani pentru lecțiile sale. Dimineața aborda subiecte mai profunde cu studenții care îi frecventau regulat cursurile, în vreme ce expunerile ținute după amiază se adresa unui auditoriu mai larg (retorică, poetică, etică și politică). A înființat la liceu o vastă bibliotecă, o grădină zoologică și un muzeu de istorie naturală. Școala sa a fost numită “peripatetică”, de la aleile acoperite cu plop (peripatoi), pe care Aristotel le străbătea împreună cu elevii săi în timp ce abordau diverse probleme. Unii au tradus termenul de “peripatetici” prin acela de “plimbăreți”, dar lucrurile trebuie privite mai în profunzime: poți învăța mult mai eficient despre natură chiar în mijlocul acesteia, în locul studiului pur teoretic din sala de clasă. Aceasta pentru că, la Atena, s-a produs o adevărată specializare în rândul școlilor: la Academia lui Platon se studiau mai ales matematica, fizica și politica, iar la Liceu - științele naturii.

Ne putem întreba cum se face că Aristotel a părăsit Academia, deși a studiat acolo vreme de 20 de ani și era mai firesc să urmeze calea deschisă de maestrul său. Prin testament, Platon l-a desemnat ca succesor la conducerea Academiei pe Speusip, nepotul său, deși Aristotel părea mai îndreptățit la această demnitate. Nu este exclus să găsim aici o urmă de resentiment (orgoliul nu e o invenție modernă!), dar se pare că Stagiritul nu-l putea accepta ca îndrumător spiritual pe

¹ Diogenes Laertios, op. cit., 1997, p. 168.

un om net inferior, numele lui Speusip nespunând azi mare lucru pentru noi. Dar este greu de crezut că Aristotel s-a îndepărtat de ideile lui Platon din motive personale, el neîmpărtășind niciodată pe deplin ideile maestrului său. Anticii ne-au transmis expresia latină “Amicus Plato sed magis amica veritas” (Mi-e prieten Platon, dar mai prieten mi-e adevărul), parafrază a unui text aristotelic grecesc întâlnit în “Etica nicomahică”: “Chiar dacă prietenia și adevărul ne sunt dragi, se cuvine să dăm precădere adevărului”. Respectul față de dascălul său, marele gânditor Platon, nu l-a împiedicat pe Aristotel să-și urmeze propriul drum în filosofie atunci când a considerat că adevărul trebuie căutat în altă parte decât pe calea deschisă de maestru.

Pe vremea conducerii Liceului, Aristotel dă o formă definitivă ideilor sale, dar moartea neașteptată a lui Alexandru la numai 33 de ani (323 î.Hr.) îl silește să închidă Școala, să-și încredințeze manuscritele și colecțiile lui Teofrast, cel mai bun elev al său și să fugă din Atena la Chalkis, pe insula Eubeea (cetatea sa natală Stagira fiind distrusă), de teama unui proces de impietate, dar în realitate o formă mascată de ură împotriva macedonenilor, orgolioșii atenieni neputându-se împăca cu gândul că acest popor considerat inferior a putut ocupa Grecia, inclusiv cetatea lor. Părăsind Atena, Aristotel a rostit: “Nu voi da prilej atenienilor de a săvârși o nouă crimă împotriva filsofilor”, aluzia la uciderea lui Socrate, petrecută cu aproape opt decenii mai înainte fiind evidentă. Se stinge din viață în anul următor, la vârsta de 62 de ani, cauza fiind un calcul vezical.

Prin tradiție, Aristotel a fost privit în primul rând ca filosof, dar după unele opinii aceasta este o greșeală, el fiind în primul rând un om de știință. În ciuda opiniei lui Platon, pentru Aristotel simțurile sunt singurul izvor al cunoașterii, iar știința trebuie să se bazeze pe observație și experiment, pe inducție: generalizarea se face abia după ce trecem în revistă cazurile individuale. El e părintele metodei științifice, fiind primul care a organizat cercetarea științifică ca muncă în echipă. A obținut o adevărată comoară de date și informații, trimițându-și în acest scop discipolii să culegă și să sistematizeze informații din diverse domenii (obiceiurile barbarilor, constituțiile cetăților grecești, organele și obiceiurile animalelor etc.).

Aristotel a îndrăznit să pătrundă în toate domeniile de cercetare, Diogene Laertios enumerând 157 de cărți pe teme dintre cele mai variate, dar dintre ele lipsesc multe dintre cărțile cunoscute ale Stagiritului, unele pentru că nu ni s-au păstrat. Fiind mai puțin înzestrat pentru matematică și fizică, se mulțumește să cerceteze doar principiile lor de bază, simțindu-se cel mai în largul său în domeniul biologiei. Dacă Pliniu spune adevărul, Alexandru le poruncise să vânătorilor, paznicilor de vânătoare și altor oameni din serviciul său să-i aducă toate informațiile pe care acesta le putea cere, trimițându-i din expedițiile sale animale vii sau cel puțin desenele acestora¹.

Desigur, dacă ținem cont de faptul că Aristotel a avut o curiozitate științifică cu adevărat extraordinară, multe dintre cunoștințele sale au fost depășite ulterior de

¹ Will Durant: *Viața în Grecia antică*, vol. VI, Editura Prietenii Cărții, București, 2002, p. 101.

progresul științelor. Nimeni nu poate cunoaște totul, iar azi s-a produs specializarea oamenilor de știință, aceștia mulțumindu-se să cerceteze amănunțit propriul domeniu de activitate, dar pierzând din vedere întregul, realitatea fiind una singură. Unul dintre laureații premiului Nobel pentru fizică ai secolului trecut, Werner Heisenberg, denunța pierderea din vedere a totului prin specializarea îngustă, considerând că astăzi știm din ce în ce mai mult despre din ce în ce mai puțin, până când vom ști totul despre nimic, de aici nevoia de a face “pași peste granițele” ce despart domeniile științei, de a redobândi viziunea de ansamblu asupra lumii, fie și cu riscul de a greși. Or, Aristotel realiza tocmai sinteza dorită de Heisenberg, fapt demonstrat de titlurile unor cărți de căpătâi ce ne-au rămas de la Stagirit: *Metafizica*, *Fizica*, *Organon*, *Despre suflet*, *Istoria animalelor*, *Despre cer*, *Politica*, *Poetica*, *Retorica*, *Etica nicomahică* etc., dovadă că a fost un întemeietor aproape universal.

Ne-am putea aștepta ca, la erudiția și vastitatea domeniilor abordate, Aristotel să fi fost un adevărat “șoarece de bibliotecă”, dar ne înșelăm, el fiind un om sociabil. Diogenes Laertios ne spune că vorbea peltic, avea ochii mici și pulpele slabe și era foarte preocupat de îmbrăcăminte, inele și felul de a-și tăia părul. I se atribuie câteva maxime și cugetări: “Rădăcinile educației sunt amare, dar fructele ei sunt dulci”; fiind întrebat “Care-i lucrul care trece cel mai repede?” a răspuns: “Recunoștința”; declara că educația are nevoie de trei lucruri: daruri firești, studiu și exercițiu; frumusețea, spunea el, este un sprijin mai bun decât orice scrisoare de recomandare; fiind întrebat cum se deosebesc cei educați de cei needucați, răspunde: “Tot atât de mult ca viii de morți”; afirma că educația este o podoabă în fericire și un refugiu la nenorocire; după el, profesorii care educă copiii merită mai multă cinstire decât copiii care i-au născut numai, căci aceștia le-au dat viață, pe când ceilalți - o viață frumoasă; la întrebarea “ce este un prieten?”, a răspuns: “Un suflet care locuiește în două corpuri”; una dintre vorbele lui obișnuite era: “Cine are prea mulți prieteni n-are nici un prieten”.

Este greu să desprindem aici mai mult decât unele din ideile lui Aristotel, cel care a preluat unele teme de la Platon dându-le o genială interpretare. El poate fi socotit primul filosof grec care dă o clasificare a științelor sau “filosofiilor” în: 1) științe teoretice (matematica, fizica și “metafizica” sau teologia); 2) științe practice (etica, politica și economia); 3) științe “poetice”, adică artele tehnice, făuritoare (artele tehnice și poetica, împreună cu retorica). Logica servea ca introducere și pregătire a tuturor științelor, un instrument (în grecește “Organon”, nume sub care sunt cunoscute azi cele 6 cărți de logică ale Stagiritului) necesar în știință. Aristotel este întemeietorul logicii științifice deductive, numită azi “logică clasică” sau “aristotelică”, el fiind descoperitorul legilor gândirii corecte în general și ale silogismului în special. Un exemplu de silogism corect este următorul: “Toți oamenii sunt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor”. Dar Aristotel nu uită nici raționamentele inductive, prin care ne ridicăm de la premise particulare la concluzii generale, precum inducția: “Omul, calul, asinul trăiesc multă vreme; dar omul, calul, asinul sunt animale fără fiere, deci animalele fără fiere trăiesc multă vreme”.

În împărțirea științelor sau “filosofiilor” (care în antichitate nu erau despărțite, făcând corp comun), Aristotel pusese în frunte “*metafizica*”, termen care se traduce prin ceea ce este “dincolo de lumea fizică”. În scrierile sale, această regină a științelor este numită “prima filosofie”, adică știință fruntașă, deoarece “știința supremă se îndeletnicește cu primele cauze sau principii”¹. Filosoful are cunoștința universalului, iar prin aceasta el cunoaște tot ce e subsumat universalului. El nu se ocupă de lucrurile particulare, așa cum fac științele, ci studiază cauzele prime din care derivă toate celelalte. “Lucrurile cele mai generale sunt, putem spune, și cele mai greu de cunoscut omului, pentru că sunt și cele mai îndepărtate de simțuri”².

În pictura murală “Școala din Atena”, realizată la Vatican de marele pictor renescentist italian Rafael Sanzio la începutul secolului al XVI-lea, cei doi mari dascăli ai Academiei ne sunt înfățișați în ipostaze diferite: Platon arată cu mâna îndreptată în sus cerul, acolo unde tronează Ideile sau Formele eterne și unde trebuie căutată adevărata știință, în vreme ce Aristotel își întinde palma dreaptă spre pământ, subliniind parcă necesitatea de a nu pierde niciodată din vedere realitatea. Ar fi exagerat ca, de dragul contrastului, să accentuăm idealismul primului și empirismul Stagiritului, dar nu trebuie să uităm că Aristotel nu a disprețuit niciodată lumea sensibilă, așa cum a făcut-o Platon de dragul Ideilor sale, modele perfecte ale lucrurilor imperfecte din lume accesibilă simțurilor noastre.

Pentru Platon, lucrurile nu sunt decât niște copii ale unor Idei aflate într-o altă lume, deci lumea sensibilă trebuie explicată prin modelul ei ideal. Pentru Aristotel însă, orice obiect este constituit din patru principii sau cauze, a căror cunoaștere reprezintă tot ce se poate ști. Trebuie precizat însă noțiunea de “cauză” trebuie înțeleasă nu în sensul actual de “fenomen care precede și determină efectul”, precum în expresia “Frigul (cauza) produce înghețul apei (efectul)”, ci în acela de “condiție”. Cele patru cauze (condiții) sunt:

- a) *cauza materială* este lucrul din care este făcut obiectul;
- b) *cauza formală* este ceea ce, adăugat materiei, o determină pe aceasta să fie un anume lucru sau altul;
- c) *cauza eficientă* este *prin ce* este făcut lucrul;
- d) *cauza finală* (scopul) înseamnă *pentru ce* sau *în vederea a ce* este făcut lucrul.

Astfel, spune, spune Aristotel, un pat are drept *cauză finală* odihna cuiva, *cauză eficientă* tâmplarul care a realizat patul, *cauză materială* lemnul din care este acesta este alcătuit și *cauza formală* dispoziția particulară de a face un pat și nu un alt lucru (ideea de pat)³.

Până la urmă, Aristotel contopește cauza formală, cauza eficientă și și cauza finală sub eticheta de formă, în fața căreia rămâne numai materia (cauza materială).

¹ Aristotel: *Metafizica*, traducere Șt.Bezdechi, Editura IRI, București, 1996, p. 16.

² Idem, p. 18.

³ P.Ch. Lahr, op. cit., p. 412.

Așadar, cele două principii ale lucrurilor sunt “materia primă” (*protohyle*), lipsită de orice formă, absolut nedeterminată, și “forma pură”, și care este totuna cu Dumnezeu. Problema este cum materia fără formă ajunge să primească o formă, căci toate lucrurile sensibile sunt un amestec de formă și materie? După Aristotel, forma pură sau Dumnezeu, grație mișcării, face ca materia să primească o formă. Dumnezeu este “primul mișcător” (*primum movens*) al lumii; el nu creează lumea, care este eternă, ci numai o ordonează. Dumnezeu nu acționează direct asupra materiei (deși mișcă totul, el este imobil), ci mișcă lumea indirect, prin atracția oarecum magnetică, prin simpatia pe care o exercită asupra lumii. Lumea, prin iubire, este atrasă de către Dumnezeu și în această iubire ea se formează. Dumnezeu mișcă lumea fără să știe și fără să vrea, ca obiect al dragostei, așa cum binele sau frumosul atrag fără niciun efort din partea lor.

Dar, pentru ca forma să ordoneze materia, ea trebuie să fie unită cu aceasta, cu lucrurile sensibile iar nu separată, cum se întâmpla cu ideile platonice. Pentru aceasta este necesar ca, printr-un impuls intern, materia să aspire la formă. Pentru ca forma să ordoneze materia, este necesar ca ea să fie o forță, o activitate, de aceea Aristotel numește forma *energie*, adică act ce realizează, dar și *entelehie*, fiindcă ea urmărește realizarea unui scop (din grecescul “*ekho*” - eu am, “*telos*” - scopul sau țelul meu, “*en*” - înăuntru). Forma este activă, este act, materia însă este doar potențialitate, doar posibilitate sau virtualitate ce nu este nimic, dar care poate deveni orice prin intervenția formei. Orice lucru este deci o trecere de la potențialitate la act, de la posibilitatea formei la actualitatea ei, așa cum sculptorul Fidias transformă blocul inform de marmură în statuia lui Zeus. Blocul de marmură se actualizează în statuie grație formei date de sculptor, însă în bloc preexistă virtual forma, care se va actualiza mai târziu.

În natură nu există materie fără formă; orice materie are o formă, așa cum blocul de marmură avea și el o anumită formă înainte de primi forma artistică. Materia și forma sunt termeni relativi, cea ce este formă pentru o materie poate deveni din nou materie pentru o formă superioară, întreaga lume fiind o ierarhie de forme din ce în ce mai înalte. Dumnezeu însă este însă doar formă pură, un act ce nu mai poate deveni materie, neexistând deasupra sa o formă superioară. Putem observa că formele, actele, “entelehiile” aristotelice sunt ideile lui Platon, care însă nu mai plutesc într-o lume superioară greu de înțeles. Ideile s-au coborât în lucruri, au devenit învelișul acestora, dar și esența și substanța lor. Pentru Platon, Ideile (ceea ce este universal) sunt înaintea lucrurilor, pentru Aristotel însă acestea sunt în lucruri. Formele (ideile), crede Stagiritul, nu pot fi separate de lucruri decât ideal (în mintea noastră), nu și real.

Aristotel nu acceptă “lumea ideilor” platoniciene pentru a explica realitatea sensibilă. În tentativa de a răspunde la întrebarea ce este existența, Platon a admis două lumi, cea sensibilă și cea ideală, dublând inutil nevoia de explicație, nu doar a lumii în care trăim, ci și a misterioasei lumi a ideilor, despre care nu știm prea multe. De exemplu, Platon explică existența oamenilor reali prin copierea (imitarea) mai mult sau mai puțin exactă a ideii de “Om”, aflată în lumea Formelor. Dar omul real este de natură sensibilă, în vreme ce forma sau tiparul său

ideal este de natură inteligibilă, iar atunci ce legătură poate să existe între niște lucruri esențial diferite? Împotriva teoriei lui Platon, Aristotel aduce celebrul argument al “celui de-al treilea om”: între omul ideal și omul real trebuie interpus un al treilea om, acesta având atât o natură ideală, cât și una materială. Dar atunci, va trebui să interpunem și un al patrulea om pentru a explica legătura dintre cel de-al treilea și ceilalți și multiplicarea trebuie făcută la infinit. Mai mult, lumea inteligibilă nu explică unitatea lumii noastre, ci o complică. Pentru Platon, fiecare lucru real are un model ideal, lucrurile de același gen fiind explicate prin copierea aceleiași forme. Dar, observă Aristotel, omului real Socrate îi corespunde nu numai ideea de om, ci și aceea de mișcare, pentru că omul Socrate se mișcă, este filosof și cioplitor în piatră, el participă deci la ideile corespunzătoare. Această ființă concretă participă astfel la un număr foarte mare de idei, situație în care unitatea lumii lumii sensibile și a celei inteligibile devine imposibilă. Socrate ar trebui să fie doar copia ideii de “om”, dar el este și copia ideilor de “filosof”, “sculptor”, “mișcător” etc., iar atunci “participarea” (imitarea, copierea) lucrurilor sensibile la idei nu mai au cum să asigure unitatea dintre cele două lumi.

Pentru Aristotel, cunoștința începe prin impresiile simțurilor, ce primesc pasiv, ca o “tablă de ceară” formele lucrurilor. Intelectul însă separă din percepții ceea ce ține de esența sau forma lucrurilor, reținând doar ideea generală. Adevărul este deplina corespondență a ideilor din noi cu realitatea. De exemplu, propoziția “Zăpada este albă” este adevărată dacă putem constata acest lucru în mod real.

Un element esențial al ideilor lui Aristotel este etica sa. Ca pentru toți moralistii greci, și pentru el țelul vieții este *fericirea* (*eudaimonia*), neexistând nimic mai de preț pe pământ. Dar dacă toții moralistii antici eleni sunt de acord că fericirea este rostul vieții, ei se deosebesc prin răspunsul la întrebarea în ce constă fericirea. La această întrebare Aristotel dă un răspuns ce merită a fi prețuit și azi. După el, orice funcție naturală precum vederea, auzul sau respirația produce o plăcere numai prin faptul că se exercită nesilit. Găsim plăcere și atunci când ne exercităm meseriile (negustor, marinar, dulgher etc.), dar toți oamenii sunt dotați cu aceeași funcție ce contituie pentru noi un titlu de noblețe: gândirea, cunoștința. Suprema fericire, bunul cel mai de preț al omului este activitatea cugetării, contemplarea adevărului. Însuși Dumnezeu nu posedă altă funcție decât gândirea de sine, el este “gândirea care se gândește pe sine”, perfecțiunea sa scutindu-l de cunoașterea vreunui lucru în afară de sine. Exercițarea rațiunii este o virtute desăvârșită pentru fiecare om.

Dacă Socrate credea că este destul să cunoști binele pentru a-l și săvârși, Aristotel crede că virtutea nu se învață teoretic, fiind nevoie de nevoie de o anume dispoziție sădită în noi, o natură morală (*ethos*), întărită prin deprindere. Natura morală trebuie să se ferească de extreme - nici desfrâu, dar nici ascetism - și să urmeze întotdeauna “calea de mijloc”, situație în care avem virtuțile etice, între ele dreptatea (echitatea) fiind virtutea model. Numai cine află deplină satisfacție în bunurile gândirii este sigur că nenorocirile sorții nu-i vor răpi niciodată bunurile lăuntrice, chiar dacă i-ar fi răpite bunurile lumești (bani, glorie, situație socială etc.).

Legată de morală, politica aristotelică este demnă de reținut. Termenul derivă din grecescul polis (cetate, dar în sens de societate), statul fiind o adevărată instituție de educație morală, de deprindere a cetățenilor cu virtuțile etice. Statul (*polis*) este o trebuință firească a omului, acesta fiind din fire - după cum arată Aristotel în "Politica" sa - un "animal sociabil" (zoon politikon). Dacă Platon imagina un stat ideal, Aristotel pleacă de la realitate, studiind constituțiile a 158 de state grecești înainte de arăta cum trebuie organizat un stat. Stagiritul cere ca fiecare cetățean, potrivit cu vârsta și capacitățile sale, să împlinească o slujbă politică în "stat", sub conducerea celor mai virtuoși, care alcătuiesc o aristocrație morală și intelectuală. "Cetățeanul" trebuie eliberat de grija materială, lucrul manual, considerat inferior, fiind lăsat pe seama sclavilor. După Aristotel, numai oamenii liberi trebuie să primească o educație sub formă de științe sau arte, numite de aceea "arte liberale" (întâlnite și în Evul Mediu). Ostil democrației ateniene (pe care totuși a studiat-o migălos în "Constituția ateniană"), statul aristotelic este o îmbinare de aristocrație, monarhie și de democrație, cele trei forme de guvernământ cunoscute.

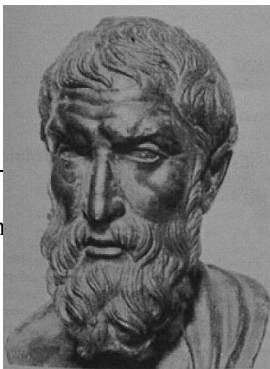
Cu toată interpretarea lor milenară, nici astăzi nu sunt lămurite toate ideile lui Aristotel, un geniu universal pe care toate epocile l-au privit cu respect.

1.5. EPICUREISMUL, SCEPTICISMUL ȘI STOICISMUL

Cu Aristotel se încheie marea filosofie antică greacă, perioadă neegalată în istoria culturii până acum. Intrăm astfel în *perioada elenistică* (sec. IV-I î.Hr.) - prelungită apoi prin cea *romană* până la închiderea "Școlii din Atena" de către împăratul Iustinian la 529 (sec. I-V) -, etapă de crepuscul a cetății grecești, când încep să se destrame relațiile sclavagiste, cultura, civilizația și mentalitatea vechilor greci. Cuceririle lui Alexandru cel Mare înfăptuiesc cel dintâi imperiu mondial, care strânge laolaltă sub jugul macedonean Grecia și Orientul (Egiptul, Asia până în India etc.), constituie începutul epocii elenistice. Ieșită din izolarea sa, cultura greacă depășește granițele naționale și se împrăștie în tot imperiul macedonean, transformându-se într-o cultură mondială. Limba elenă ajunge să fie rostită și înțeleasă pretutindeni, realizându-se astfel o unitate culturală antică care a permis ulterior răspândirea creștinismului. Apostolii propovăduiau în limba elenă, pricepută aproape în tot locul. Mai târziu, romanii vor internaționaliza cultura greacă trecând-o din Orient în Occident, până în Spania, Galia și Dacia.

O dimensiune caracteristică a spiritului grec era optimismul, civismul, individul considerându-se înainte de toate cetățean, cetatea conferindu-i acestuia sentimentul de încredere și de siguranță. Cu elenismul însă, acestea încep să dispară pentru că cetatea însăși începe să se dizolve încet, dar sigur. "Perioada elenistică, destrămând unitatea cetății, face din indivizi niște ființe care nu mai au încredere în cetate, nici în cetate și nici în ei înșiși. De aceea, locul optimismului clasic îl ia pesimismul și renunțarea"¹. Evaziunea devine o stare de spirit, aceasta fiind îmbinată cu individualismul și pesimismul, expresie a imposibilității de a restructura viața socială. Dacă cetatea se afla ea însăși într-o fază de amurg, salvarea putea fi doar individuală, după dictonul "scapă cine poate".

Concepțiile dominante într-o perioadă sunt produsul epocii și timpului în care au fost zămislite, an acest sens Hegel arătând justificat că "orice filosofie este o fiică a timpului ei". Chiar dacă filosofia elenistică va mai înregistra succese, ea nu se va mai ridica la înălțimea clasică, fiind însă tot atât de adevărat că ea nu va însemna o perioadă de vid filosofic. Fie și în absența originalității filosofiilor îndrăznețe, epoca elenistică are marea însemnătate de a fi educat pe romani și de a fi pregătit creștinismul, care nu ar fi putut deveni altfel religie universală. Cele mai importante școli de filosofie zămislite de această perioadă sunt epicureismul, scepticismul și stoicismul.



1.5.1 Epicureismul

Istoria filosofiei antice. Filosofia în Grecia, Centrul de
i din București, 1974, pp. 185-186.

Întemeietorul acestei școli este Epicur (341-270 î. Hr.), cel care - în 306 î.Hr. - cumpără o faimoasă grădină din nord-vestul Atenei, cunoscută de atunci sub numele de "Grădina lui Epicur", unde adună o comunitate de prieteni care trăiesc în jurul maestrului, îndepărtați de politică. Adulat de discipolii săi, Epicur (vezi foto) își propunea să acorde tuturor ajutor în sfera vieții practice, să micșoreze temerile din pricina cărora oamenii se simțeau în nesiguranță, deci să trăiască mai bine printr-o atitudine favorabilă în fața durerii și a morții. Două secole mai târziu, poetul latin Lucrețiu (98-55 î.Hr.) va dezvolta doctrina lui Epicur în celebrul său poem "De rerum natura" (Despre natura lucrurilor).

Potrivit epicureicilor, scopul filosofiei este de a-i ajuta pe oameni să afle fericirea. Dar pentru ei fericirea era, înainte de toate, seninătatea sufletului, o stare de împăcare cu sine, de calm numită *ataraxie* (din cuvintele grecești *a* - fără și *taraxis* -tulburare). Totuși, prin ataraxie nu trebuie să înțelegem indiferența sau nepăsarea; ataraxia avea drept fundament o radicală independență interioară față de orice amenințare care ar putea să apară, ca și față de toate sursele de plăcere. Punctul central îl constituie refuzul de a deveni robul a indiferent ce. A deveni dependent de o plăcere înseamnă a deveni vulnerabil față de exterior, expunându-ți pacea interioară (deci fericirea) unei posibile privațiuni; căci orice lucru exterior căruia i-am putea deveni rob ne poate fi luat.

Pentru a dobândi acea pace interioară sinonimă cu "fericirea", trebuie să ne facem o idee corectă despre natura în mijlocul căreia trăim și despre legile ei. Care este principalul obstacol care ne împiedică să trăim în pace, să fim fericiți? Teama, răspund epicureicii, mai ales teama de zei și teama de moarte. Dacă biruim teama de zei și teama de moarte, avem toate șansele să fim fericiți.

Întrebându-se din ce este alcătuit universul, epicureicii reiau teoria atomiștilor: totul este alcătuit din atomi în mișcare, într-un spațiu gol, deci o teorie mecanicistă în care totul decurge din mișcarea atomilor și ciocnirilor dintre ei, fără vreo intenție din partea cuiva. Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că zeii nu se amestecă în mersul lumii, ei sălășluind undeva sus și privind amuzați spectacolul pasiunilor și conflictelor omenești. Din partea lor nu avem de ce să ne temem și de la ei nu avem nimic de sperat, ei asistând impasibili la tot ce se întâmplă. Ar fi exagerat să-l considerăm pe Epicur ateu: el admite zeii, dar cu condiția de a rămâne pasivi, în afara lumii; zeii nu pot influența cu nimic asupra fericirii oamenilor, pe care nu o pot realiza, dar nici nu o zădărnicesc. Fără să nege complet existența zeilor, Epicur îi face inofensivi.

Nici de moarte nu trebuie să ne temem, spun epicureicii. Dacă totul este compus din atomi, care se combină și se împrășteie, atunci moartea nu este decât împrăștierea radicală a atomilor din care suntem alcătuiți. Chiar și sufletul - care nu e nemuritor, cum cred Socrate și Platon, ci muritor, afirmă epicureicii - este alcătuit din atomii cei mai mobili și mai subțili, care se vor împrăștia la moartea noastră. Viața înseamnă simțire, moartea echivalează cu dispariția ei. Epicur afirma: câtă vreme existăm noi, moartea nu există, iar când aceasta vine, nu mai existăm noi, deci într-un anumit sens moartea nu ne atinge niciodată.

A te naște, spune Lucrețiu, nu-i o mare fericire. Dar omul în viață caută plăcerea (în grecește *hedone*, din care a rezultat termenul de “*hedonism*”, teorie ce susține căutarea plăcerilor și evitarea suferinței), cu condiția ca acestea să nu-l subjuge. Înțeleptul, cred epicureicii, trebuie să rămână înainte de toate stăpânul plăcerilor sale, astfel ca nici o dorință să nu-i poată tulbura sufletul. Trebuie să învățăm să ne stăpânim dorințele și plăcerile, să rămânem stăpâni pe opțiunile noastre și să alegem plăcerile cele mai simple, căci cu cât sunt mai complicate, cu atât sunt însoțite de mai multe griji. A te mulțumi cu puțin, a trăi fără suferință și teamă înseamnă, pentru epicureici, plăcerea supremă. Înțeleptul este fericit și sigur de fericirea sa, pentru că nu se teme de nici o pierdere. Lui nu îi este teamă nici de sfârșitul lumii, nici de moarte și nici de zei¹.

Acuzat de adversarii săi pentru lăcomie la masă, cel care a stabilit să scopul vieții este plăcerea, Epicur era, se pare, mult mai moderat decât lasă să se înțeleagă detractorii săi. Diogenes Laertios relatează că, în corespondența sa, Epicur arăta că se mulțumește cu pâine goală și apă, tot el fiind acela scria unui prieten: “Trimite-mi o ulcică cu brânză, ca să trăiesc luxos când îmi vine gust”². Suntem departe aici de o exaltare a plăcerilor vulgare, inferioare, acea “doctrină bună pentru porci”, cum a fost acuzat cu răutate hedonismul epicureic mult mai târziu. De exemplu, în Evul Mediu “sfinții părinți” (teologii creștini) au văzut în Epicur un dușman personal, cultivarea plăcerilor trupești (hedonismul epicurean) fiind văzută ca un îndemn anticreștin, în sensul acordării priorității trupului păcătos față de sufletul nemuritor. Pentru Epicur însă, scopul vieții este dobândirea plăcerii, o stare de liniște și seninătate la care se ajunge prin libertatea de a alege. Semnul unei juste alegeri, proprii numai înțeleptului, este cumpătarea și moderația. Putem spune că maxima fundamentală a moralei stoice *Abstine et sustine* (“abține-te și stăpânește-te”) convine și doctrinei epicureice.

1.5.2 Scepticismul

Ca și celelalte filosofii ale epocii elenistice, scepticismul este o filosofie practică, a înțelepciunii vieții, care consideră că fericirea constă în liniștea sufletească, în netulburare (*ataraxia*), în lipsa de patimi (*apathia*). Care ar fi mijlocul cel mai sigur de a ajunge la fericire, adică la ataraxie? Îndoiala, spun scepticii, adică suspendarea judecății



(*epoché*) în fața tuturor problemelor privitoare la existența și la valoarea lucrurilor (în grecește, *skepticos* - “care examinează”, care cumpănește sau deliberază, fără a emite vreo opinie). Nu știm ce este adevărat și fals, nu știm ce este bine și rău; totul este convenție omenească, concepție subiectivă, deci iluzie. Și atunci, de ce să ne tulburăm de păreri? Remediul este doar nepăsarea și seninătatea.

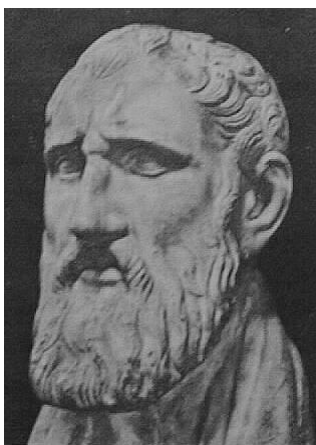
Întemeiat de filosoful grec Pyrrhon (365-265 î.Hr., vezi foto), scepticismul a fost numit și *pyrrhonism*, iar adepții lui căutau o stare de echilibru indiferent, maximele lor - citate de Diogenes Laertios - fiind “Noi nu definim nimic”, “Nu-i mai mult un lucru decât altul” sau “Orice enunțare își are opusul său” etc. Scepticii au alcătuit zece tipuri de argumente (numite moduri) pentru a-și suspenda judecata. De exemplu, există deosebiri între ființele vii, ceea ce face ca lucrurile folosite pentru unele să fie dăunătoare pentru altele: cucuta ucide omul (să ne amintim de tragedia lui Socrate!), prepeliței însă îi prieste; se cunosc deosebiri între felul de a fi și alcătuirea particulară a oamenilor (Damophon, sclavul lui Alexandru Macedon transpira când viscolea și tremura sub soarele de vară), deci trebuie să ne abținem de la a judeca; felul de trai, credințele și miturile diferite fac ca același lucru să fie socotit de unii drept și de alții nedrept: la perși, relațiile sexuale ale unui bărbat cu fiica sa sunt firești, la greci constituie un act nelegiuit; egiptenii înmormântează morții după îmbălsămare, romanii îi ard, locuitorii din Paionia îi aruncă în lacuri etc.

Să analizăm câteva dintre cazurile examinate. Avem dreptul să spunem că sclavul Damophon se înșela când afirma că îi este cald iarna, când ceilalți tremurau de frig? Faptul că le era frig iarna celorlalți nu constituie un argument, trebuind să admitem că simțurile fiecăruia nu percep toate la fel. Dar dacă la aceeași realitate de afară unuia îi este cald, iar altuia rece, înseamnă că nu știm cu adevărat dacă temperatura este scăzută sau ridicată, fiecare fiind convins că simțurile sale aduc informații exacte, iar ceilalți se înșeală. Similar, o mâncare consumată când suntem răciți nu are gust, spre deosebire de cazul în care suntem sănătoși și o apreciem la superlativ, iar atunci se pune întrebarea: mâncarea este cu adevărat gustoasă, sau este doar o iluzie? Ce este cu adevărat drept: să înmormântezi sau să arzi cadavrele? Tocmai aceste exemple îl determină pe Pyrrhon să ceară suspendarea oricărei judecăți, îndoindu-ne de toate și rămânând nepăsători și străini în fața a tot ce există.

O anecdotă relatată de Diogenes Laertios spune că, în timp ce Pyrrhon și discipolii săi călătoreau pe mare, a izbucnit o furtună. Neliniștiți, discipolii alergau cu disperare dintr-un loc în altul, în timp ce corabia pâraia din toate încheieturile. Parcă pentru a-i sfida, un porc mânca liniștit pe punte. “Iată idealul!”, și-ar fi muștrat dascălul elevii. Dacă animalul a rămas nepăsător în fața pericolului scufundării corabiei (adevărat, din inconștiență), cu atât mai mult se cuvine să rămânem noi, oamenii impasibili în fața oricărui eveniment din viață.

Epicur credea că moderarea și temperarea plăcerilor ne poate elibera de sub tirania necesității, devenind astfel liberi și fericiți. Pyrrhon însă nu-și face speranțe și nici iluzii, tocmai pentru că el nu crede în nimic. Adevărul și binele îl lasă indiferent pentru că nu-l interesează. Contactul cu filosofia hindusă l-au făcut să

înțelegea că singurul bine este indiferența totală. Orice speranță și ambiție sunt zadarnice.¹ Înțeleptul nu trebuie să decidă asupra nici unui lucru, nu trebuie să aleagă un lucru mai mult decât altul. Se știe că Pyrrhon l-a urmat până în India pe Alexandru Macedon, fiind puternic impresionat de atitudinea de totală indiferență față de viață și de moarte a filosofilor indieni, el asistând, încremenit de uimire, la arderea voluntară pe rug a yoginului Kalnos, ceea ce dovedea - mai mult decât orice argument - că lucrurile sunt deșarte și că totul este zădărnice. În acest sens, Cicero are dreptate să afirme că principala preocupare a lui Pyrrhon este aceea de a fi liniștit și fericit, el neargumentând nimic.



1.5.3 Stoicismul

Dacă deschidem dicționarul la cuvântul “stoic”, vom găsi explicația: persoană fermă, neclintită în fața vicisitudinilor vieții, deci atitudine a celui care suportă cu curaj și fermitate durerea și nefericirea. Dar dacă acesta este sensul general al termenului de “stoic”, să nu uităm că termenul însuși provine de la curentul filosofic numit “stoicism”, o școală de morală a antichității (foarte prezentă în sec. III î.Hr. - sec. III d.Hr.) și a tuturor timpurilor. Stoicismul poate fi considerat ca o reacție generoasă, dar excesivă contra doctrinei lui Epicur. De-a lungul

celor aproximativ șase secole de existență, stoicismul a cunoscut trei mari etape:

- a) *Școala stoică veche*, (sec. III î.Hr.) reprezentată de Zenon și Hrisip, care exprimă stoicismul pur;
- b) *Școala stoică mijlocie* (sec. II-I î.Hr.), perioadă romană reprezentată de Boethius și Panetius;
- c) *Școala stoică nouă* (sec. I-II), altă perioadă romană reprezentată de Epictet, Seneca și împăratul Marcus Aurelius.

Fondatorul acestei școli foarte influente la vremea sa a fost Zenon (vezi foto) din Citium (sau Kition, oraș grecesc din insula Cipru), dar care a predat filosofia sa la Atena plimbându-se în sus și în jos în colonada pictată de pictorul Polygnot. Aici existau galerii cu coloane care susțineau un acoperiș, dar deschise pe părți, unde lumea se plimba ziua în aer liber, dar ferită de arșița soarelui. Cum în grecește această galerie cu colonade (portic) și cu picturi era numită “*stoa poikile*” (sala pestriță), termenul de stoicism s-ar traduce prin “filosofia porticului”. Diogenes Laertius ne spune că Zenon era ținut la mare cinste de poporul atenian;

¹ Marin Constantin: *Ethos elenistic-Cunoaștere și libertate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 104.

tot de la el aflăm că, unui tânăr care spunea lucruri nesperioase, Zenon i-ar fi atras atenția: “Motivul pentru care avem două urechi și o singură gură este ca să ascultăm mai mult și să vorbim mai puțin”¹.

Stoicismul nu a fost opera unui singur filosof, dar bazele sale teoretice nu au fost niciodată zdruncinate de adepții săi de-a lungul secolelor; spre exemplificare, stoicismul roman va fi regăsit intact la Descartes și Pascal. Stoicii au exercitat o influență foarte puternică nu doar în Antichitate, jucând un rol important pentru istoria culturii noastre în ansamblu.

Ca și epicureismul, stoicismul - alcătuit din trei părți - are scopul de a învăța pe oameni cum să trăiască, *morală* (etica) fiind aici lucrul esențial, alături de care găsim o *logică* (teorie a cunoașterii) și o *fizică* (teorie a naturii). În logică, stoicii sunt nominaliști, nominalismul fiind teoria filosofică potrivit căreia orice idee generală nu-i decât o abstracție, un nume (în latină “nomina”), un cuvânt, niciodată o realitate. Real este doar particularul concret: văd omul, spuneau stoicii, dar nu și umanitatea. Fizica stoicilor este opusă celei epicureice. Pentru Epicur și adepții săi, universul era conceput mecanic, totul fiind explicat prin căderea și ciocnirea atomilor imuabili, fără o finalitate (scop) de ansamblu, fără intervenția zeilor. Stoicii însă reiau ideea unui univers coerent, guvernat în întregime de o acțiune divină, de un suflet al lumii (recunoaștem aici “logos”-lui Heraclit) ce acționează în întreaga natură. Universul este un fel de corp pasiv al acestei rațiuni divine, al acestui suflet al lumii, care este Divinitatea. Totul este Divinitate și Divinitatea e tot, or aceasta înseamnă *panteism* (din grecescul “pan” - peste tot și “theos” - zeu). Potrivit școlii stoice, Divinitatea nu este înafara realității și în realitate nu există nimic care să nu aparțină Divinității. Divinitatea și lumea sunt una, esența lucrurilor și ordinea ce le leagă într-un tot fiind de natură divină. De aceea, înlănțuirea cauzelor nu aparține hazardului, ci Divinității. Cu acest suflet universal, care este Divinitatea, comunică neîncetat sufletul omului (focul său interior). Iar Divinitatea are drept cauză finală realizarea binelui suprem.

Dar dacă totul se supune Divinității, mai putem vorbi de libertatea umană? Stoicii spun că întrucât lumea e rațională, divină, trebuie să existe și libertate umană. Dar libertatea și supunerea coincid cu libera adeziune la binele suprem. Libertatea nu înseamnă alegere arbitrară, ci recunoașterea necesității perfecte și supunerea față de aceasta. Marii filosofi au subliniat că libertatea este necesitate înțeleasă.

Într-o filosofie conform căreia universul e cârmuit de o Rațiune universală se pune problema răului. Omul rămâne uluit în fața faptului că răul există: cum e posibil răul, când în lume domnește sufletul divin? Stoicii spun că răul este necesar binelui: în absența răului, binele n-ar avea nici un sens, pentru că nu am ști la ce să-l raportăm. Apoi, răul este numit ca atare numai din punctul nostru limitat de vedere, dar raportat la totalitatea lumii el este un bine. Ceea ce pentru noi este motiv de suferință, în altă parte a lumii s-ar putea să fie motiv de bucurie; moartea ce aduce tristețe în jurul nostru poate însemna naștere și bucurie în altă parte, deci

¹ Diogenes Laertius, op. cit., p. 336.

omul înțelept trebuie să devină capabil să își depășească punctul de vedere limitat. Binele suprem constă în acordul cu sine, iar prin aceasta în acordul cu Rațiunea universală și cu legea divină¹. Stoicii credeau că în univers totul este determinat și că există un progres al lumii spre bine. Întregul univers tinde spre bine, de aceea suferința este trecătoare și neînsemnată în raport cu splendida alcătuire a universului.

Experiența stoică - arată Pierre Hadot - constă în conștientizarea intensă a experienței tragice a omului condiționat de destin. Se face aici celebra distincție între lucrurile care nu depind de noi și cele care stau în propria noastră putere. Aparent, noi nu suntem liberi în nici un chip, căci nu depinde de noi să fim fericiți, puternici, sănătoși, bogați, puternici, să resimțim plăcerea sau să scăpăm de suferință, toate acestea depinzând de cauze exterioare nouă. O necesitate implacabilă, indiferentă față de destinul nostru personal, zdrobește aspirațiile și speranțele; suntem expuși fără apărare accidentelor vieții, încercărilor sortii, bolilor, morții. Oamenii sunt urmăriți de nenoroc deoarece caută cu pasiune dobândirea bunurilor pe care nu le pot obține și fug de nenorocirile care sunt totuși inevitabile. Dar există un singur lucru care depinde de noi și nimeni nu ni-l poate smulge: anume voința de a face binele, voința de a acționa în conformitate cu rațiunea. Stoicii cred că universul e rațional, iar a trăi conform rațiunii înseamnă a trăi conform naturii, a Legii universale impusă de Divinitate. Va fi moral (adică bun sau rău) ceea ce depinde de noi și va fi indiferent ceea ce nu depinde de noi. Singurul lucru care depinde de noi este, în fond, intenție noastră morală, sensul pe care îl dăm evenimentelor. Ar trebui să ne fie indiferente lucruri care sunt un dat al destinului: viața și moartea, sănătatea și boala, frumusețea și urâtenia, sau bogăția și sărăcia, ele nedepinzând de noi, ci fiind rezultatul înlănțuirii necesare a înlănțuirii cauzelor și efectelor. La stoici nu rezultatul acțiunilor noastre contează, fiind mereu nesigur, ci intenția de a face bine. "Stoicul acționează totdeauna <<sub rezervă>>, spunându-și: <<Vreau să fac asta, dacă destinul îmi permite>>. Dacă destinul nu-i permite, va încerca să reușească în alt mod sau va accepta destinul, <<dorind ceea ce se întâmplă>>"². Încrederea în destin dă omului un optimism superior, căci cei care se supun destinului nu se umilesc, dar aceia care încearcă să i se sustragă vor avea parte doar de durere, suferință și umilință. Orice om vine pe lume cu o parte a sa și o soartă proprie (*moira*); a încerca să rupi lanțurile destinului înseamnă riscul unor consecințe dezastruoase. De exemplu, Oedip vrând să îndeplinească destinul nu face decât să-l îndeplinească, cu prețul unor mari chinuri și suferințe. Forța destinului domnește peste tot în Univers, zeii înșiși neputându-se sustrage (într-un dialog al lui Platon, poetul Simonide spunea: "Cu necesitatea nici zeii nu se pot lupta").

Stoicul roman Seneca (3-65 d.Hr.) reia formula stoicului Cleanthes: "Destinele îl conduc pe cel care le acceptă, îl târăsc pe cel care li se împotrivesc" (Scrisori către Lucillius). Împrumutând limbajul mitologiei tradiționale, stoicii

¹ Jeanne Hersch, op cit., pp. 68-72.

² Pierre Hadot, op. cit., p. 161.

numeau cauzalitatea care stăpânește lumea fatalitate sau destin. Dacă n-ar exista această cauzalitate absolută, în Univers totul ar fi haos și dezordine; datorită ei însă, totul este ordonat, totul este la locul său și survine la timpul său. Dacă omul s-ar împotrivi acestui mers armonios al lumii, ar fi întrerupt lanțul evenimentelor și ar fi compromisă funcționarea Universului. Forța destinului conduce tot ceea ce se lasă dus și împinge tot ceea ce rezistă, așa cum reiese și din amintitele afirmații ale gânditorului și omului politic Seneca. Destinul îndreaptă lumea spre un scop universal, fiind legea comună ce face din întregul Univers un tot armonios, asemeni unei cetăți bine conduse și bine guverante. Principiu conducător, dar și rațiune (logos), destinul face ca în Univers să domnească o simetrie perfectă, dându-i o frumusețe desăvârșită, asemeni unei adevărate opere de artă.

Zenon susținea că libertatea internă este bunul cel mai de preț ce se află în puterea înțeleptului. Libertatea individului este însă foarte limitată, noi producând schimbări în perfecțiunea Universului “atât cât ne stă în putință”. Împăratul-filosof Marcus Aurelius concepe libertatea nu ca pe o capacitate de a interveni oriunde și oricând în Univers, ci o concepe ca pe o libertate interioară: “Secretul libertății nu stă în dominarea necesității, ci în dominarea propriilor dorințe și aspirații”. A fi liber nu înseamnă a putea obține tot ceea ce dorești, ci a nu dori ceea ce nu poți obține, a aspira numai la ceea ce este realizabil. Stoicismul ambiționează astfel să instaureze dominația spiritului asupra împrejurărilor care-i erau potrivnice. “*Abstine et sustine*” (abține-te și stăpânește-te) este deviza fundamentală a stoicilor dintotdeauna.

Înțeleptul, posesorul virtuții supreme, nu este tulburat de nimic, nu dorește nimic, pentru că nu-i lipsește nimic. Dragoste, bogăție, sărăcie, torturi fizice, toate sunt pentru el lucruri indiferente pe care le-a exclus din sfera voinței sale raționale. Această tărie și independență absolută proprie înțeleptului stoic are, desigur, o măreție aparte. Ea constă în respingerea fermă a tuturor concesiilor, a calculului meschin în domeniul moralei, a jumătăților de măsură. Dar acest ideal era prea sus pentru puterile omului obișnuit, pentru care viața înseamnă și compromisuri. Nu este de mirare că stoicii au avut în veacurile ce au urmat mai mulți admiratori decât adepți.

CAP. 2 FILOSOFIA MEDIEVALĂ



2.1. AUGUSTIN (354 - 430)

Se admite în mod convențional că evul mediu filosofic, căruia îi aparține și Augustin, începe - cel puțin în Europa - în secolul al V-lea și că durează circa o mie de ani, până în secolul al XV-lea, secol deschizător al Renașterii. Spunem “convențional” pentru că istoria Evului Mediu se deschide mult mai devreme și se încheie mult mai târziu decât ne-o spun datele admise prin convenție, consideră cercetătorul român Gheorghe

Vlăduțescu.

Noul statut al filosofiei în Evul Mediu provine din faptul că religia creștină (apărută în secolul I d. Hr.) vrea să conserve supremația credinței asupra rațiunii. Putem numi astfel filosofia “medievală” ca *philosophia christiana* (filosofie creștină), expresie consacrată de Augustin. În primele secole de existență, creștinismul a fost privit ca una dintre multele religii răsăritene. Mesajul lui Isus Hristos a câștigat adepți în întregul Imperiu Roman și, pe măsura extinderii sale, a intrat în conflict cu alte religii și puteri politice, urmat în mod direct de persecuții. Sub împăratul Dioclețian (aflat în fruntea statului între 284 și 305) s-au făcut încercări sistematice de a scăpa Imperiul de creștini, mulți adepți preferând să moară ca martiri, fără să-și renege credința creștină, ceea ce adus la întărirea Bisericii. Împăratul roman Constantin cel Mare (aflat pe tron între 306-337), care s-a sprijinit pe creștini în lupta pentru dobândirea supremației, va da în anul 313 Edictul de la Milano, un decret prin care creștinismul devine egal în drepturi cu celelalte culte din imperiu. Aflat în fruntea statului între anii 347 și 395, împăratul roman Teodosiu va da - prelungind ceea ce începuse Constantin - în anul 380 edictul de la Tesalonic, prin care creștinismul devine religie de stat obligatorie pentru toți supușii imperiului, considerând că “ereticii ar trebui excluși totalitate”. Cum “eretici” erau cei de alte religii decât creștinii, ironia sortii face ca persecuții creștini de altădată să devină ei înșiși persecutori!

Biserica creștină s-a întărit în veacurile care au urmat în calitatea ei de religie de stat, cei care gândeau altcumva decât în cadrele religiei creștine având de suferit. În raportul dintre credință și rațiune, biserica susține deschis supremația credinței asupra rațiunii. Adevărul este revelat înainte de toate în Scriptură, nefiind descoperit prin efortul autonom al unui spirit rațional. El depinde de Dumnezeu, nu de “lumina naturală” a minții, iar cel mai bun dintre filosofi trebuie să recunoască faptul că există mistere care depășesc infinit puterea rațiunii noastre. În această situație, sunt posibile două atitudini: în cel mai rău caz, discreditarea totală a filosofiei și, în general, a raționalității; în cel mai bun caz, o subordonare a filosofiei, care devine “*ancilla theologiae*” (roaba teologiei), după expresia scolasticului Petrus Damiani (pe la 1080).

Dar dacă filosofia acestei perioade trebuia să se subordoneze total teologiei creștine, pierzându-și libertatea de gândire, nu e de mirare că Evul Mediu - cel puțin după anumite opinii negativiste - a fost “scos în afara civilizației” și condamnat să nu fie decât “o noapte de o mie de ani”. Chiar termenul de “ev mediu” însemna vârsta de mijloc pentru umaniștii renașcențiști, adică “zona de tenebre care separă marea lumină a lumii greco-romane de marea lumină a Renașterii”¹. Iată cum Evul Mediu a devenit, după unele interpretări, “noaptea neagră” (simbol al ignoranței și atrofierii conștiinței de sine!) în evoluția filosofiei, situată între zonele luminoase din punct de vedere cultural ale Antichității și Renașterii! Lucrurile trebuie privite însă nuanțat, concepțiile acestei perioade nefiind în nici un caz expresia unui pretins “vid filosofic”, pentru că marii gânditori ce și-au desfășurat personalitatea lor inconfundabilă în această perioadă frământată nu sunt doar epigoni ai anticilor, nici simpli comentatori ai textelor de filosofie veche ori a cărților de înțelepciune religioasă. Chiar dacă filosofia vremii a trebuit să îmbrace haina religioasă, chiar dacă se știa că nu poți să filosofezi fără riscuri în afara dogmelor creștine, concepțiile rezistă timpului datorită valorii lor, acestea reprezentând neîndoiește filosofie în adevăratul sens al cuvântului.

Se consideră că gândirea Evului mediu poate fi împărțită în trei mari perioade: *apologetica*, *patristica* (uneori ambele grupate într-o singură perioadă numită “patristică”) și *scolastica*. Inițiată în secolele II și III de gânditori precum Justin, Tertulian sau Origene, *apologetica* este ramura teologiei care se ocupă cu apărarea creștinismului împotriva tendințelor filosofice sau teologice negatoare (din grecescul “*apologia*” - apărare). “Apologetii” sunt, așadar, primii apărători ai creștinismului, iar “apologiile”, cele dintâi expuneri ale gândirii și credinței creștine. Justin va încerca să recupereze pentru noua gândire creștină tradiția antică, din care Biserica nu avea decât de câștigat, notând: “Cei care au trăit potrivit cu logosul sunt creștini, chiar dacă au trecut drept păgâni; așa, la greci, Socrate, Heraclit și alții asemenea lor (...)”. Justin ajunge chiar să-l invoce pe cel care fusese preamărit cândva drept cel mai înțelept bărbat al Atenei: “Sfinte Socrate, roagă-te pentru noi!”

¹ Gheorghe Vlăduțescu: *Introducere în istoria filozofiei medievale*, Editura enciclopedică română, București, 1973, p. 7.

Patristica sau epoca “părinților bisericii” (*patres ecclesiae*), cuprinsă între secolele II și VIII, este perioada de formare a doctrinei teologico-creștine în care s-au pus bazele dogmaticii și cultului creștin. Cu tot disprețul arătat de creștini filosofiei păgâne, religia și filosofia stau în strânsă legătură și aproape pe picior de egalitate. “Părinții bisericii”, precum Aureliu Augustin sau Pseudo Dionisie Areopagitul vor continua efortul de absorbție creștină a filosofiei antice, de subordonare a filosofiei teologiei. De fapt, filosofia creștină nu a rupt legătura cu marea tradiție greacă, ea nutrindu-se de peste o mie de ani cu idei platonice și neoplatonice.

Scholastica, adică “filosofia școlii” (din *schola* - școală), este perioada cuprinsă între secolele VIII-IX și XV, având reprezentanți de geniu, dintre care amintim pe Alcuin, Anselm sau Thoma d’Aquino. Dogmele de căpetenie ale creștinismului fiind alcătuite, nu mai era aproape nimic de schimbat la ele, dar rămânea ca acestea să fie explicate barbarilor prin sistematizarea și întemeierea lor rațională. Gândirea filosofică începe acum să fie din nou prețuită, chiar dacă nu mai stă alături de credință, ci subordonată acesteia pe post de “roabă a teologiei”, după amintita expresie a lui Petrus Damiani. Cum creștinismul trebuia lămurit și întemeiat pe calea rațiunii (“luminii naturale”) în școlile bisericești, de altfel singurele școli ale vremii, filosofia medievală a acestei perioade a fost numită filosofie scolastică.

Latin de origine, pe când ceilalți erau greci, Aureliu Augustin (Aurelianus Augustinus) - numit de catolici Sfântul Augustin - este cel mai adânc și mai sistematic filosof creștin din epoca patristică. Augustin va sluji secole ce-a rândul de-a rândul drept model pentru teologi în întemeierea dogmaticii. Până în veacul al XIII-lea, el rămâne un model al celor dumnezeiești, dar nici mai târziu, când locul său va fi ocupat de Aristotel, ideile augustinieni nu vor păli cu totul, exercitând o influență considerabilă în tot cursul Evului Mediu, influență ce nu va înceta nici în vremea noastră.

S-a născut în anul 354 în localitatea Tagaste (Numidia, în nordul Africii, pe teritoriul Algeriei de azi), ca fiu al funcționarului roman păgân (altfel spus, adept al religiei politeiste romane stămoșești) Patricius și al preacucernicei creștine Monica, mama sa - canonizată (trecută după moarte în rândul sfinților) ea însăși - știind să exercite o puternică influență morală asupra fiului ei. Se va stinge din viață în anul 430 în orașul Hippo Regius, oraș foarte apropiat de orașul nașterii sale, al cărui episcop a fost vreme îndelungată.

În îndelungata sa viață, petrecută în epoca frământată în care Imperiul Roman era pe cale de a fi distrus de năvălirile barbare, drumurile l-au purtat foarte departe de locurile natale, în special în Italia (extinsă în jurul Mării Mediterane prin cuceririle romane), care continua să reprezinte centrul lumii civilizate. A studiat în Tagaste și orașul învecinat Madaura, iar de la vârsta de 16 ani în Cartagina, cu precădere gramatica latină și autorii clasici: Vergiliu, Cicero, Platon, Aristotel. Ulterior, a vizitat Roma și apoi, în 384, Milano, călătorie hotărâtoare pentru tânărul de aproape 30 de ani. La Milano îl cunoaște pe episcopul Ambrosius (Ambrozie), personalitatea acestuia determinându-l pe Augustin să se convertească

la creștinism. A fost un evident câștig pentru biserica catolică, al cărui ilustru teoretician Augustin devine și rămâne, ajungând un profesor renumit în ale retoricii.

Până la a deveni prin canonizare sfântul respectat de mai târziu, Augustin a fost departe de ceea ce numim azi “ușă de biserică”, așa cum îl descrie și Mircea Eliade. Fire senzuală, oscilând mereu între creștinismul mamei sale și păgânismul patern, el și-a trăit viața din plin, declarând în *Confesiuni* că, la Cartagina, a trăit în desfrâu, “fiind sedus și seducând, fiind înșelat și înșelând, în diverse pofte lumești”. A avut un copil de la concubina sa, de care s-a despărțit ulterior (convins fiind de către mama sa, care l-a însoțit la Milano, că femeia nu se ridică la înălțimea demnității sale), dar la scurt timp după aceea își ia altă concubină. Predicile și exemplul lui Ambrozie, ca și studiul aprofundat al neoplatonismului, au sfârșit prin a-l convinge că este cazul să se lepede de luxurie (sau desfrânare, viciu al celor care se dedau fără reținere plăcerilor senzuale). Într-o zi din vara anului 386, aude în grădină o voce de copil care îi spune: “Ia și citește!” (*tolle, legge*). Augustin deschide Noul Testament și ochii i se opresc pe un pasaj din Epistola către Romani (13: 13-14): “Să umblăm cuviincios ca ziua: nu în ospete și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă; ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre pofte”. Efectele acestei iluminări ni le relatează Augustin în *Confesiunile* sale: “Mai departe nu am mai vrut să citesc și nici nu mai era nevoie. Căci de-abia am terminat de citit acest rând că am fost pătruns de convingere ca de o lumină în inima mea mahnită, încât toată noaptea îndoielii a dispărut pe dată”.

Botezat creștin de Ambrozie în ziua Paștilor, în anul 387, se hotărăște să revină cu familia sa în Africa, dar Monica se stinge din viață la Ostia, iar fiul său Adeodatus va muri trei ani mai târziu. La Tagaste își formează, împreună cu prietenii, o comunitate semimonastică (de mănăstire sau călugărească), nădăjduind să se dedice meditației și studiului. Însă în 391, când vizitează Hippo Regius, este hirotonisit (ridicat la treapta preoției) și desemnat ajutor (adjunct) al episcopului, căruia îi succede în funcție în 396. “De acum înainte, până la moartea sa, în toate predicile, scrisorile și nenumăratele lucrări, Augustin se va dedica apărării unității Bisericii și adâncirii doctrinei creștine. El este considerat, pe bună dreptate, drept cel mai mare și mai influent teolog al Occidentului, deși în Biserica din Răsărit nu se bucură de același prestigiu”¹.

A lăsat în urma sa o operă vastă în calitate de “părinte al bisericii”, precum “Despre viața fericită”, “Solilocvii”, “Despre cetatea lui Dumnezeu” (*De Civitate Dei*), “Despre doctrina creștină” sau “Confesiuni”, lucrări ce constituie mândria filosofiei creștine. Dar, deși mama lui a fost creștină convinsă și a reușit până la urmă să-și determine fiul s-o urmeze întru credință, Augustin nu a fost toată viața creștin. Înainte de a se creștina, el a fost adeptul mai multor culte și orientări filosofice, precum erezia maniheistă, scepticismul și neoplatonismul.

¹ Mircea Eliade: *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Editura Științifică, București, 1991, pp. 45-46.

Interesul lui Augustin pentru filosofie i-a fost stimulat de citirea la vârsta de 18 ani a unui dialog al stoicului roman Cicero, *Hortensius* (ulterior pierdut). Dar pentru el filosofia singură nu este suficientă, aceasta fiind eficientă doar dacă este luminată de credință. De aceea, pentru Augustin scopul cunoașterii este exclusiv cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului: “Doamne, tu care ești întodeauna același, fă-mă să mă cunosc, fă-mă să te cunosc!”, se arată în *Solilocvii*.

Gândirea filosofică a lui Augustin nu se încheagă într-un sistem riguros, metoda naturală a augustinismului fiind digresiunea. Interesat de problemele universului și ale destinului omului, filosofia este pentru el căutare a înțelepciunii în scopul de arăta oamenilor drumul spre fericire sau beatitudine (*beatitudo*), cu care, crede Augustin, înțelepciunea se confundă. Simpla credință este doar o primă treaptă spre înțelegere: “Crede ca să poți înțelege. Dacă nu crezi, nu vei putea înțelege”, predică el. Filosofia este pentru Augustin subordonată necesității de a întări și justifica credința, nu o cale independentă spre adevăr.

Scepticii arătau că nu putem cunoaște nimic sigur, că trebuie să ne îndoim de toate. Dar Augustin combate scepticismul, preocupat fiind de stabilirea cu certitudine a existenței lui Dumnezeu și a certitudinii în general. Ne putem îndoii de toate, dar nici măcar scepticii nu pot combate certitudinea propriei existențe și a propriei gândiri: ”Tu, cel care vrei să cunoști, știi că ești?” “Știu”. “Este deci adevărat că ești?” “Este adevărat”. De aici urmează argumentarea că trebuie să existe și ființa supremă, Dumnezeu, care ne-a creat. Argumentul lui Augustin precede astfel cu peste 1200 de ani faimosul argument al lui Descartes: “*Dubito ergo cogito; cogito ergo sum*” (Mă îndoiesc, deci cuget; cuget, deci exist).

După Augustin, Dumnezeu este izvorul Adevărului, este temelia Existenței și Principiul binelui; el este infinit și creează lumea din nimic, fiind atotputernic. “O, Doamne - invocă el în *Solilocvii* - tu ești tatăl adevărului, tatăl înțelepciunii, tatăl adevăratei și suveranei vieți, tatăl beatitudinii, tatăl binelui și al frumosului, tatăl luminii inteligibile, tatăl renașterii noastre și al lămuririi noastre”. Dar Dumnezeu nu este doar temeiul lumii, ci și condiția înțelepciunii noastre, lumina ei. Omul este stâlpul creației, al lumii, este o icoană a universului, un microcosm, de aceea mântuirea omului este mântuirea lumii. Dar, arată Augustin în *Confesiuni*, “eu n-aș fi nimic, Doamne, dacă tu n-ai fi în mine”. De aceea, obiectul filosofiei, numită de el “iubire de înțelepciune” (*amor sapientiae*) n-ar fi decât Dumnezeu și sufletul nostru care se îndreaptă spre el. Scopul filosofiei ar fi viața fericită întru Dumnezeu, iar singura noastră șansă de a ajunge să contemplăm divinitatea este iluminarea divină. Omul nu poate sesiza adevărul decât prin acțiunea unei iluminări divine, care nu are nimic supranatural în ea, toți oamenii având sădită în minte recunoașterea unor adevăruri fundamentale și eterne. În raportul dintre trup și suflet, sufletul este superior laturii sale materiale.

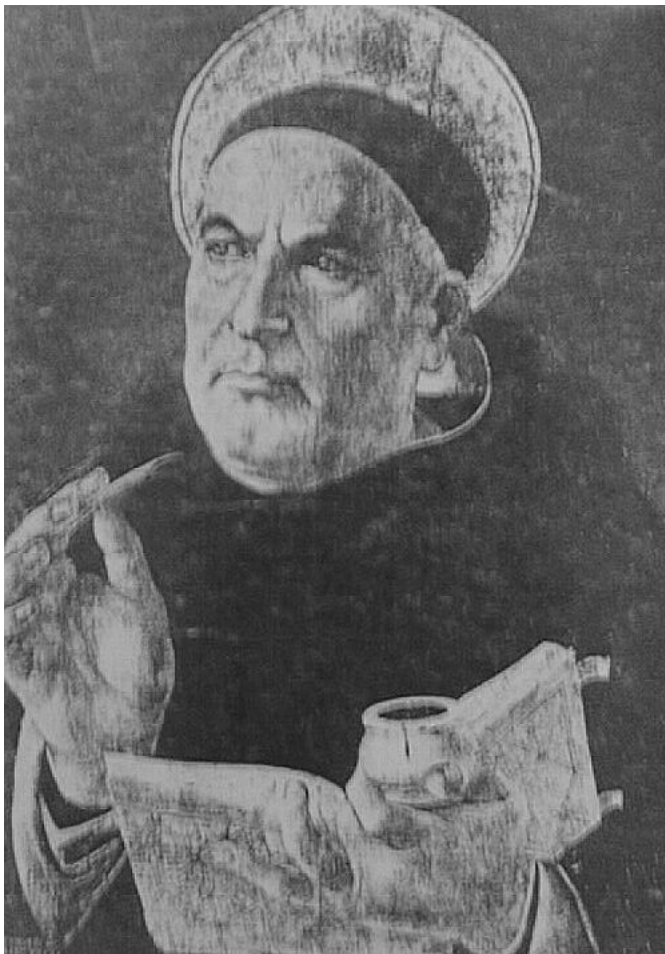
Înainte sa, apologetul Origene (cca 185 - cca 254) considera că universul sensibil este un loc de supliciu și corpul uman este o unealtă de chin. Pentru Augustin însă, întreaga creație nu poate fi decât bună, răul întâlnit în lume neputând fi decât o privațiune, o neîmplinire, o lipsă a ceea ce ar fi trebuit să fie. Pentru el, problema răului în lume era foarte importantă, fiind preluată din doctrina

maniheistă. Întemeiată de persanul Mani (sau Manicheus), această filosofie consideră că lumea nu este guvernată de o singură ființă perfectă, ci de un echilibru între forțele binelui și răului. Maniheismul (care a atins perioada de maximă înflorire între secolele III-V d.Hr.) îl înalță pe diavol, ca personificare a răului, într-o poziție comparabilă cu cea a lui Dumnezeu. Optimist, Augustin crede că frumusețea lumii se împlinește în procesul de trecere de la rău la bine, în procesul de ameliorare (să nu uităm că și gânditorul german Leibniz, trăitor în secolele XVII și XVIII, suținea că trăim “în cea mai bună dintre lumi posibile”). În cazul lui Augustin, nu este exclusă însă posibilitatea unei alte lumi mai bune, creată după un alt plan al providenței (Dumnezeu), aflat la libera alegere a acesteia.

În afara răului natural, constând în caracterul finit și neîmplinit al binelui existent, Augustin constată și existența răului moral în lume, legat de *liberul arbitru* al omului, adică de capacitatea voinței de a înfăptui fie binele, fie răul. În opoziție cu “reaua voință”, Augustin consideră “voința bună” ca fiind supremul bine și condiția indispensabilă a fericirii omului. Omul poate să aleagă răul, dar nu în mod necesar. “Păcatul originar” este un act al liberului arbitru al omului, o slăbiciune a acestuia, o rea-voință a primului om, omul “căzut în păcat” - afirmă Augustin - făcând asta din orgoliul de a-și găsi temeiul în sine însuși. Omul nu își poate regăsi virtuțile pierdute, nu poate fi mântuit decât prin grația (mila, îndurarea) divină, acordată pentru a-i asigura salvarea. Grația nu este o recompensă, ci rezultatul unei alegeri făcute de divinitate. Augustin nu dă un răspuns întrebării de ce divinitatea îi alege pe unii și îi pierde pe alții, considerând această problemă un mister de nepătruns. Omul este ca o ceară în mâinile domnului, fiind total dependent de îndurarea acestuia. Singurul mijloc de mântuire este Biserica. Cei predestinați a se mântui sunt “aleși” (*electi*) ; ei alcătuiesc “Cetatea lui Dumnezeu”, Biserica, fiind chemați la fericirea veșnică. Ceilalți, “respinșii” (*reprobati*), alcătuiesc “Cetatea pământească” (*Civitas terrena*), osândiți în vecii vecilor.

Augustin a fost permanent preocupat de societate și de locul omului în societate. În concepția sa, omul nu a fost niciodată separat de cetate, între viața morală a omului și viața sa socială existând legături permanente și fundamentale; în lipsa societății, oamenii nu-și pot realiza pe deplin potențialitățile.

Nu putem expune aici decât o infimă parte din ideile lui Augustin, cel permanent preocupat de căutarea adevărului și beatitudinii (fericirii). Să amintim însă că părerile lui despre limbă au constituit punctul de plecare pentru reflecțiile lui Ludwig Wittgenstein - unul dintre cei mai reprezentativi gânditori ai secolului XX - despre limbă și sens, iar *Confesiunile* augustiniene au reprezentat prototipul tuturor biografiilor ulterioare. Dar concepția rostului vieții trecătoare pământești (“Tu ne-ai făcut, Doamne și neliniștită este inima noastră până ce nu se va odihni în Tine”, arată Augustin la începutul *Confesiunilor* sale) este caracteristică pentru întregul Ev Mediu.



3.2. TOMA d'AQUINO (1225- 1274)

Dacă pentru etapa patristică gândirea lui Augustin a însemnat un punct culminant, cu siguranță că perioada scolastică este strălucit reprezentată de Toma d'Aquino, una dintre cele mai strălucite minți nu numai a epocii sale, ci și a gândirii filosofice din toate veacurile. În general, prin <<scolastică>> - afirmă Mircea Eliade - sunt desemnate diversele sisteme teologice vizând acordul dintre revelație și rațiune, între credință și înțelegerea intelectuală. Creator al unui sistem speculativ comparabil cu cel al lui

Aristotel, în Antichitate și Hegel, în epoca modernă, Toma a realizat o operă peste care nu se poate trece cu ușurință, aceasta intrând în patrimoniul a ceea ce numim *philosophia perennis*.

Viața lui Toma a fost destul de scurtă și lipsită de evenimente dramatice. Născut în 1225 la Roccasecca, în apropierea orașelului Aquino (de unde i se trage și numele de "Aquinatul") ca fiind cel de-al șaptelea fiu al unui conte, el va fi încredințat încă de la vârsta de cinci ani spre creștere și educare mănăstirii benedictine Monte Cassino, aflată în apropiere, căreia i s-au cedat toate bunurile sale. La Monte Cassino, unde benedictinii posedau una dintre cele mai bogate biblioteci ale timpului, Toma și-a petrecut nouă ani, însușindu-și latina și luând

contact cu opera lui Augustin. În 1239, el părăsește Monte Cassino (călugării benedictini fuseseră expulzați de către împăratul Frederic al II-lea ca susținători ai papalității) și se înscrie la universitatea din Napoli.

În 1244, la câteva luni după moartea tatălui său, Toma se decide - spre disperarea fraților săi, care au încercat să-l oprească cu orice preț - să intre în ordinul călugărilor dominicani, înființat în 1215 de Dominic, un călugăr spaniol care și-a vândut toată averea pentru a-i ajuta pe săraci. Dominicanii părăseau incinta mănăstirilor, cultivând știința și propovăduind poporului dreapta credință. Ca dominican, Toma s-a îndreptat spre Bologna și apoi spre Paris, a cărui universitate era în acele timpuri cel mai important centru de învățământ al creștinătății. Cum ordinul dominicanilor era sărac, el a trebuit să facă pe jos toate călătoriile, care l-au purtat de mai mult ori de la Napoli și Roma la Paris. El rămâne la Universitatea din Paris din 1245 până în 1248, unde se află sub influența profundă a filosofului și teologului dominican Albert, numit ulterior "cel Mare" (Albertus Magnus), un mare cunoscător al scrierilor lui Aristotel, care îl determină să învețe greaca veche și să citească în original opera Stagiritului. În următorii patru ani, Toma îl însoțește pe Albert în Colonia (Köln), unde acesta va organiza un centru de studii dominican. În 1252, Toma revine la Paris și se pregătește să ocupe un loc în corpul profesoral al universității, obținând titlul de doctor în teologie în 1256, la vârsta de 31 de ani. Predă o vreme teologia la universitatea din Paris, apoi la cea din Napoli și în alte orașe din Italia. Chemat de papa Grigore al X-lea la al doilea sinod general de la Lyon, Toma pornește în ianuarie 1274, însă, bolnav, se oprește la Fossanova, unde moare la 7 martie.

Cel numit "al doilea Augustin" al catolicismului, Toma avea o statură impozantă, de o neobișnuită corpolență, cu un aspect stângaci, povestindu-se că la pupitrul său trebuia să fie făcută o scobitură rotundă, pentru ca el să poată să se așeze și să studieze. Abia vorbea, colegii numindu-l "boul taciturn", dar aceasta nu pentru că nu ar avea nimic de spus, ci pentru că nu dorea să bată la ochi, dorind să-și păstreze libertatea interioară. Ca replică la glumele lor, subtilul teolog și filosof Albert cel Mare le spunea studenților: "Îl numiți boul taciturn; însă eu vă spun că mugetul acestui bou taciturn va deveni atât de puternic încât va cuprinde întreaga lume"¹. Iar lucrul acesta va fi dovedit de impresionanta sa operă, întinsă pe 18-19.000 de pagini, lucrarea sa capitală *Summa Theologiae* (adică sinteza, rezumatul sau compendiul teologiei) fiind comparată cu glorioasa arhitectură a catedralelor gotice contemporane, această vastă "sinteză" filosofică (titlul nu trebuie să ne înșele) fiind organizată în jurul temei centrale a armoniei dintre credință și rațiune.

Filosofia lui Toma este o regândire a aristotelismului, în scopul de a găsi o bază rațională a doctrinei catolicismului - în condițiile influenței crescânde a raționalismului -, prin unirea gândirii lui Aristotel cu gândirea creștină într-o sinteză. Printr-o ironie a sorții, opera lui Aristotel aproape că dispăruse din Europa, unde mai era cunoscută doar teoria naturii, a fost readusă aici de către învățații evrei și arabi, după un ocol prin nordul Africii și prin Spania, de atunci

¹ Wilhelm Weischedel, op. cit., pp. 77-79.

aristotelismul exercitând o influență considerabilă. Redescoperirea acestuia pune la dispoziția celor interesați - iar atunci de filosofie se ocupau mai cu seamă clericii - un aparat conceptual categoric superior celui atins de gândirea creștină a vremii. Studiul operei aristotelice a împărțit spiritele în două tabere; unii, cuprinși de admirație, voiau să păstreze cu orice preț cât mai mult din doctrina aristotelică, fie și cu riscul covârșirii gândirii creștine de aflulul gândirii antice; alții, dimpotrivă, se țineau strâns de tradiția creștină, respingând aristotelismul ca fiind o filosofie păgână. Toma de aceea Toma a încercat să relizeze sinteza dintre aristotelism și tradiția creștină, încercând să împace cele două concepții adesea opuse. Toma este aristotelician, dar un aristotelician creștin, este creștin, dar se vrea și filosof aristotelician, observă pe bună dreptate Gheorghe Vlăduțescu¹.

Fără îndoială, Toma este cunoscătorul și interpretul cel mai profund al lui Aristotel din întregul Ev Mediu. Pentru Toma, Aristotel este Filosoful, fără a-l mai numi, dovadă a imensului prestigiu intelectual de care se bucura în ochii săi Stagiritul. În concepția lui Toma, originea filosofiei se află, ca și pentru Aristotel într-o necesitate interioară a omului de a cunoaște primele cauze ale lumii materiale și spirituale, în nevoia interioară de filosofie. Cea mai înaltă desăvârșire pe care o poate atinge spiritul uman care filosofează - altfel spus, însuși scopul filosofiei - este sesizarea în întregime a ordinii universului și a cauzelor sale. Pentru el, problema centrală este mereu aceeași: Ființa, adică Dumnezeu.

Toma analizează relația dintre filosofie și teologie într-un mod original în epoca sa. Circula pe atunci teoria adevărului dublu - mai corect, teoria celor două adevăruri (susținută, printre alții, de Averroes, Duns Scott, Wiliam Ockham) -, teorie conform căreia adevărurile raționale ale filosofiei și științei, pe de o parte, și adevărurile revelate ale religiei, pe de altă parte, coexistă paralel, din aceasta rezultând că ceea ce este adevărat pentru filosofie și știință ar putea să nu fie adevărat pentru religie, și invers. Dar Toma promovează o unire organică dintre filosofie și teologie, căci, după el, rațiunea științifică și dogma religioasă nu se pot contrazice, adevărul este unul și același și nu există un adevăr dublu, adică un adevăr al *filosofiei* și *științei*, pe de o parte, și un adevăr revelat al religiei. Mai mult, Toma afirmă autonomia filosofiei în propriul ei domeniu și protestează contra introducerii teologiei în domeniul pur filosofic, considerând însă că filosofia trebuie să se orienteze spre teologie, în domeniile pe care le are în comun cu aceasta. Sfârșitul teologiei este Dumnezeu, care depășește puterea de înțelegere a rațiunii, dar a cărui existență poate fi stabilită pe cale filosofică.

În filosofia lui Toma, răspunsul la întrebarea *ce înseamnă a fi?* ocupă un loc primordial. Dacă Dumnezeu este cauza a toate, cum putem vorbi despre acesta? Se știe că teiștii (inclusiv creștinii) nu-și pun problema existenței lui Dumnezeu, aceasta fiind de la sine înțeleasă; Dumnezeu este persoana absolută, exterioară naturii, creatoare, conducătoare și susținătoare a lumii naturale și a societății. Ateii însă neagă deschis existența lui Dumnezeu, în vreme ce scepticii cred că o astfel de poziție este prea radicală, cel mai bun lucru fiind să ne îndoim deschis atât asupra

¹ Gheorghe Vlăduțescu, op. cit. (1973), p. 134.

existenței, cât și a nonexistenței lui Dumnezeu, fără a ne pronunța în vreun fel asupra vreuneia din cele două poziții divergente. Cum teismul a constituit baza filosofiei creștine de la începutul acestuia și până în vremurile moderne, este cert că și Toma se înscrie în rândul celor care susțin cu tărie existența lui Dumnezeu, aducând în sprijinul opiniei sale cinci argumente celebre.

Desigur, până la Toma au mai existat încercări de argumentare a existenței lui Dumnezeu. Vom prezenta aici doar argumentul ontologic (în grecește, “*ontos*” înseamnă ființă sau existență), de asemenea celebru, găsit de Anselm de Canterbury (filosof catolic italian, trăitor între 1033-1109 și ajuns episcop în orașul englez amintit) pentru a întări credința unei comunități de călugări. Într-un anumit sens, argumentul este extrem de simplu. Dumnezeu este perfect: nu doar atotăstăpător, atotputernic sau bunătatea întruchipată, dar el trebuie să aibă și existență, aceasta fiind implicată de perfecțiunea divinității. Dacă Dumnezeu ar fi perfect fără a exista, ar fi posibil să concepem o altă ființă la fel de perfectă ca și el și care, pe deasupra, să aibă și existență. Această ființă ar fi atunci mai perfectă decât Dumnezeu, deci perfecțiunea divinității implică existența sa¹.

Putem obiecta că aici s-a făcut saltul nepermis din planul logic în cel ontologic: din faptul eu gândesc perfecțiunile lui Dumnezeu, nu înseamnă că acestea sunt și reale. Similar, putem gândi că suntem posesorii echivalentului unui milion de dolari, fără ca prin aceasta să avem efectiv suma în buzunarele noastre. Putem gândi că un lucru există, ceea ce nu înseamnă că acesta are existență reală. Putem concepe că unui Dumnezeu perfect nu-i poate lipsi existența, fără ca opinia noastră să aibă și acoperire. Nu este deci de mirare că Toma nu acceptă argumentul ontologic prezentat de Anselm. Pentru că, spune Toma, toată această demonstrație se sprijină pe ideea pe care noi, care nu suntem decât niște oameni, o avem despre Dumnezeu. Noi, oamenii concepem un Dumnezeu perfect, a cărui perfecțiune implică existența. Dar aceasta înseamnă că trecem dincolo de ceea ce spiritul uman este realmente capabil să gândească și să înțeleagă. Nu s-a dovedit că ar fi legitim să se tragă o concluzie privitoare la existența lui Dumnezeu pornind de la ideea pe care limitatele ființe omenești și-o fac despre el. Această idee s-ar putea să fie inadecvată, de aceea Toma abordează altfel chestiunea.

Spre a dovedi afirmația existenței unei ființe supreme, Toma folosește cinci argumente ce pot fi regăsite, într-o formă sau alta, și la gânditorii anteriori: Platon, Aristotel, Augustin, clasicii antici. Toate argumentele sale apelează la cunoașterea cauzalității și la cunoașterea empirică a lumii. *Primul argument* e fundamentat pe mișcare și pleacă de la constatarea că totul în lume este în continuă mișcare, un lucru fiind întotdeauna pus în mișcare de un altul și, respingând regresul la infinit, postulează existența unui prim motor imobil, care este Dumnezeu. Se știe că acest argument este aristotelic, dar a fost introdus pentru prima oară în scolastică de către Toma. Putem să-l reprezentăm și grafic:



¹ Jeanne Hersch, op. cit., pp. 91-92

Dacă, de pildă, corpul D se mișcă, înseamnă că un altul, C, l-a mișcat. Dar C nu l-ar pune în mișcare pe D dacă nu ar fi fost la rândul său impulsionat de B, iar B de A. Dar cine îl mișcă pe A? Ar trebui un alt corp în calitate de cauză, dar aceasta ar însemna că am regresa la infinit, ceea ce mintea noastră nu poate concepe. Trebuie să ne oprim undeva, iar A este tocmai cauză și efect deopotrivă, un mișcător nemișcat, deci absolutul, singurul nume al absolutului fiind Dumnezeu. Or, Aquinatul e convins că mintea noastră are sădită în ea dorința de absolut, ceea ce nu este prea sigur.

Al doilea argument, deși inspirat de Aristotel, își are bazele în gândirea filosofului arab Avicenna (cca. 980 - 1037) și se sprijină pe constatarea că toate lucrurile din lume au o cauză eficientă, deci trebuie să existe și o cauză eficientă primă. Orice lucru, stabilea Toma, este prin altceva, el neputând să-și fie propria sa cauză. Cum regresia la infinit nu este posibilă, trebuie să admitem o cauză a cauzelor și s-o identificăm în acea ființă “pe care toți oamenii o numesc Dumnezeu”.

Al treilea argument, originar tot din filosofia lui Avicenna, se bazează pe deosebirea dintre posibil (numit și contingent, adică întâmplător) și necesar. Ceea ce este necesar există întotdeauna, contingentul poate să fie sau să nu fie. Tot ceea ce există pe lume este doar posibil sau contingent; de exemplu, existența noastră ca persoane este doar întâmplătoare, putând să nu fie dacă părinții noștri nu s-ar fi întâlnit. Dar ceea ce este posibil nu își are cauza în sine, ci își are existența într-o cauză care trebuie să fie, deci într-o existență necesară, adică Dumnezeu. Altfel spus: lucrurile nu au existență prin sine, pentru că se nasc și pier (sunt contingente sau întâmplătoare, deci pot să fie sau să nu fie). Trebuie să existe ceva care nu se naște și nu piere și care, de aceea, este natura dintâi, iar acest ceva nu poate fi decât Dumnezeu.

Al patrulea argument își are temeiurile la Augustin și la Anselm și este numit al treptelor de existență: există în lume o ierarhie a existențelor (“gradația ființelor”), o gradare a binelui, a adevărului, a nobilului, o gradare care nu poate fi determinată decât prin compararea cu ceea ce este bine, adevărat, nobil, deci există o existență care este supremul adevăr, supremul bine, deci Dumnezeu. Vedem în lume lucruri mai mult sau mai puțin adevărate, mai mult sau mai puțin bune, mai mult sau mai puțin perfecte, dar există ceva care este cel mai bun, cel mai adevărat, cel mai perfect, deci o ființă care este cauza oricărei existențe, oricărei bunătăți, oricărei perfecții și asta este numită Dumnezeu.

Al cincilea argument, întâlnit la stoicii Cicero și Seneca și obișnuit în scolastica timpului, se bazează pe finalitate, pe constatarea că toate lucrurile și evenimentele par să tindă spre un scop comun, care trebuie să existe în mod necesar. Ceea ce se întâmplă în lume pare să aibă un sens. Ceva se împlinește în lume, ea tinde spre ceva. Nu e stăpânită doar de cauzalitate, ci tinde de asemenea spre un scop. Întrezărim în lume acțiunea lui Dumnezeu și presimțim că el este

finalitatea. “Există deci o ființă inteligentă care conduce lucrurile către țelul lor și aceasta este numită Dumnezeu”. Se pretinde că și cel de-al cincilea argument ar fi de sugestie aristoteliciană, dar Aristotel nu a apropiat nici măcar accidental finalitatea de providențialism (adică interpretarea teleologică a istoriei, aceasta fiind rezultatul mai multor forțe supranaturale, expresie a voinței divinității sau providenței). La el, finalitatea înseamnă mai degrabă o tendință naturală către echilibrul optim, decât o prefigurare a traiectoriei. De exemplu, piatra tinde să cadă spre pământ, la fel cum flăcările focului pământean tind să se îndrepte către soare. Aristotel nu acordă nici conștiință și nici intenționalitate aceluia confuz prim motor, “bobârnacul inițial”, cum obișnuia să numească Blaise Pascal un asemenea bizar mișcător nemișcat.

Învățăatul englez William Ockham (cca 1280-1349) a criticat cu asprime dovezile filosofice pe care le-a adus Toma în favoarea existenței lui Dumnezeu. În concepția lui Ockham, Dumnezeu este dincolo de orice cunoaștere. El respinge afirmația tomiștilor că Dumnezeu poate fi perceput prin rațiune sau iluminare, așa cum susțineau augustinienii și susține că acesta poate cunoscut doar prin credință.

Vederile lui Toma asupra omului - adică *antropologia* sa - resimt influențele lui Aristotel, Augustin, Ioan Damaschin și ale Bibliei. Toma definește omul ca unitate a corpului și sufletului său, sufletul fiind principiul prim al activității omului, existând tot atâtea suflete câți indivizi umani există (contra lui Averroes, care susținea că există un suflet unic pentru toți oamenii), sufletul fiind nemuritor.

O problemă extrem de importantă este aceea a voinței și libertății umane. Toma consideră că omul este liber datorită puterilor intelectuale pe care le posedă. Providența divină nu influențează libertatea noastră, acordând omului deplin libertate de a alege între bine și rău, știind din veac care va fi această alegere. Aici avem celebra problemă a înzestrării sau neînzestrării omului cu *liberul arbitru* (în latină “*arbitrium*” înseamnă judecată), termenul denumind existența discernământului sau actul alegerii libere a individului între bine și rău. Liberul arbitru are ca esență alegerea, acceptarea sau refuzul unui lucru prin puterea chibzuinței proprii, doar alegerea dintre bine și rău permițând ca acțiunile noastre să fie considerate morale sau nu. Toma susține că Dumnezeu l-a făcut de la început pe om și l-a înzestrat cu liber arbitru: “Omul este înzestrat cu liber arbitru, altfel sfaturile, îndemnulurile, poruncile, interzicerile, răsplata și pedeapsa ar fi în van” (*Summa Theologiae*). Putem dezvolta această subtilă observație a lui Toma: dacă toate acțiunile umane provin de la Dumnezeu, înseamnă că omul nu este liber, acționând ca o marionetă după voința Creatorului. Dar atunci omul nu poate fi făcut responsabil pentru faptele sale, deci sunt inutile pedepsele cu iadul pentru fapte rele sau răsplata raiului pentru faptele bune, alegerea depinzând doar de voința divină, nu de noi. Mai mult, omul comite și fapte rele; dacă în spatele tuturor acțiunilor sale se află divinitatea, ajungem la concluzia că Dumnezeu este cauza răului în lume, lucru neacceptat de creștinism, care consideră Creatorul drept binele suprem, bunătatea întruchipată. Doar dacă omul are liber arbitru, doar dacă el poate alege singur între bine și rău își au rostul îndemnulurile și sfaturile de a fi

moral. Toma este convins că, în viață, “binele trebuie făcut și urmărit, răul trebuie evitat”.

Cu toată marea sa autoritate, doctrina tomistă a întâmpinat opoziții chiar în sânul bisericii catolice, tomismul nefiind singura filosofie acceptată de catolicism. Forțând aritotelismul să slujească spiritualismului creștin, Toma intră în niște dificultăți ruinătoare de ordin logic, gnoseologic și ontologic, care subminează întregul sistem filosofic tomist. Așa cum arată Gh. Vlăduțescu, nimic nu rămâne întreg, aristotelismul separându-se de spiritualismul creștin ca nisipul de apă, cele două concepții respingându-se principial. Dacă pentru Toma lumea este creația lui Dumnezeu din nimic, pentru toți gânditorii antici - inclusiv pentru Aristotel - ideea unei creații radicale *ex nihilo* le este străină. Nu este de mirare că episcopul Parisului, Étienne Tempier, va condamna prin decretul episcopal din 7 martie 1277 (la trei ani după dispariția Aquinatului) 129 de erori ale filosofiei tomiste, ei punând în cauză aristotelismul însuși. Episcopul parizian și cenzorii săi își dădeau perfect de bine seama că “triumful lui Aristotel....era în fond revanșa păgânismului antic asupra adevărului Evangheliei”, după cum afirmă marele specialist al perioadei Evului Mediu, francezul Étienne Gilson. Totuși, în 1879, papa Leon al XIII-lea declară concepția Aquinatului, *tomismul*, drept filosofia oficială a bisericii catolice, ulterior fiind generat curentul *neotomist*, care se alimentează din gândirea lui Toma d'Aquino și care a însemnat un moment semnificativ din istoria culturii occidentale.

Importanța operei lui Toma și influența exercitată de ea trebuie privite realist. El a îmbinat creștinismul și aristotelismul și a arătat că filosofia și teologia pot coexista și se pot susține reciproc. Însăși descoperirea și răspândirea gândirii lui Aristotel a fost o realizare de importanță supremă. Iar complexitatea și coerența operelor lui Toma au constituit și constituie și azi surse de inspirație pentru filosofie și teologie.

CAP. 3 RAȚIONALISMUL



3.1. RENÉ DESCARTES (1596-1650)

Considerat de către Arthur Schopenhauer “părinte al filosofiei moderne”, inițiatorul gândirii raționaliste René Descartes (1596-1650) - întemeietor al unei gândiri libere de orice prejudecată, bazată pe experiment și pe raționament matematic riguros - este personalitatea filosofică cea mai puternică și cea mai influentă până la Kant. Cel care semna în latinește *Renatus Cartesius* (din care derivă termenul de “cartezian”) a fost apreciat la superlativ de către cugetătorii care i-au urmat, Georg Wilhelm Friedrich Hegel

pronunțându-se elogios asupra ilustrului reprezentant al cugetării filosofice franceze: ”Franța și-a făcut pe deplin datoria față de gândirea mondială, dăruindu-i pe Descartes”¹. Iar Bertrand Russell, în faimoasa lui “Istorie a filosofiei occidentale”, își începe capitolul IX astfel: “René Descartes este în mod obișnuit considerat fondatorul filosofiei moderne și, cred, pe bună dreptate”. Iar Constantin Noica, într-o prefață apărută în 1935 la *Regulae ad directionem ingenii* (Reguli pentru îndreptarea minții, scrisă în 1628), va remarca: “(...) nici o metodă nu a cucerit mai mult capete culte decât cea a lui Descartes. De mai bine de 300 de ani, dinainte chiar de a publica un singur rând și până astăzi (...) Descartes n-a încetat de a fi un geniu model”. Ceea ce numim astăzi “cartezianism” este stabilirea

¹ René Descartes: *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, 1990, p. 20.

supremației rațiunii ca principiu fundamental de investigație a naturii, înlăturând tradiția și autoritatea lucrului consacrat.

Renașterea a însemnat în istoria civilizației, după expresia lui Jules Michelet, “descoperirea lumii și descoperirea omului”, perioada care marchează destrămarea lumii feudale și a întregului Ev Mediu, concomitent cu începerea epocii moderne, ce instituie apariția și apoi înflorirea capitalismului. Filosofia scolastică, tributară teologiei, cerea omului medieval să fie orientat spre cer, cu teamă și credință în autoritatea supranaturală. Teologia cerea dispreț față de natură pentru a câștiga cerul: trupul nostru este doar o carceră a sufletului, iar viața pământească doar o etapă neînsemnată a trecerii sufletului spre viața veșnică. Teoria heliocentrică a lui Nicolaus Copernic (1473-1543) marchează piatra de hotar între lumea veche și cea nouă, teoria fiind îmbrățișată de toți gânditorii moderni, în vreme ce biserica a înțeles consecințele ei ruinătoare. Copernic descoperă că mișcările astrilor, greu de lămurit după concepția aristotelico-ptolemeică a Pământului în centrul lumii, cum pretindea biserica, pot fi ușor lămurite dacă presupunem că Pământul este și el o planetă, care se mișcă în jurul său (ziua și noaptea) și în jurul Soarelui (anotimpurile), ca și celelalte planete. Pentru Copernic, Soarele este centrul lumii (heliocentrism), iar lumea este încă mărginită de o boltă. Mai târziu, cu Galilei și Newton, Soarele pierde rangul de centru al lumii, pe care nu-l mai dobândește nici un alt astru. Centrul lumii este pretutindeni și nicăieri.

Dar dacă Copernic are dreptate, atunci cele mai multe dintre prejudecățile teologice, sprijinite de Biblie și de părinții bisericii, trebuiau să cadă. Creștinismul socotește Pământul ca fiind locul unde Dumnezeu l-a făcut pe om, domeniul privilegiat al “împărăției lui Dumnezeu”. Dacă însă Pământul devine o planetă ca oricare alta, atunci cum se mai poate legitima preferința lui Dumnezeu anume pentru această planetă? Adepții heliocentrismului intrau astfel în conflict cu autoritatea bisericii și pretinsele adevăruri apărute de aceasta. Papa Paul al V-lea a condamnat teoria lui Copernic ca fiind contrară Scrierilor Sfinte, iar la 1600 gânditorul italian Giordano Bruno va fi ars pe rug pentru că a refuzat să-și renege ideile consonante cu ale lui Copernic. Astronomul și fizicianul italian Galileo Galilei (1564-1642), contemporan cu Descartes, adept și el al teoriei lui Copernic, va trebui să apară în fața tribunalului Inchiziției în 1633, la vârsta de aproape 70 de ani, când va nega doctrina mișcării Pământului, dar rostind după aceea neuitatele cuvinte “*Eppur si muove!*” (“Și totuși se mișcă!”). Aceasta este perioada în care a trăit și a gândit Descartes, dezvoltarea științei noi intrând în conflict flagrant atât cu ideile religioase, devenite frână pentru gândirea științifică, cât și cu filosofia lui Aristotel, care era considerată prin autoritatea Stagiritului ca un mediator între știință și religie și care domina gândirea omenească de aproape 2000 de ani.

Născut în 1596 în satul La Haye din vestul Franței (azi orașul La Haye-Descartes), Descartes este dat la vârsta de 8 ani să studieze la colegiul iezuiților, La Flèche, unde rămâne până în 1612. Chiar dacă iezuiții erau departe de a-și îndemna elevii spre activități revoluționare, în schimb au căutat în mod vădit să dezvolte în ei o capacitate de gândire viguroasă și independentă. Aici îl cunoaște

pe Marin Mersenne, viitorul prelat savant, celebru atât pentru lucrările sale cât și pentru prietenia pe care i-a păstrat-o Descartes până la sfârșitul vieții. Cercetarea corespondenței dintre cei doi prieteni a putut servi mai târziu unei mai bune cunoașteri a gândurilor cele mai intime ale lui Descartes. La colegiu, acesta ia cunoștință cu doctrinele scolastice pe care filosofia sa urma să le respingă; tot aici și-a descoperit pasiunea și marea aptitudine pentru matematici; și, probabil, datorită educației primite, a rămas catolic toată viața.

Viața lui Descartes nu mai are ulterior nimic spectaculos: în 1613 ajunge la Paris, unde stă patru ani, prins în vârtejul unei lumi mondene, apoi ajunge Poitiers, unde își termină studiile de drept. Lui îi plăcea să călătorească și să cunoască lumea și, în vederea acestui scop, s-a alăturat, fără să fie plătit, armatei prințului olandez Mauriciu de Orania și, mai târziu, armatei ducelui de Bavaria. Convins de la început de sterilitatea scolasticii, în timpul campaniilor sale care l-au purtat prin Europa, în mintea lui a încolțit ideea unei reforme radicale a filosofiei. În 1617, dorința de a cunoaște adevărul i-a schimbat existența, după propria-i mărturisire. În noaptea de 10 noiembrie a anului 1619, la vârsta de 23 de ani, declară că a descoperit “bazele unei științe minunate”, deci bazele raționalismului modern pe care le va sintetiza în 1637 în faimosul său “Discurs asupra metodei”. Dar cum orice idee care pune la îndoială dogmele religioase era menită să dispară în flăcările Inchiziției, o dată cu creierul celui care o formulase, lui Descartes îi este teamă și, între 1628 și 1649, va trăi în Olanda, unde exista o atmosferă relativ liberală. Din prudență, el va fi foarte discret în privința domiciliilor sale ades schimbate și trăia în mai multe case și din dorința de singurătate, primind corespondența pe nume fictive. Moartea fiicei sale Francine, produsă în 1640 la vârsta de 5 ani, a fost cea mai mare durere a vieții sale. Întreține o vastă corespondență cu Europa savantă, cu care face în permanență schimburi de păreri, printre aceștia aflându-se și filosoful englez Thomas Hobbes și regina Cristina a Suediei. Apoi, atmosfera din Olanda va deveni pentru el periculoasă: acuzat de ateism, va fi nevoit să plece din această țară considerată totuși liberală, unde oamenii nu sunt urmăriți pentru ideile lor. În 1648 este invitat de regina Cristina la Stockholm, invitație pe care Descartes o onorează, regina dorind să constituie aici un centru intelectual de mare efervescență. Din nefericire, clima nu îi prieste, mai ales că avea și o delicată constituție, fiind o fire bolnăvicioasă încă din fragedă pruncie. Discuțiile filosofice cu regina au loc la 5 dimineața, consecința fiind faptul că răcește și contractează o pneumonie, boală incurabilă pentru vremea aceea. Se stinge din viață la 11 februarie 1650, în plină putere creatoare, la vârsta de 54 de ani, iar rămășițele pământești i-au fost aduse în Franța abia prin 1667. Fără nici un fel de cinstire deosebită, deși o merita din plin, dar “cartezianismul” era, la acea oră, extrem de suspect¹.

Principalele sale lucrări cu caracter filosofic sunt: “Discursul asupra metodei” (1637), “Meditații metafizice” (1641), lucrare fundamentală prin care

¹ Sorina Bercescu: *Istoria literaturii franceze*, Editura Științifică, București, 1970, pp. 140-143.

Descartes avansează principiul îndoielii metodice, “Principiile filosofiei” (1644), “Tratat despre pasiunile sufletului” (1649). Dar în afara acestor lucrări care expun concepțiile sale despre lume, Descartes a mai fost renumit și ca mare matematician și fizician. Între altele, el este recunoscut ca fiind creatorul geometriei analitice, respectiv, al aplicării algebrei la geometrie.

Sedus de caracterul de evidență și de rigoare absolută care distinge științele matematice, Descartes a pretins să aplice metodele acestora nu numai unor cantități abstracte, ci chiar la realitatea concretă, constituind astfel un soi de matematică universală (“*mathesis universalis*”) care îmbrățișează toate domeniile cunoștinței și îi comunică acea certitudine și acea evidență perfectă care îi lipseau până atunci. Dacă posteritatea a receptat sistemul filosofic al lui Descartes ca unul erodabil în timp, în schimb metoda carteziană stârnește și astăzi admirație. Intrând în contact cu marii intelectuali ai vremii, citind filosofie și făcând mereu comparații, Descartes ajunge la concluzia că este nevoie de o metodă certă care să ne scutească de erori, metodă asupra căreia nu s-a reflectat îndeajuns până la el. Desigur, nimeni n-a găsit până astăzi o metodă perfectă, dar înțelegem cât de importantă este o metodă bună. Lucrarea sa dominantă “Discurs despre metodă” - considerată azi ca deschizătoare a *raționalismului modern* - a fost concepută ca un fel de prefață la o descriere de fizică fragmentară. În 1637, ajuns la vârsta de 41 de ani și cedând îndemnurilor unor prieteni (“*Je prends beaucoup plus de plaisir a m’instruire moi-meme, qu’a mettre par écrit le peu que je sais*”), Descartes se hotărăște să ofere publicului cititor o privire generală și câteva eșantioane din opera sa. Titlul inițial era “*Projet d’une science universelle qui puisse élever notre nature a son plus degré de perfection*” (Proiect al unei științe universale care poate să înalțe natura noastră la cel mai înalt grad de perfecțiune); găsindu-l însă prea ambițios, l-a schimbat în “*Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les science, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette méthode*” (Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe), lucrare compusă din șase părți. “Căci nu este suficient să ai spirit fin, important este să-l utilizăm bine”, ne atenționează Descartes la începutul lucrării, subliniind apoi: “Dar nu mă voi teme să afirm că am avut marea șansă de a fi găsit încă din tinerețe anumite căi care m-au condus la considerațiile și maximele din care mi-am alcătuit o metodă cu ajutorul căreia mi se pare că îmi pot îmbogăți treptat cunoașterea și pot atinge nivelul la care mediocritatea spiritului și durata scurtă a vieții îmi permit să ajung”¹. Descartes, după cum mărturisește, și-a dorit să procedeze ca un om care, înaintând pe întuneric, și-a impus să meargă încet și să fie prevăzător, ca și cum s-ar păzi să nu cadă. N-a voit să accepte nici o idee înainte de a o fi trecut prin rațiune, căutând totodată acea metodă pentru a ajunge la cunoașterea tuturor lucrurilor de care este capabil spiritul. Costatând că filosofia a fost cultivată de spiritele cele mai alese ale secolelor trecute, dar că toate lucrurile sunt aici subiect de dispută, fiecare gânditor având orgoliul de a poseda adevărul, Descartes crede

¹ René Descartes, op. cit., p. 114.

că adevărul trebuie găsit în noi înșine, fără a ne mulțumi să citim cărțile altora: “Hotărându-mă să nu mai caut altă știință în afara celei pe care aş putea-o afla în mine însumi sau în marea carte a lumii, mi-am folosit restul tinereții călătorind, studiind viața de la curte și din armată, frecventând oameni cu diverse temperamente și de diverse condiții, acumulând diverse experiențe, punându-mă la încercare în împrejurimile pe care soarta mi le oferea, făcând pretutindeni reflecții utile asupra lucrurilor întâlnite. (...) Am avut întotdeauna marea dorință de a învăța să deosebesc adevărul de fals, pentru a vedea clar în acțiunile mele și a păși sigur în viață”¹. Citind aceste lucruri, ne dăm seama că Descartes a fost om înainte de a fi filosof și a început să fie filosof pornind de la persoana sa, el iubind viața și proclamând necesitatea unei astfel de iubiri. De aceea, merită a fi reținută observația lui Titu Maiorescu: “Cartesius ne este cel mai îndepărtat filosof după Platon și Aristotel (...). Platon a dezvăluit natura gândului, Aristotel a gânditului, (...) iar Cartesius face din gânditor începutul filosofiei”².

Să reținem că “Discursul” a fost scris în franceză pentru a fi accesibil oricui, deși limba de circulație universală utilizată atunci între capetele luminate din diverse țări era latina. În prima parte a lucrării, Descartes arată cum, prea puțin satisfăcut de rezultatul studiilor sale, a luat hotărârea să se descotorosească de de tot ceea ce învățase până atunci și să reconstruiască pe un fundament de nezdruncinat întregul edificiu al cunoștințelor proprii.

În cea de-a doua parte, el arată necesitatea celebrei sale îndoieli metodice, adică a necesității de a considera provizoriu ca false sau cel puțin îndoielnice toate opiniile pe care pe care le-a admis până atunci, cu scopul de a le supune unui nou examen. Putem observa diferența dintre îndoiala scepticilor și cea a lui Descartes: scepticii se îndoiesc de orice, convinși fiind că adevărul nu poate fi atins, Descartes se îndoiește însă tocmai pentru a obține certitudinea. Apoi, el trasează cele patru reguli ale metodei de urmat pentru a ajunge la certitudine, de la care este hotărât să nu se abată niciodată și să le respecte întotdeauna. Iată-le:

“Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea și prejudecata și de a nu introduce nimic în judecățile mele decât ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputând nicidecum să fie pus la îndoială.

A doua, de a împărți fiecare dificultate analizată în câte fragmente ar fi posibil și necesar pentru a fi bine rezolvate.

A treia, de a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica puțin câte puțin, ca pe niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe și presupunând o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc.

¹ Idem, p. 117.

² Titu Maiorescu: *Scrisori din tinerețe (1858-1862)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p.107.

Și ultima, de a face peste tot enumerări atât de complete și revizuiți atât de generale, încât să fii sigur că nu am omis nimic”¹.

Chiar dacă regulile nu mai au nevoie de sinteză, le vom relua totuși. Prima este *regula evidenței*: să nu acceptăm un lucru ca adevărat decât dacă nu-l cunosc evident că este așa. Cea de-a doua e *regula analizei*: să divizăm dificultățile întâlnite în părți mai mici pentru a le rezolva mai bine. Cea de treia e *regula sintezei*: opusă analizei, recompunem totul, ridicându-ne de la simplu la complex. Cea de-a patra e *regula controlului*: pentru a fi siguri că nu am omis nimic, facem enumerări și revizuiți. Este ușor de observat legătura dintre cele patru reguli. Pentru a ajunge la adevăr, care este scopul metodei, trebuie să ne atașăm înainte de orice evidenței, care este semnul ei distinctiv; analiza, sinteza și verificarea sintezelor și analizelor, pentru a ne asigura că ele sunt exacte și complete, urmează apoi în mod firesc.

Prin prima regulă, Descartes elimină orice autoritate, prejudecată, obișnuință și toate falsele criterii, pentru a le substitui evidenței, altfel spus, după propria lui explicație, ideilor clare și distincte. În sfârșit, spune el, am gândit că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sunt toate adevărate.

Dintre celalalte două reguli care urmează, este evident că, în ochii lui Descartes, sinteza este cu mult mai importantă. Pretenția lui mărturisită era aceea de a merge întotdeauna de la simplu la complex, de la clar la obscur, de a explica efectele prin cauze și de a coborî de la principii la consecințe, adică exact cum se procedează în deducțiile matematice. Este adevărat că, pentru a descoperi simplul, trebuie să analizezi; dar aceasta este pentru Descartes un accesoriu, un simplu element preliminar. Deci intuiția a ceea ce este clar și simplu și deducția a ceea ce este mai obscur și mai complex, acestea sunt în rezumat cele două procedee esențiale ale metodei carteziene².

Chiar dacă morala lui Descartes nu a fost una originală, el și-a fixat câteva reguli de morală provizorie, pe baza căreia ar fi putut construi o morală definitivă:

- a) supunerea față de legile și obiceiurile propriei țări, păstrarea religiei în care a fost născut și urmărirea în toate lucrurile a opiniilor cele mai moderate;
- b) a fi ferm și hotărât în toate acțiunile sale și de a urma chiar și opinii mai îndoielnice, o dată ce s-a hotărât să le accepte ca și cum ar fi opinii sigure;
- c) a încerca mai degrabă să se învingă pe sine decât soarta și a încerca mai degrabă să-și schimbe dorințele decât ordinea lumii (putem observa că aici Descartes s-a inspirat din doctrina stoică);
- d) “În fine, drept concluzie a acestei morale (...) am gândit că nu puteam face ceva mai bun decât să continui pe aceea (ocupația, NN) pe care o aveam, adică să-mi folosesc întreaga viață pentru a-mi cultiva rațiunea și

¹ R. Descartes, op. cit., p 122.

² P. Ch. Lahr, op. cit., 1905, pp. 475-477.

a înainta atât cât îmi stătea în putință în cunoașterea adevărului, după metoda pe care mi-o alesesem”¹.

O problemă importantă a filosofiei lui Descartes este aceea a îndoielii metodice, dezbătută explicit în “Meditații metafizice”. Pentru a elimina incertitudinea, el arată că simțurile noastre ne înșeală adesea, la fel și rațiunea. De aceea, prima condiție a metodei sale este îndoiala universală. Dar există un adevăr de care nimeni nu se poate îndoii: faptul că gândesc; iar pentru a gândi, trebuie să exiști. “*Je pense, donc je suis*” (Gândesc, deci exist), spune Descartes, forma latină a cugetării sale fiind “*Cogito, ergo sum*”, iar pe acest adevăr, ca pe o stâncă de neclintit, vrea el să-și fondeze întreg edificiul științei sale. Baza și punctul de plecare al filosofiei carteziene este faptul propriei gândiri, a propriei existențe raportate la conștiința sa. Să remarcăm că noțiunea de gândire are un sens mai larg la Descartes, nu doar un act pur intelectual, cum îl înțelegem astăzi. În Meditații metafizice, el ne spune: “*Un chose qui pense, c’est un chose qui doute, qui affirme, qui veut, qui imagine et qui sent*” (Un lucru care gândește este un lucru care se îndoiește, care afirmă, care vrea, care imaginează și care simte).

Putem observa cu ușurință că, pentru a exista, nu este neapărat ca un lucru să gândească: și piatra există, are realitate, chiar dacă nu cugetă. Dar am vulgariza ideile lui Descartes dacă nu am înțelege că el a vrut să arate că, atunci când gândim, avem certitudinea propriei existențe. Eu sunt, spune Descartes, dar ce sunt eu? O ființă care gândește și nimic mai mult. Chiar dacă am presupune că nu am avea corp, eu exist atâta timp cât gândesc; dar este foarte clar că pentru a gândi trebuie să exiști. Se aplică aici criteriul evidenței: lucrurile pe care le concepem foarte distinct sunt toate adevărate.

Până aici, Descartes nu iese din eul său propriu. Dar el găsește în gândire un element care să-i permită concluzia unei existențe exterioare propriul eu: ideea de perfecțiune. Noi ne îndoim, iar îndoiala este proprie unei gândiri imperfecte. Dar atunci de unde vine ideea de perfecțiune? Nu poate proveni din neant, nici din noi înșine, cei care suntem imperfecti; rămâne de aceea să susținem că ea a fost sădită în noi de de o ființă cu adevărat perfectă, adică de către Dumnezeu, deci Dumnezeu există.

Pe de altă parte, eu fiind o ființă imperfectă dar având în mine ideea de perfecțiune, este evident că nu exist prin mine însumi, fiind creația lui Dumnezeu. Pentru Descartes, Dumnezeu nu este compus din spirit și materie, ci este gândire pură. Libertatea fiind o perfecțiune, Dumnezeu este absolut liber și deci atotputernic; voința sa nu depinde de nimic, nu este limitată de nimic. Chiar și adevărurile logice și matematice nu sunt astfel decât pentru că așa vrea Dumnezeu. Dacă ar fi vrut, Dumnezeu ar fi putut să facă dintr-un lucru fals unul adevărat, de exemplu, ca $2 + 2 = 5$. Căci toate adevărurile care sunt necesare pentru noi sunt pentru Dumnezeu contingente.

Ar fi o imperfecțiune ca voința divină să-și modifice fără încetare voința, deci Dumnezeu este imuabil; de aici provine faptul că adevărul este neschimbător,

¹ R. Descartes, op. cit., p. 127.

de aici morala și caracterul neschimbător al legilor care guvernează lumea, condiție esențială pentru știință.

Un atribut divin care joacă un rol capital în filosofia lui Descartes este *veracitatea* (sau *veridicitatea*, conformitatea cu adevărul). Dumnezeu infinit perfect este veracitatea însăși: El nu poate să se înșele și nici nu ne poate înșela, nu ne-a dat facultăți înșelătoare, lucrurile fiind în realitate așa cum le cunoaștem. Veracitatea divină devine astfel garanția și fundamentul ultim al evidenței; căci, spune Descartes, “faptul că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sunt adevărate, aceasta nu este asigurată decât pentru că Dumnezeu există”.

Dumnezeu ne dă credința în datele simțurilor noastre, deci în existența lumii exterioare. Dacă mărturia lor ar fi falsă, ar însemna că Dumnezeu, care ne-a dat aceste simțuri, ar fi responsabil de eroarea în care ne-am afla. Deci veracitatea divină este aceea prin care Descartes probează existența corpurilor și a lumii materiale. Materia există, dar ce este materia? Dacă privim lumea cu ajutorul rațiunii, descoperim mai întâi un haos de fenomene: căldură, culori, mirosuri, mișcări etc. Ce este clar în toate acestea, deci evident și adevărat? Dacă încălzim o bucată de ceară, aceasta se va modifica: deci mirosul, căldura, culoarea etc. sunt calități obscure și schimbătoare, care există în noi mai degrabă decât în corpuri. Dar rămân clare și absolute trei lucruri: figurile, distanțele și mișcărilor. Or, figura nu este decât limita întinderii; distanțele și mișcărilor nu sunt decât raporturi ale întinderii; astfel că lumea exterioară rămâne un lucru întins (în latină, *res extensa*). *Întinderea* este esența materiei, așa cum esența spiritului este *gândirea*. Din întindere va deduce Descartes toată fizica: “Dați-mi întindere și mișcare - spunea el - și vă voi construi lumea!”

Să rezumăm aici raționamentul lui Descartes pentru a înțelege mai bine înlănțuirea ideilor sale deduse din al său Cogito:

- a) Mă îndoiesc, *gândesc*, deci *exist*. Ce sunt eu? *Gândire*.
- b) Exist și am ideea de perfecțiune, deci *Dumnezeu există*. Ce este Dumnezeu? *Perfecțiune*.
- c) Dumnezeu este ființa perfectă, absolut adevărată, deci *lumea materială există*. Ce este materia? *Întindere*.

Deci gândirea, perfecțiunea și întinderea sunt pentru Descartes cele trei idei eminamente clare și evidente dintre toate ideile, de unde el pretinde să deducă explicația universală și totalitatea existențelor. Din ideea de gândire el scoate întreaga psihologie; din ideea de perfecțiune, scoate întreaga *teodicee* (doctrină filosofico-religioasă care studiază modul în care a creat Dumnezeu lumea); iar din ideea de întindere, el obține întreaga cosmologie.

Suflul nou și proaspăt adus în filosofie de Descartes ține de metoda sa revoluționară. Ceea ce este și azi numit “spirit cartezian” ține de claritatea, rigoarea, precizia, eleganța și concizia argumentării, cerințe de primă mână ale spiritului din toate timpurile. Lecția lui Descartes, aceea de a ne cultiva cu folos propriul spirit, de a gândi prin propriile noastre puteri, rămâne mereu valabilă.



3. 2. BLAISE PASCAL (1623 - 1662)

Atunci când studiem personalitatea lui Blaise Pascal, ne aflăm în fața unei situații paradoxale: pe de o parte, el este considerat în anumite medii intelectuale un gânditor de prim rang ce marchează o etapă semnificativă în evoluția filosofiei; pe de altă parte, în funcție de alte criterii de valoare, el este voit ignorat sau inclus doar în domeniul literaturii. În *History of Western Philosophy* (Istoria filosofiei occidentale), Bertrand Russell îl amintește doar în treacăt, fără a-i dedica un capitol special. La fel face la noi

și Mircea Florian, care într-o carte fundamentală precum “Îndrumare în filosofie” apărută în 1922 nu-l tratează aparte, deși autorul român este mereu atent la nuanțe. Cu toate acestea, Blaise Pascal nu este gânditorul peste care putem trece cu ușurință fără ca istoria filosofiei să aibă de suferit prin omisiune.

În numai cei 39 de ani pe care i-a trăit, Pascal și-a câștigat un meritat loc în panteonul culturii franceze și universale. Matematician, fizician, scriitor și filosof, B. Pascal a adus contribuții valoroase în domeniul geometriei, aritmeticii, algebrei și calculului probabilităților. A inventat o mașină de calcul la vârsta de 19 ani, descoperind apoi și o lege fundamentală a hidrostatiei (care-i poartă numele). A infirmat concepția naivă după care “natura are oroare de vid”. Precocitatea sa științifică excepțională îl îndreptățește să fie numit un adevărat “copil minune”¹.

Fiu al magistratului Etienne Pascal, Blaise s-a născut la 9 iunie 1623 la Clermont-Ferrand. Dar, în 1631, tatăl său se mută la Paris, împreună cu cei trei copii ai săi. Copilul își anunță valoarea încă de la vârsta de 11 ani, când scrie un tratat despre propagarea sunetului. Tatăl său și-ar fi dorit ca fiul să nu se ocupe de lucruri prea grele până la maturitate, interzicându-i studiile științifice. Însă Blaise învață pe ascuns geometria și la 12 ani își lămurește singur primele 32 de postulate ale lui Euclid. Nemaifiind nimic de făcut, Etienne Pascal își lasă fiul să se ocupe liniștit de matematică. Metoda tatălui său, aceea de a le interzice copiilor să învețe

¹ Sorina Bercescu, op. cit., pp. 188-193.

lucruri ce depășesc puterea lor de înțelegere, a contribuit în cazul lui Blaise Pascal la revigorarea spiritului său, el învățând printr-un efort rațional ceea ce alții învață mașinal, printr-un efort al memoriei. În 1640, la doar 16 ani, el scrie lucrarea “Eseu despre conuri”, care îi umple de admirație pe specialiștii vremii: Mersenne, Fermat, Roberval, Desargues și alții.

În 1639, B. Pascal este la Rouen, unde tatăl său este numit înalt funcționar în aparatul statal de strângere a impozitelor. Pentru a-și ajuta părintele la complicatele sale socoteli bănești, dar și pentru a-și îndeplini o menire științifică, tânărul Blaise construiește prima mașină de calculat. Are 23 de ani și devine foarte religios, când vine în contact cu jansenismul protestatar, prin intermediul unor persoane care-l îngrijeau pe tatăl său și care îi aduc cărți prin care este explicată doctrina jansenistă, aceasta fiind considerată prima conversiune a lui Pascal.

Sănătatea sa șubredă (avea probleme cu capul, stomacul și picioarele) îl obligă la un repaus relativ, mai ales că nu-și părăsește studiile științifice. Frecventează saloanele literare, se îndrăgostește (i se atribuie chiar un anonim “Discurs asupra amorului”), aceasta fiind așa-numita perioadă mondenă a lui Pascal, contactul cu lumea aceasta părând să-i mai fi pierdut din înclinația către religie. Dar în noiembrie 1654, o întâmplare va genera a doua sa conversiune religioasă: în timp ce trecea cu trăsura de lux închisă (rădvan) peste podul Neuilly, caii speriați s-au smucit și au căzut în Sena; șansa sa a constatat în ruperea hăturilor, trăsura oprindu-se pe marginea podului, viața tânărului Blaise de 31 de ani fiind astfel salvată ca prin minune.

În noaptea de 23 noiembrie 1654, la două săptămâni după acest accident în care Blaise Pascal vede un semn al milei lui Dumnezeu față de propria-i persoană, el cade într-un extaz mistic care-l hotărăște să se retragă în ianuarie 1655 în mănăstirea janseniștilor de la Port-Royal. Amintirea acestei nopți o va consemna pe un pergament ce va fi găsit după moartea sa cusut în căptușeala hainei. Singur și fără ajutorul și știința nimănui, Pascal îl cosea și-l descosea de fiecare dată când își schimba hainele. Acest Memorial este rezultatul stării de extaz, el consemnând momentul când Blaise are iluminarea comunicării directe cu Dumnezeu, care iese evident din sfera raționalului. Reproducem aici un fragment semnificativ:

Anul de grație 1654

Luni, 23 noiembrie (...) De la ceasurile zece și jumătate seara până spre douăsprezece și jumătate noaptea

Foc

*Dumnezeu al lui Abraham, Dumnezeu al lui Isaac, Dumnezeu al lui Iacob,
Nu al filosofilor și savanților*

Certitudine, certitudine, simțământ Bucurie Pace

Dumnezeu al lui Isus Cristos

Dumnezeul meu și Dumnezeul vostru

*Dumnezeul tău va fi Dumnezeul meu
 Uită de lume și de tot, afară de Dumnezeu
 El nu e de găsit decât pe căile predicate de Evanghelie
 Măreția sufletului omenesc
 Părinte drept, lumea nu te-a cunoscut, dar eu te-am cunoscut.
 Bucurie, bucurie, bucurie, plânsete de bucurie
 M-am despărțit
 Voi fi părăsit de izvorul apei de viață?¹*

La Port-Royal, deși slăbit de boală (a fost mereu suferind de la vârsta de 18 ani), practică un ascetism dintre cele mai riguroase, înfundându-se în rugăciune și dedicându-se întrajutorării semenilor. Renunță la toate înlesnirile materiale, la toate mâncărurile lui preferate, iar în camera lui nu mai acceptă nici tablouri și nici tapete pe pereți. Își confecționează o centură de spini pe care și-o leagă în jurul trupului². În ultimele sale zile de viață, Pascal a ieșit din propria-i casă pentru a face loc unui bolnav pe care l-a primit. Nu s-a mai reîntors la casa lui, murind la 19 august 1662, la vârsta de 39 de ani.

Venirea lui Pascal în mănăstirea de la Port-Royal coincide cu perioada ascuțirii polemicilor dintre janseniști și iezuiți. În aceste împrejurări, Pascal se simte obligat să scrie în 1656-1657, sub pseudonim, *Les Provinciales* (Scrisori provinciale), un pamflet contra iezuiților, dar și o armă pentru apărarea janseniștilor de la Port-Royal, despre care Voltaire va afirma ulterior că este “prima care genială scrisă în proză” din secolul lui Ludovic al XIV-lea. Acuzat că-și bate joc de religie, Pascal pledează răspicat pentru dreptul omului de a ironiza lucrurile care nu sunt așa cum trebuie să fie: “Există o mare deosebire între a-ți bate joc de religie și a-ți bate joc de cei care o profanează prin părerile lor extravagante”³. Prin atacurile sale, iezuiții - sprijiniți de Papă - sunt acoperiți de ridicol, fiind în imposibilitatea de răspunde, mai ales că autorul scrisorilor era necunoscut.

Jansenismul este o mișcare rigoristă apărută în sânul bisericii catolice, al cărei nume este legat de cel al teologului olandez Cornelius Jansen (1585-1638), latinizat după moda timpului în Jansenius. Acesta era preocupat de problema întoarcerii bisericii la puritatea primară. Janseniștii considerau că lucrurile nu mergeau bine, spre deosebire de iezuiții considerați ușuratici din punct de vedere moral de adversarii lor, deci și de Pascal. Janseniștii au fost condamnați de papi și persecutați în Franța, mulți dintre ei plecând în Olanda. Disputa dintre iezuiți și janseniști a început de la problema “harului ceresc”. Ideile curentului religios al jansenismului sunt simple: oamenii au fost creați de Dumnezeu, care, fiind atotștiutor, știe de la început care este mântuit și care este sortit pedepsei divine; Dumnezeu acordă grația sa, deci mântuirea, numai unor privilegiați, dar aceștia

¹ Blaise Pascal: *Cugetări (texte alese)*, traducere, note și comentarii: Ioan Alexandru Badea; prefață: Romul Munteanu, Editura Univers, București, 1978, p. XII.

² Wilhem Weischedel, op. cit., p. 110.

³ Sorina Bercescu, op. cit., p. 191.

trebuie să merite grația printr-o practică constantă a devoțiunii (evlavie, cucernicie, N.N.) și printr-o viață de o moralitate austeră. Vedem aici o schimbare de optică în privința iertării păcatelor, janseniștii considerând că iezuiții acordă prea ușor iertarea tuturor păcătoșilor. Pentru janseniști, omul vine pe pământ gata iertat sau neiertat de păcate. Nu are însă de unde să știe ce i-a fost hărăzit și de aceea viața lui trecătoare, pe pământ, trebuie să se încadreze în cele mai austere reguli de conduită. Or, în această privință, Blaise Pascal a fost un catolic jansenist convins, lucru dovedit prin faptele sale.

Dar *Provincialele* au fost socotite de Pascal însuși doar ca o lucrare ocazională, accidentală. El ar fi vrut ca opera sa de căpetenie să fie *Apologie de la Religion chrétienne* (Apologia credinței creștine), prin care își propunea să învingă necredința sub orice formă s-ar manifesta și să convertească pe atei, pe libertini la creștinism. Cu patru ani înaintea morții s-a apucat să lucreze la *Apologie*, pe care însă n-a reușit s-o termine. Au rămas din ea doar fragmente, unele foarte lungi, altele foarte scurte, adunate și publicate de nepotul său Etienne Périer în 1670, opt ani după moartea autorului, sub titlul *Pensées* (Cugetări).

Încă din 1653, Pascal resimțise tot mai mult deșertăciunea lucrurilor lumești. El citise mult pe Epictet și Montaigne, care reflectaseră asupra contradicțiilor izvorâte din măreția și nimicnicia omului. Problematika “condiției umane” și incertitudinea care îl va chinui întreaga viață, tema infinitului necuprins îl duc pe filosof spre un pesimism dureros. Dumnezeu îi apare ca un țel ideal, spre care râvnește, dar pe care argumentele raționale nu i-l pot descoperi. În Cugetări, Pascal - credinciosul, bolnavul, geometrul și ascetul - încearcă să ne convingă cât de neînsemnat este omul față de divinitate. El știa că existența lui Dumnezeu nu se poate dovedi, de aceea face apel la sentimente și credință. În “partea întâi”, fără Dumnezeu, starea omului este de plâns, dar în “partea a doua”, asistăm la desăvârșita fericire a omului, cu Dumnezeu¹.

Socratic, Pascal afirmă: “Să te cunoști pe tine însuși, trebuie: chiar dacă n-ar sluji la aflarea adevărului, măcar ajută să-ți pui rânduială în viață, și nimic altceva nu e mai potrivit”².

Dacă lumea în care trăim nu este decât “o sferă al cărei centru este pretutindeni și nicăieri”³, omul este pierdut într-un spațiu înțeles pe deplin doar de creatorul lui: Dumnezeu. Pascal distinge un “infinit mare”, constând în nemărginirea lumii și un “infinit mic”, constând în divizarea la nesfârșit a oricărui lucru, omul fiind situat tocmai între aceste două infinituri, ele neputând înțelege nici nici începutul și nici rostul ultim al lucrurilor. “Fiindcă, la urma urmei, ce reprezintă omul în natură? Un neant față de infinit, un tot față de neant, ceva de mijloc între nimic și tot”⁴.

¹ Blaise Pascal, op. cit., p. 17.

² Idem, p. 18.

³ Idem, p. 20.

⁴ Idem, p. 21.

În urma unui dezacord rezultat din întâlnirea din 1647 cu Descartes (mai vârstnic decât Pascal cu 27 de ani), credinciosul Blaise își apără ulterior punctul de vedere: “Nu i-o pot ierta lui Descartes: i-ar fi plăcut să se poată lipsi de Dumnezeu în toată filosofia lui, dar nu s-a putut stăpâni să nu-l facă să de lumii un bobârnac, ca s-o pună în mișcare; după care, nu mai are ce face cu Dumnezeu”¹. “Bobârnacul” de care vorbea Pascal nu era altceva de impulsul inițial care declanșează mersul lumii în unele concepții filosofice.

Raționalistul din el iese la iveală când face observația: “Este vădit că omul este făcut să gândească; tot meritul și toată demnitatea lui în aceasta stau, iar toată datoria lui este să gândească cum trebuie”². Dar în loc să gândească despre sine, despre creatorul și rostul minții proprii, lumea gândește doar la dans, cântări din lăută și din gură, să facă versuri etc., lucruri nefolositoare și deșarte: “Nu e o rușine pentru om să cedeze suferinței, dar e o rușine să cedeze plăcerii”³.

Pascal observă cu justete că, dacă am fi fost fericiți, n-am mai căuta fericirea. Dar preocupările umane sunt canalizate într-o direcție greșită: “Oamenii, ca să fie fericiți, neputând lecuî moartea, mizeria, ignoranța, au găsit cu cale să ne se mai gândească la ele”⁴. Mai mult: “Alergăm nepăsători spre prăpastie, după ce ne-am pus ceva în față care să ne împiedice s-o vedem”⁵.

Nădăjduim după certitudine, fără a o putea dobândi vreodată. Legile sunt considerate drepte sau nedrepte în funcție de locul și timpul unde se aplică, la fel și adevărul: “(...) un meridian hotărăște în privința adevărului (...) Ridicolă dreptate, mărginită de un râu! Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo!” Cunoașterea umană are două extreme care se ating: prima este ignoranța naturală, în care se află toți oamenii de la naștere, cealaltă este ingnoranța savantă, conștientă de sine, a sufletelor mari, care după ce au parcurs tot ce pot ști oamenii, descoperă că nu știu nimic și se regăsesc în aceeași ingnoranță de la care au pornit. Cel mai rău este pentru cei care se situează la mijloc, între cele două: având o oarecare spoială, ei fac pe pricepuții, dar judecă greșit în toate privințele. “Dar nu pot concepe omul fără gândire: ar fi o piatră, sau un animal”⁶, spune Pascal, deoarece “Cugetul îl înalță pe om”⁷.

Ajungem acum la elementul esențial al gândirii pascalienne: măreția și nimicnicia omului. Pentru că citatul nu mai are nevoie de comentarii, îl vom reproduce întregime: “Omul este doar o trestie, cea mai firavă din natură, dar e o trestie care gândește (*c'est un roseau pensant*, N.N.). Pentru a-l zdrobi nu e nevoie ca întregul univers să se înarmeze: un abur, o picătură de apă ajunge să-l ucidă. Dar chiar dacă universul l-ar zdrobi, omul încă ar fi mai presus de ceea ce îl ucide,

¹ Idem, p. 28.

² Idem, p. 57.

³ Idem, p. 60.

⁴ Idem, p. 61.

⁵ Idem, p. 65.

⁶ Idem, p. 82.

⁷ Idem, p. 83.

pentru că el știe că moare și ce avantaj are universul asupra lui, dar universul nu știe nimic.

Așadar, toată demnitatea noastră își are temeiul în gândire. De aceasta trebuie să ținem noi, iar nu de întinderea și durata cărora nu le putem face față. Să ne străduim să gândim curat: iată principiul moralei”¹.

Puterea omului se află în gândire, slăbiciunea lui constă în faptul că este un element neînsemnat în cadrul universului. Demnitatea nu trebuie căutată în întindere, ci în buna rânduială a propriei gândiri. Pot stăpâni pământuri, fără prin acest lucru să avem vreun avantaj. “În întindere, universul mă cuprinde și mă înghite ca pe o nimica toată; prin gândire, eu îl cuprind”².

“Omul nu este nici înger, nici jivină, iar nenorocirea face ca cine vrea să zămislească îngerul, zămislește jivina”³. Ne aflăm la jumătatea distanței dintre înger și animal, depinzând de noi dacă ne situăm de o parte sau alta a celor două extreme. “Adevărul și binele le stăpânim numai în parte și amestecate cu răul și cu eroarea”⁴.

“Superioritatea omului este mare deoarece el știe că este de plâns. Un pom nu știe că este de plâns.

Ești de plâns așadar, știindu-te de plâns; dar a ști că ești de plâns, înseamnă a fi mare. Tocmai aceste nenorociri îi dovedesc (omului, N.N.) superioritatea. Sunt nenorocirile unui nobil, ale unui rege deposedat”⁵.

“Omul este permanent sfâșiat de tendințe contradictorii: “Lupta lăuntrică a omului între rațiune și pasiuni.

Dacă n-ar avea decât rațiunea fără pasiuni...

Dacă n-ar avea decât pasiunile, fără rațiune...

Dar având și una și alta, el nu poate exista fără luptă, neputând fi în pace cu una decât luptând cu cealaltă. Încât este mereu sfâșiat și opus lui însuși”⁶.

Este periculos să-i arăți omului cât de mult e asemenea animalelor, fără a-i arăta și măreția, dar la fel de periculos de a-i arăta doar măreția, fără micimea lui. Este însă și mai periculos să-l lași să ignore și una și alta, în schimb este foarte folositor să-l înfățișezi și una și alta, înger și bestie. “Dacă se semețește, eu îl smeresc. Dacă se smerește, eu îl înalț.

Și îl contrazic mereu până ce pricepe că este o plăsmuire de neînțeles”⁷.

Am apelat la această mulțime de citate de o rară frumusețe și elevație pentru a cunoaște direct gândirea lui Pascal, cel interesat ca fiecare om să devină un catolic convins. El știe că nu toți oamenii sunt credincioși, de aceea aduce celebrul argument al pariului. Pascal îl invită pe cel care poartă în suflet îndoiala asupra existenței lui Dumnezeu să parieze, ca la jocurile de noroc, că Dumnezeu există, că

¹ Idem., p. 83.

² Ibidem.

³ Idem, p. 85.

⁴ Idem, p. 92.

⁵ Idem., p. 95.

⁶ Idem., p. 98.

⁷ Idem., p. 100.

religia este adevărată, ca pe moneda aruncată în sus din care pariem fie fața monedei, fie reversul ei. Pascal știe că existența lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată logic, mulțumindu-se să invoce avantajul opțiunii pentru credință, transferând dezbaterea din planul rațiunii în cel al interesului. Putem simplifica acest argument punând în balanță variantele:

1. Eu cred și Dumnezeu nu există.
2. Eu cred și Dumnezeu există.
3. Eu nu cred și Dumnezeu există.
4. Eu nu cred și Dumnezeu nu există.

În prima variantă, credința mea nu-mi poate dăuna cu nimic: dacă eu cred și divinitatea nu există, aleg o viață virtuoasă, nu una de plăceri și excese. În cea de-a doua variantă, ateul are toate motivele să accepte pariul; el nu are nimic de pierdut dar, în schimb, poate câștiga totul, acel tot tot care, pentru Pascal, înseamnă împărăția cerurilor. În cea de-a treia variantă, necredinciosul nu are decât de pierdut, riscul fiind acela de a-și chinui veșnic sufletul în focurile iadului pentru păcatele sale din timpul vieții pământești. Excludem cea de-a patra variantă, care apare ca indiferentă. Opțiunea lui Pascal nu mai are nevoie de comentarii: “*Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas: si vous gagnez, vous gagnez tout, et si vous perdez, vous ne perdez rien: gagez donc qu’il est sans hésiter*”¹ (Să cântărim câștigul și pierderea luând varianta că Dumnezeu există. Să evaluăm cele două cazuri: dacă câștigați, câștigați totul, iar dacă pierdeți, nu veți pierde nimic. Pariati deci că există fără să ezitați).

Principală carență a acestui raționament costă în faptul că în faptul că Pascal admite că nu există decât două pariuri alternative: să devii romano-catolic sau nu. Dar dacă el vorbește de faptul că ignoranța noastră asupra sistemelor cosmice este totală, nu este exclusă posibilitatea altor lumi și altor credințe, deci Pascal nu a luat în calcul toate posibilitățile, lucru de mirare la un logician de talia sa.

Este firesc ca omul să fie însetat de certitudine, dar Pascal constată că adevărata certitudine nu ne-o oferă cunoașterea rațională, ci credința: “Inima are temeiurile ei raționale pe care rațiunea nu le cunoaște. Inima îl simte pe Dumnezeu, iar nu rațiunea; credința înseamnă: Dumnezeu poate fi simțit cu inima și nu cu rațiunea”². Aceasta este faimoasa logică a inimii, adesea și pe nedrept uitată din vederile noastre.

Stoicismul pretinde că înțeleptul este capabil să posede adevărul și să-l egaleze pe Dumnezeu, ceea ce conduce la orgoliu. Scepticii antici și Montaigne declară, dimpotrivă, că este imposibil să atingi certitudinea, consecința fiind disperarea. Blaise Pascal însă crede că nu trebuie să alunecăm în aceste două tipuri de excese, ci mai degrabă să ne privim așa cum suntem, luând în considerare ansamblul mizeriei și grandorii umane. Este un punct de vedere asupra căruia putem să reflectăm mai mult.

¹ Pascal : *Pensées-extraits*, Larousse, Paris, 1991, p. 101.

² Wilhelm Weischedel, op. cit., p. 114.

3.3. BARUCH SPINOZA (1632 - 1677)



Puține concepții din istoria filosofiei au stârnit atâtea interpretări contradictorii, de la negări înverșunate până la prețuirea absolută, precum gândirea lui Baruch Spinoza. Așa cum arată Bertrand Russell în istoria filosofiei sale occidentale, Spinoza era prin naștere evreu, dar evreii l-au excomunicat pentru ideile sale ce intrau în conflict cu religia evreiască. În egală măsură, el era detestat și de creștini: deși întreaga sa concepție era dominată de ideea de Dumnezeu, ortodocșii l-au acuzat pe Spinoza de ateism¹. Un profesor de filosofie din Leipzig îl numea “un jidan clevetitor și un ateu convins”, dar și “un monstru îngrozitor”. Un medic și chimist totodată, foarte renumit la vremea lui, îl considera un “biet nebun amețit” care se muncеște să producă “gunoaie filosofice”. Un profesor de teologie din Jena vedea în Spinoza o unealtă a diavolului hotărâtă să distrugă orice drept divin și uman, un șarlatan care aduce bisericii și statului cele mai mari daune prin ale sale “opere ale întunericii”. Nu e de mirare că Lessing a ajuns să afirme că “oamenii vorbesc despre Spinoza ca de un câine mort”.

Dar apoi percepția asupra gândirii acestui straniu olandez se schimbă. Scriitorul și filosoful german din secolul al XVIII-lea, Lessing declară că “nu există nici o altă filosofie în afara celei a lui Spinoza”. La rândul său, Goethe (1749-1832) susține că a suferit “o adevărată manie și pasiune pentru omul Spinoza”, apreciindu-i opera la superlativ. Este de aceea greu să-l apreciem la justa valoare pe “acest Spinoza, când blestemat, când binecuvântat, când deplâns, când luat în răs”, așa cum spune un admirator de-al său în jurul anului 1800².

Filosoful olandez Baruch Spinoza s-a născut la Amsterdam, la 24 noiembrie 1632, din părinți evrei de origine spaniolă (mai exact, portugheză), emigrați din Spania în Olanda de teama persecuțiilor religioase ale Inchiziției. La origine, numele său era d’Espinosa, similar cu cel al unui mic orașel spaniol, iar prenumele Baruch - ca și corespondentul său latinesc Benedictus, cu care își semna uneori lucrările - însemna “binecuvântatul”. Tânărul Baruch și-a făcut studiile la școala unui rabin celebru pe atunci, Morteira, dovedind o precocitate uimitoare: la 15 ani, el discuta textele cărților sfinte cu o abilitate care-i puneă în încurcătură pe

¹ Bertrand Russell, op. cit., p. 552.

² Wilhem Weischedel, op. cit., pp. 116-117.

profesorul său și pe toți rabinii de la sinagoga din Amsterdam. S-a sperat că el va fi un mare învățat care să ducă faima religiei evreiești, dar Spinoza a devenit nemulțumit de știința rabinilor, el îndreptându-și activitatea intelectuală în alte direcții, inclusiv învățând latină la una din cele mai bune școli de cultură clasică, cea condusă de doctorul Franz van den Ende, unde ajunge să cunoască filosofia lui Descartes. Influența acestuia va fi hotărâtoare, Spinoza declarând mai târziu că toate cunoștințele sale filosofice din opera lui Descartes le-a căpătat.

Îndoiala semănată de filosofia lui Descartes îl va face să se simtă înstrăinat de vechile sale credințe religioase. Dacă părinții săi și rabinii comunității israelite din Amsterdam vedeau în el o viitoare stea a sinagogii lor, în schimb Spinoza alege o cu totul altă direcție, încetând să mai ia parte la ceremoniile religioase din sinagogă pe motiv că textele religiei iudaice nu conțin adevărul. Pentru a nu-l pierde, exemplul lui putând fi periculos și pentru alți evrei, rabinii l-au chemat la judecată și l-au amenințat cu excomunicarea. Nereușind pe această cale, ei i-au oferit suma de 1000 de florini anual - sumă considerabilă pentru acele vremuri - dacă va consimți să ia parte numai din când în când la ceremoniile cultului. Răspunsul lui Spinoza a fost fără echivoc: chiar dacă i s-ar oferi tot aurul pământului, nu poate renunța la ideile sale, deoarece el nu caută aur, ci adevăr. În urma acestui răspuns tranșant - care, indirect, arăta că adepții religiei iudaice se află pe un drum greșit - un fanatic evreu a încercat să-l ucidă, atacându-l într-o seară pe stradă, dar atentatul a eșuat. În sfârșit, la 27 iulie 1657, sinagoga din Amsterdam a pronunțat în contra sa o excomunicare solemnă, în urma căruia Spinoza, un tânăr de nici 25 de ani și-a părăsit pentru totdeauna orașul natal, stabilindu-se mai întâi în apropiere de Leyden și apoi la Haga¹. În Marea Anatemă, în care se dispunea să nu stea nimeni cu el sub același acoperiș sau să citească vreo scriere compusă sau scrisă de el, se spunea: "Blestemat să fie el ziua și blestemat să fie noaptea; blestemat să fie când se întinde și blestemat să fie când se ridică; blestemat să fie când iese și blestemat să fie când intră. Să nu-l ierte niciodată Dumnezeu, să se aprindă mânia și supărarea Lui împotriva omului acesta (...) și să-i stârpească numele de sub cer (...)"².

Episodul din viața lui Spinoza amintit aici ne arată cât de scump și-a plătit acest om dreptul de a cugeta liber: și-a părăsit familia și averea și a acceptat să fie blestemat și urât de întreg neamul său numai pentru a se putea consacra pe de-a întregul cercetării dezinteresate și adevărului. Întreaga viață a lui Spinoza a fost caracterizată de dezinteres față de propria persoană. După plecarea din Amsterdam, pentru a putea trăi, el și-a ales meseria de optician (șlefuitor de lentile). S-a mulțumit astfel cu puținul agonisit pe această cale, nedorindu-și niciodată mai mult, pentru a-și câștiga libertatea de gândire de care se bucura. În februarie 1673, după publicarea primelor sale lucrări, i se propune, ca unui spirit ales, de către electorul palatin Carl Ludwig o catedră de filosofie la Universitatea din

¹ P.P. Negulescu: *Scrieri inedite, vol.III, (1. Istoria filozofiei moderne 2. Problema ontologică)* Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972, pp. 138.

² W. Weischedel, op. cit., p. 118

Heidelberg, cu libertatea deplină de a filosofa, dar fără a intra în conflict cu religia recunoscută oficial. Chiar dacă oferta e tentantă, Spinoza o refuză: “Căci mă gândesc (...) că eu unul nu știu care sunt acele limite ale libertății de a filosofa, pe care depășindu-le, aş putea trezi impresia că vreau să tulbur religia recunoscută oficial”¹. Refuzul era motivat și de faptul că, trebuind să învețe pe alții, nu va avea timp să învețe el însuși.

Spre a-i ușura viața, un prieten a vrut să-i doneze suma de 2000 de florini, dar a fost refuzat. Același prieten, care a murit tânăr și fără moștenitori, a voit să-l lase prin testament întreaga avere, ofertă de asemenea refuzată. La moartea tatălui său, Spinoza a renunțat la partea care i se cuvine, oprindu-și pentru sine numai un pat, considerat de strictă necesitate. Ducând o asemenea viață austeră, filosoful se crede totuși fericit: fericirea stă în iubirea a ceea ce este nepieritor, singurul lucru nepieritor pe lume fiind adevărul. Ceilalți oameni sunt nefericiți pentru că iau ca țintă a dorințelor lor lucruri pieritoare precum averea, voluptatea sau gloria. Dar mulțumirea pe care ne-o dau aceste lucruri nu este durabilă, de aici tristețea, suferința și durerea noastră atunci când le pierdem. Curată și durabilă nu este decât mulțumirea pe care ne-o dă iubirea adevărului, iar asta indiferent de vârstă, condiție socială și stare trupească și sufletească.

Dar existența extrem de modestă dusă de Spinoza - care nu s-a căsătorit niciodată - a accentuat boala de plămâni de care suferea de timpuriu, boală accelerată se pare și de praful de sticlă din atelier pe care l-a inhalat. Se stinge din viață de tuberculoză la 21 februarie 1677, la 44 de ani și patru luni, lăsând însă în urmă o operă peste care nici astăzi nu s-a așternut praful uitării. Cea dintâi scriere este un rezumat al filosofiei carteziene: *Principiile filosofiei lui René Descartes* (1663), împreună cu *Cugetări metafizice*; apoi, anonim, *Tratatul teologico-politic* (1670), care a provocat o furtună de proteste. După moarte, apar la un loc *Etica, dovedită în ordine geometrică*, opera sa capitală, *Tratat politic* (neterminat), *Tratat despre îndreptarea inteligenței* (neterminat), *Scrisori etc.*, toate aceste opere fiind scrise în latinește².

Sistemul filosofiei spinoziste, cuprins în *Etica* sa, poate fi privit ca o dezvoltare logică a problemei carteziene privitoare la raportul dintre substanța divină creatoare, unica substanță adevărată, care nu depinde de nimic, și substanțele particulare (suflet și corp), create și dependente de Dumnezeu. Dar dacă Descartes considera că sufletul și corpul sunt substanțe, pentru Spinoza acestea nu sunt substanțe, ci atribute, pentru el existând o substanță unică și infinită, numită Dumnezeu. Spinoza arată că “prin <<substanță>> înțeleg ceea ce există în sine și se concepe prin sine”, deci un ce al cărui concept n-ar nevoie de conceptul altui lucru, din care ar trebui să fie format (partea I, definiția 3). “Prin <<atribut>> înțeleg ceea ce mintea consideră ca formând esența unei substanțe” (partea I, definiția 4). “Prin <<mod>> înțeleg schimbările unei substanțe, sau ceea ce se află în altceva prin care poate fi conceput” (partea I, definiția 5). “Prin

¹ Ibidem, p. 121.

² Mircea Florian, op. cit., pp. 264-265.

<<Dumnezeu>> înțeleg ființa absolut infinită, cu alte cuvinte, substanța care constă din infinite atribute, dintre care fiecare exprimă o esență eternă și infinită” (partea I, definiția 6)¹. Dacă Descartes vorbește de Dumnezeu și natură, Spinoza vorbește de “Dumnezeu sau natură” (în latină *Deus sive Natura*), Dumnezeu fiind substanța unică a lumii. Dar aceasta înseamnă că întreaga concepție spinozistă este *monism* (din grecescul “monos” -unul) și *panteism* (gr. pan - pretutindeni și theos - zei). Se poate observa cum concepția a lui Spinoza intră în contradicție cu religia creștină: pentru această doctrină, Dumnezeu este transcendent, situat undeva deasupra și înafara lumii, pentru Spinoza însă Dumnezeu este immanent, deci identificat cu natura, nu înafara ei. De aici acuza de ateism adusă de teologii creștini, care consideră că Dumnezeu a creat lumea, apoi nu a mai intervenit în mișcarea ei.

Spinoza a împrumutat de la Descartes metoda filosofică de tip matematic, pe care o aplică riguros. Pentru el, idealul oricărei cunoștințe necesare și universale este geometria, de aceea filosofia trebuie să se folosească de demonstrații, de deducții, după modelul geometriei lui Euclid. De aceea, Spinoza pornește de la definiții și axiome, din care scoate teoreme și dovezile acestora, la care adaugă corolare (concluziile unor teoreme) și scolii (lămuriri). Din demonstrațiile filosofice, el face o rețea savantă și complicată de argumente geometrice, care se înlanțuiesc și dau aparența de siguranță matematică. Principala sa lucrare, *Etica*, având ca subtitlu “demonstrată după metoda geometrică”, este o operă abstractă și dificil de parcurs chiar pentru cineva care are antrenamentul lecturii de specialitate.

Construcția filosofică spinozistă urmărește descoperirea adevărului absolut, pentru a întemeia prin el binele și fericirea omului. Ea este bine explicată de gânditorul român P.P. Negulescu, ale cărei idei le vom sintetiza aici. Resortul gândirii lui Spinoza este religios și moral: aflarea unui bine suprem și etern, care să mântuiască sufletul de agitațiile zadarnice ale vieții zadarnice ale vieții meschine sensibile. Ideile de bază ale spinozismului pot fi rezumate astfel:

- a) scopul vieții este fericirea;
- b) fericirea durabilă nu poate fi găsită decât în unirea cu Dumnezeu;
- c) unirea cu Dumnezeu nu se poate face decât prin cunoștință, prin adevăr;
- d) adevărul nu poate fi găsit decât pe calea demonstrației geometrice.

De la “iubirea către Dumnezeu”, Spinoza ajunge la axiome geometrice, pentru ca să revină la “iubirea intelectuală către Dumnezeu”. Dar gânditorul olandez păstra o adevărată repulsie pentru orice explicare de natură teologică, criticând cu mare asprime minunile. Dacă explicăm un fenomen oarecare prin intervenția supranaturală a lui Dumnezeu, înseamnă că reducem toată explicația producerii fenomenului fiindcă *așa vrea* Dumnezeu. Dar aceasta înseamnă că toate fenomenele din univers pot fi explicate prin voința divinității, prin care am spus totul și de fapt nimic, deoarece noi nu știm de ce *vrea* Dumnezeu ca lucrurile să se

¹ Spinoza: *Etica - demonstrată după metoda geometrică*, traducere din limba latină de prof. S. Katz, Editura Antet XX Pres, București, 1993, p. 3.

petreacă astfel. Explicarea teologică a lumii, spune Spinoza, nu este decât un *asylum ignorantiae* (adică locul de scăpare pentru ignoranți).

Spinoza consideră că *ordinea naturală* a fenomenelor universului rezultă cu necesitate din acțiunea cauzei prime, care a creat universul. Orice efect rezultă cu necesitate din cauza sa, natura efectului fiind determinată cu necesitate din cauza sa. Cum totalitatea universului este un *efect* al cauzei prime, reiese că ordinea fenomenelor este determinată cu necesitate de *natura* cauzei sale prime. Dar prin *cauză primă* se înțelege cauza care nu este precedată de o cauză anterioară, caz în care nu am mai putea vorbi de cauza primă a universului. Așa stând lucrurile, reiese că prima cauză a universului este propria sa cauză (*causa sui*). Dar cauza primă are o existență necesară, adică are o rațiune de a fi (ceea ce nu are rațiunea de a fi poate să fie sau să nu fie, deci este întâmplare). Cauza primă își are rațiunea de fi în ea însăși, existența ei este *absolut necesară*. Spinoza numește această cauză primă *substanță*, așa cum a fost ea prezentată în definiția 3. Și Descartes considerase că substanța este ceea ce există prin sine, independentă de orice altă existență. De aceea, Spinoza va afirma și el că substanța trebuie să fie cauza sa proprie: dacă ar avea o cauză deosebită de ea, ar însemna că este dependentă de altceva, deci substanța n-ar mai exista prin sine. Substanța poate fi doar cauza sa proprie, deci *cauza primă* a universului.

Pornind de la definiția substanței, Spinoza deduce matematiceste, ca și Descartes, întreaga sa filosofie. Dacă, prin definiție, substanța este ceea ce există prin sine, rezultă că aceasta este *infinită*. Dacă ar fi finită sau limitată de altceva, substanța nu ar mai fi independentă față de altceva, ci dependentă de o altă existență, deci substanța este infinită. Mai mult, ea este și *unică*, în caz contrar ar fi limitată. Există deci o singură substanță, care este infinită și cauza sa proprie. Nu putem să nu ne amintim că și anticul Parmenide dedusese într-un mod similar conceptul său de existență.

Dar ajuns aici, Spinoza se desparte de Descartes. Greșeala lui Descartes, spune Spinoza, constă în faptul că a admis o pluralitate de substanțe și anume o substanță creatoare (Dumnezeu) și două categorii de substanțe create: corpurile (lucrurile extinse) și spiritele (lucrurile cugetătoare). Dar cum lucrurile create sunt dependente de Dumnezeu, rezultă că acestea nu pot fi substanțe, substanțele fiind definite ca existențe de sine stătătoare. Pentru Spinoza, Dumnezeu singur este substanță, doar acesta existând prin sine și putând cugeta prin sine, independent de orice altă existență. Corpurile și spiritele sunt doar *atribute* (conform definiției 4) ale substanței unice existente, adică ale lui Dumnezeu. Un gânditor francez crede că toată filosofia lui Spinoza se poate rezuma într-o formulă a *Eticii* sale: “Ține de natura substanței de a se dezvolta cu necesitate printr-o infinitate de atribute modificate la infinit”.

Dumnezeul lui Spinoza se deosebește însă radical de Dumnezeul lui Descartes și al religiilor monoteiste. Pentru Spinoza, Dumnezeu este *etern* sau nelimitat în trecut: dacă nu ar fi existat la un moment dat, ar fi trebuit să înceapă, dar determinat de o cauză anterioară, caz în care n-ar mai fi putut fi propria sa cauză. Substanța nu poate fi o *persoană*, o *individualitate*, deoarece o persoană

este limitată. Un obiect este *limitat*, deoarece există într-un punct al spațiului și nu poate exista în același timp în alte puncte ale spațiului. Așa cum arată Spinoza *determinatio negatio est* (limitarea este o negație), deci Dumnezeu nu poate fi o persoană, cum consideră religiile. Nefiind o persoană, substanța *nu are nici inteligență, nici voință*, calități pe care le posedă doar personalitățile. Dumnezeu sau substanța unică nu este separat de univers și existând înafara lui (altfel spus, nu este transcendent), ci se confundă cu universul, fiind substratul permanent și infinit al universului și izvorul *etern* al tuturor lucrurilor trecătoare. Dumnezeu este universul însuși, privit *sub specie aeternitas*.

Dumnezeu este cauza universului, arată Spinoza, dar nu în înțelesul în care tatăl e cauza fiului. Dacă universul, o dată creat, ar putea exista înafară și independent de cauza sa, adică de Dumnezeu, ar însemna că Dumnezeu nu mai este substanță unică. Dumnezeu este *natura intimă, intrinsecă* a universului, care îl face să fie așa cum este, *producând* neîncetat producând neîncetat fenomenele, adică proprietățile prin care el se manifestă. Aceasta înseamnă formula celebră a lui Spinoza “Deus sive Natura” (Dumnezeu sau natura). Dumnezeu este *cauza internă, immanentă* a universului, și nu cauza lui externă, transcendentă. Mai mult, Dumnezeu este cauza lui permanentă, creând continuu universul, în fiecare moment al timpului, deci universul nu poate căpăta niciodată o existență independentă de cauza sa, adică de Dumnezeu. Aici, Dumnezeu se confundă cu universul, acesta fiind *panteismul* lui Spinoza: tot ce există este divin, este corp din corpul lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este tot ce există.

Fiind substanța unică și infinită, Dumnezeu cuprind în sine *totalitatea infinită* a atributelor sale *reale și posibile*. De aici rezultă că Dumnezeu trebuie să posede și *întindere și cugetare*. Substanța cosmică este întinsă și cugetătoare, materia formând substratul tuturor corpurilor materiale, iar cugetarea pe acela al tuturor activităților spirituale¹. Dumnezeu nu are scopuri, pentru că dacă ar acționa în vedere unui scop, atunci el ar dori ceva de care are lipsă, dar lui Dumnezeu nu-i poate lipsi nimic, fiind perfect. Atunci când antropomorfizăm pe Dumnezeu, atribuindu-i însușiri umane, facem o mare greșeală.

Apelăm aici la câteva citate semnificative din *Etica*. Teorema XXIX arată că “Pe lume nu există nimic întâmplător, ci totul este determinat de necesitatea naturii divine ca să existe și să acționeze într-o formă certă”². Dar dacă tot ceea ce există exprimă necesitatea, atunci cum mai putem vorbi de libertatea umană? Spinoza este adeptul libertății noastre, dar nu în sensul tradițional. “Neputința oamenilor de a-și modera și înfrâna afectele o numesc robie”, arată el³. Dacă suntem robiți de propriile noastre afecte, înseamnă că nu suntem liberi. Dar putem vorbi de libertate în cazul oamenilor care se conduc în viață după rațiune. “Binele cel mai desăvârșit al sufletului este cunoașterea despre Dumnezeu și virtutea cea mai desăvârșită a

¹ P.P. Negulescu, op. cit., pp. 140-149.

² Spinoza, op. cit., p. 24.

³ Idem., p. 139.

sufletului este a cunoaște pe Dumnezeu”¹. Acest bine este comun tuturor oamenilor, întrucât toți oamenii posedă rațiune. “Cel care trăiește sub conducerea rațiunii caută cu toată puterea sa să răsplătească cu iubire și generozitate ura altuia împotriva sa, mânia, disprețul etc.” Prin iubire, ne ajutăm unul pe celălalt, făcându-ne viața mai ușoară², pentru că “Omul liber niciodată nu lucrează cu viclenie, ci întotdeauna cu sinceritate”³. “Numesc liber pe acela care este călăuzit numai de rațiune”⁴. Libertatea este cunoașterea necesității ce domnește în lume, de aici cunoscuta formulă spinozistă “libertatea este necesitatea înțeleasă”, care ne aduce aminte de morala stoicilor. Suntem liberi nu când lipsește constrângerea, ci atunci când cunoaștem și respectăm legile naturii, adică atributele și modurile lui Dumnezeu.

Dacă Socrate ne învață că întreaga noastră viață nu este decât o pregătire pentru moarte, Spinoza susține o altă idee: “Omul liber nu se gândește la nimic mai puțin decât la moarte, și înțelepciunea sa nu constă în meditarea asupra morții, ci în meditarea asupra vieții”⁵.

Am abordat aici doar câteva dintre marile probleme puse de gândirea spinozistă, din motive de spațiu. Vom încheia însă cu un îndemn al acestui gânditor remarcabil: “Este, deci, foarte necesar ca în tot timpul vieții noastre să ne perfecționăm pe cât se poate intelectul și rațiunea; în acest fapt unic constă cea mai desăvârșită fericire sau beatitudine a omului, deoarece beatitudinea nu este altceva decât liniștea sufletească ce izvorăște din cunoașterea intuitivă a lui Dumnezeu”⁶(p. 188).

¹ Idem., p. 157.

² Idem., p. 175.

³ Idem, p. 185.

⁴ Idem., p. 183.

⁵ Ibidem.

⁶ Idem, p. 188.



3.4. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646 - 1716)

Atunci când G. W. Leibniz se stinge din viață, uitat și singur, la vârsta de 70 de ani, omenirea nu a avut senzația că a pierdut un cugetător de mare valoare. În studiul introductiv dedicat operei acestui eminent gânditor german din Hanovra, filosoful român Dan Bădărău nota: “La moartea sa nimeni n-a fost copleșit de sentimentul că s-a ivit în lume un mare gol. Carul mortuar a fost urmat numai de prietenul și secretarul său devotat Eckhard. Nici un reprezentant al Curții sau al autorităților orășenești n-a făcut în vreun fel act de prezență. Iar Academia din Berlin al cărei întemeietor și președinte a fost Leibniz n-a găsit nici un prilej să-i cinstească memoria”¹. Tăcerea totală și

dezinteresul germanilor contemporani cu el față de unul dintre cei mai mari filosofi moderni se explică și prin aceea că, în momentul morții, Leibniz nu mai păstra contactul cu nimeni din oraș. A fost o fericită excepție faptul că Fontenelle, secretar permanent al Academiei franceze, al cărei membru a fost Leibniz, a pronunțat elogiul funebru al marelui dispărut în incinta acestui for cultural. Ceva mai târziu, tot un francez, Denis Diderot a afirmat și el că “singur Leibniz a adus Germaniei mai multă fală decât au adus Greciei Platon, Aristotel și Arhimede la un loc”². Iar Bertrand Russell își deschide capitolul dedicat cugetorului german cu o afirmație fără dubii: “Leibniz (1646-1716) was one of the supreme intellects of all time, but as a human being he was not admirable”³ (una dintre cele mai de seamă minți din toate timpurile, chiar dacă nu era de admirat ca ființă umană).

¹ G.W. Leibniz: *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 15-16.

² Dan Bădărău: *Scrieri alese*, sub redacția lui Vasile Pavelcu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p. 137.

³ Bertrand Russell, op. cit., p. 563.

Născut la Leipzig în 1646, ca fiu al unui profesor universitar, Leibniz (de la Lubenics, probabil nume de origine slavă) se va dovedi de la început un copil genial, asemeni lui Blaise Pascal. Curiozitatea sa universală îl va conduce spre studiul intens încă de timpuriu, care îl va face ulterior un gânditor enciclopedist, asemenea lui Aristotel. Geniu universal, Leibniz a fost concomitent jurisconsult, matematician (a descoperit calculul diferențial cam în același timp cu Newton, cu care a fost în relații tensionate pentru stabilirea priorității descoperirii), istoric, teolog și filosof, excelând în toate, ceea ce l-a determinat pe Fontenelle să spună că “există mai mulți mari oameni în el”, deci sintetizează în persoana sa o adevărată Academie. La vârsta de 8 ani va învăța singur latina, fără profesor și fără manuale, doar prin confruntarea dintre texte și imagini a unei ediții ilustrate a lui Titus Livius. Ajuns la școală, își va speria profesorul de latină prin cunoștințele sale, acesta cerându-i mamei să nu-i mai permită copilului să umble cu cărți cu mult peste puterea lui de înțelegere. Devenit student la la vârsta de 15 ani, tânărul Leibniz își va lua doctoratul în filosofie la 17 ani, iar la 20 de ani își ia și doctoratul în drept. I s-a propus o catedră universitară, dar a refuzat-o, preferând libertatea de gândire, asemeni lui Spinoza, pe care personal l-a cunoscut și apreciat. A vizitat Parisul, Londra și Amsterdamul, iar în 1676, prințul de Brunswick îl numește bibliotecar, consilier și istoriograf al casei ducale din Hanovra, funcție pe care o îndeplinește vreme de 40 de ani, până la moartea sa. În această perioadă intră în corespondență cu toți savanții și gânditorii timpului. Leibniz a întemeiat Academia din Berlin, al cărei membru a fost și domnitorul moldovean Dimitrie Cantemir (1673-1723). Nu a fost niciodată căsătorit și se pare că a rupt relațiile cu membrii familiei sale.

Scrierile sale în limbile latină, franceză și germană sunt numeroase, dar prea puțin sistematice și cu caracter mai mult ocazional. De la Leibniz nu ne-a rămas o operă capitală și rezumativă a ideilor sale filosofice, care, de altfel, se aflau într-o continuă transformare. Cele mai cunoscute scrieri sunt redactate în limba franceză: “Noi încercări asupra intelectului omenesc”, scrisă la 1704, ca răspuns la o operă cu același titlu (*Essay Concerning Human Understanding*) a lui John Locke, dar apărută în 1765. “Încercări de teodicee”, despre bunătatea lui Dumnezeu, libertatea umană și originea răului (1710) și “Monadologia” (1710), o sistematizare populară a ideilor sale pentru prințul Eugen de Savoya¹, de fapt un rezumat al întregii sale filosofii.

Întrucât în vremea sa publicațiile de specialitate erau puține, corespondența cu marii oameni din Europa era modalitatea cea mai bună de a lua contact direct de la sursă cu ideile filosofice și științifice ale lumii, de la Leibniz rămânând peste 15.000 de scrisori pe diverse teme. Numeroase lucrări ale sale au rămas sub formă de manuscris în bibliotecă din Hanovra și nici până astăzi nu au fost publicate în întregime.

S-a spus despre filosofia leibniziană că este *eclectică* și *sintetică*: ambiția sa era - după cum spune însuși Leibniz - de a lua din toate părțile ce este mai bun și

¹ Mircea Florian, op. cit., pp. 277-278.

de a merge mai departe. El se apucă să corecteze și să completeze un sistem filosofic prin altul, mai ales pe cele ale lui Aristotel, Descartes și Locke, cu scopul de a le concilia într-o sinteză originală și armonioasă¹. Oricum, trebuie precizat că, alături de sistemele lui Descartes și Spinoza, filosofia lui Leibniz alcătuiește al treilea mare sistem raționalist al epocii moderne.

Leibniz a devenit faimos mai ales datorită **monadelor** sale, abordate în cartea sa de căpătâi, "Monadologia", lucrare de mici dimensiuni (90 de paragrafe), dar care trebuie citită cu multă atenție pentru a fi înțeleasă cum se cuvine, mai ales că este prezentată în stilul "Eticii" lui Spinoza. "Monadologia" dovedește că miezul sistemului filosofic leibnizian poate fi condensat în câteva propoziții simple. Dan Bădărău consideră că acest opuscul trebuie înscris în prima linie a capodoperelor filosofiei mondiale, în ele negăsind nici un cuvânt de prisos și nici vreunul care să tulbure unitatea și înțelegerea unei expuneri atât de bine încheiate. Dar Bertrand Russell, în prefața cărții sale *La philosophie de Leibniz*, e de altă părere: "Am simțit - așa cum au simțit și mulți alții - că *Monadologia* e un soi de basm pentru copii (*une sorte de conte de fée*) fantazist, poate coerent, dar cu totul arbitrar".

Pentru a înțelege concepția lui Leibniz, trebuie să punctăm câteva dintre ideile filosofice ale precedesorilor săi raționaliști, apelând aici la explicațiile oferite de P.P. Negulescu². Descartes considerase că în lume există două substanțe absolut deosebite și independente, sufletul (lucrul cugetător) și corpul (lucrul întins). Gânditorul francez cădea însă în dificultatea explicării problemei raporturilor dintre suflet, aceea a existenței acordurilor dintre stările noastre sufletești și mișcărilor noastre corporale.

Spinoza vrea să iasă din dificultatea lui Descartes, susținând că nu există decât o singură substanță, având ca atribute (esențe) întinderea și cugetarea, substanță care este izvorul tuturor fenomenelor materiale și spirituale. Dacă așa stau lucrurile, atunci e firesc ca aceste fenomene să se acorde unele cu altele, deci să existe o perfectă corespondență între stările noastre sufletești și mișcărilor trupului nostru.

Leibniz observă însă că în ideea fundamentală a filosofiei lui Spinoza se strecoară o contradicție: dacă există o singură substanță având ca atribute *întinderea* (caracteristică a lumii materiale) și *cugetarea* (esențială pentru suflet), fără legătură între ele, atunci este ca și cum am spune că substanța este în același timp *întinsă* și *neîntinsă*. Dar cugetarea nu este întinsă, ca atare n-o putem percepe cu simțurile, precum corpurile întinse. Mai mult, cugetarea este *indivizibilă*: o idee nu poate tăia în două sau în patru, așa cum putem diviza un corp material oarecare. Ideea lui Spinoza este contradictorie, or contradicția este semnul neadevărului: oriunde e contradicție nu poate fi adevăr. Leibniz crede că filosofia lui Descartes e mai aproape de adevăr (dar nu încă adevărul însuși) pentru

¹ P.Ch. Lahr, op. cit, p. 480.

² P.P. Negulescu, op. cit., pp. 157-177.

că admite o *pluralitate* de substanțe, chiar dacă filosofia carteziană era incapabilă să explice perfectă corespondență dintre stările corpului și stările spiritului.

Leibniz va face o nouă încercare de a rezolva problema raporturilor dintre suflet și corp, reluând ideea fundamentală a lui Descartes, aceea a unei *pluralități* de substanțe, dar o transformă atât de mult, încât dă naștere unui sistem filosofic cu totul nou: cel al *monadelor*.

Dacă toate corpurile sunt întinse și *numai întinse*, atunci ele sunt absolut pasive, întinderea nefiind prin ea însăși un principiu de activitate. Principiul oricărei activități este *forța* sau *energia*, nu activitatea. Un corp doar întins, absolut pasiv, nu poate acționa asupra altui corp. Să presupunem că un corp oarecare A, pasiv și deci incapabil de a se mișca prin el însuși, primește din afara sa un impuls, lovind corpul B. În acest caz, corpul B ar trebui să primească pur și simplu mișcarea transmisă de A în mod pasiv, fără s-o modifice, B punându-se în mișcare în aceeași direcție și cu aceeași viteză cu A. Dar în realitate lucrurile stau altfel: corpul B opune o anumită *rezistență*, eventual mișcându-se cu o viteză mai mică. Dar atunci, observă Leibniz, esența corpurilor nu poate fi întinderea, care nu e un principiu de activitate, ci *forța*. Pentru că rezistența corpului B presupune rezistența sau *forța activă* de a rezista. Leibniz face pasul înafara filosofiei lui Descartes, considerând că, după analiza sa, elementul esențial al corpurilor nu poate fi întinderea, cum presupunea gânditorul francez, ci o forță absolut activă.

Dar dacă forța constituie esența corpurilor, și nu întinderea, atunci înseamnă că întinderea este doar un produs al forței, arată Leibniz. Un corp se întinde în spațiu până unde se întinde puterea lui de rezistență, împreună cu alte calități ale lui: diamantul, spre exemplu, este un corp material ce se exprimă doar ca întindere a durtății, transparenței, strălucirii etc. De aici rezultă că materia nu există în realitate ca *substanță* întinsă, așa cum o percepem cu simțurile; ca atare, ea nu este decât o aparență, modul în care percepem noi puterea de rezistență a corpurilor. În realitate, nu există decât *forța*, materia fiind o simplă manifestare a ei. De aici vine celebra afirmație a lui Leibniz că materia nu este substanță, ci *fenomen*, substanța fiind doar ceea ce există prin sine.

Forța este însă imaterială, neputând fi cunoscută prin simțuri, acestea percepend doar efectele forței. Ca și cugetarea, forța este imperceptibilă, insensibilă și impalpabilă, deci de aceeași natură cu spiritul imaterial. De aceea, arată Leibniz, între corpuri și spirite nu există o diferență absolută, ambele fiind imateriale.

Se poate obiecta că există totuși o deosebire radicală între acestea: spiritele sunt absolut conștiente, pe când corpurile sunt absolut inconștiente. Leibniz crede însă că această deosebire nu este esențială, ci doar una de *grad*. Și spiritele sunt adesea inconștiente (de exemplu, când dormim), chiar când suntem în stare de veghe: dacă suntem pe țârm, percepem freamătul mării în mod conștient, dar în mod inconștient percem zgomotul pe care-l face fiecare val în parte, freamătul mării fiind tocmai suma zgomotelor valurilor individuale. Dacă Descartes crede că spiritele sunt absolut conștiente, Leibniz arată că spiritele cugetă nu numai în mod conștient, ci și în mod inconștient. Mai mult, chiar corpurile și întreaga Natură pot

cugeta în mod inconștient. În esența lor, corpurile și spiritele sunt de aceeași natură, esența lor *comună* fiind *forța imaterială*. Înlocuind substanța cu forța, Leibniz ajunge la concepția modernă a *dinamismului*.

Spinoza arătase că există o singură substanță. Ne-am fi așteptat ca și Leibniz să considere și că există o singură forță în univers. Dar acesta susține că nu există o forță unică, activă, din care decurg toate fenomenele lumii materiale și spirituale. În realitate, fiecare corp material *rezistă tuturor celorlalte corpuri*, deci fiecare corp are o forță de rezistență proprie, *individuală*. Nu există o singură forță, ci atâtea forțe individuale, distincte și independente, câte spirite individuale există. Aceste unități de forță, simple, primitive, indestructibile sunt numite de Leibniz **monade** (din cuvântul grec “monas” - unitate sau unu). “Monada, despre care vom vorbi aici, nu este altceva decât o substanță simplă, care intră în tot ceea ce e compus; *simplă*, adică fără părți”¹.

În timp ce Descartes susținea că realitatea constă fundamental din două substanțe, iar Spinoza arăta că nu există decât una, Leibniz și-a argumentat teoria ființării unui număr infinit de substanțe: monadele, cele mai simple unități ale existenței, fiecare dintre ele fiind o substanță simplă, diferită, care nu are extindere și nici părți componente. Pentru Leibniz, realitatea fundamentală nu constă din nimic fizic, monadele fiind concepute mai degrabă ca *energie* decât ca materie. Monadele sunt, după cugetătorul german, puncte metafizice sau substanțiale, care nu cad sub experiența noastră. Ele nu au întindere spațială, putând fi comparate cu punctele matematice ideale, care n-au întindere, lipsindu-le dimensiunea. Monada însă este un punct existent, ca punctul fizic, dar deosebit de acesta, care este divizabil ca fiind material. Leibniz crede că fiecare corp este un agregat de monade sau de forțe individuale, acestea diferind unele de altele întrucât au grade diferite de conștiință. Fiecare monadă este *absolut distinctă* și *absolut independentă* de toate celelalte, fiecare monadă alcătuind o *lume* aparte, în cel mai deplin sens al cuvântului. O ființă umană este o colonie de monade, printre care cea dominantă este monada spiritului. “(...) Sufletele sunt oglinzi vii sau imagini ale Universului creaturilor, spiritele însă sunt, pe deasupra, imagini ale divinității, adică ale însuși autorului naturii (...) fiecare spirit fiind în departamentul său ca o mică divinitate” (paragraful 83).

Leibniz distinge patru categorii principale de monade, etajate de la cele mai simple și până la cele perfecte:

- a) *monadele goale*, care sunt elementele constitutive ale materiei brute și sunt inconștiente, fiind situate pe treapta cea mai de jos a scării ierarhice;
- b) *monadele sensibile*, caracteristice sufletelor animalelor, având dorințe și percepții conștiente (un animal e compus dintr-o infinitate de monade goale, conduse de o monadă sensibilă).
- c) *monadele raționale* (caracteristice oamenilor) au conștiință de sine, rațiunea lor însemnând imaginea și oglinda divinității, acestea fiind libere să se determine să se determine pe sine.

¹ G.W. Leibniz, op. cit., p. 55.

d) *monada supremă* (Dumnezeu), este infinită în cunoștințele sale, cu cea mai deplină libertate de acțiune.

Monadele, care sunt esențialmente active, nu pot acționa decât asupra lor însele, constituind o lume închisă ce nu iese în afara lor și nu poate acționa în afara lor. “Monadele nu au ferestre prin care să se poată intra sau ieși”, spune Leibniz într-un mod poetic. Pe scurt, fiecare monadă se comportă ca și cum n-ar fi existat în lume decât ea și Dumnezeu; căci numai monada supremă poate acționa direct asupra altor monade, numai Dumnezeu poate crea sau anihila “toate deodată” monadele individuale. Fiecare monadă își desfășoară ființa într-un mod armonios cu desfășurarea tuturor celorlalte monade, fără a afecta vreodată sau a fi efectată de vreo alta.

Dar dacă monadele sunt absolut distincte și independente, atunci se explică greu unitatea universului, faptul că fenomenele lumii sunt strâns legate de toate celelalte fenomene, alcătuind un univers armonic. Dacă fiecare monadă ar lucra după bunul plac, atunci universul ar fi un haos de fenomene nelegate între ele, or noi vedem că universul este un tot armonic. Leibniz explică acest lucru prin faptul că monadele, chiar dacă sunt independente și nu acționează una asupra altora, lucrează însă fiecare după legea supremă impusă de creatorul universului. Aceasta este *legea armoniei prestabilite*, care face ca activitățile să corespundă, să se potrivească unele cu altele prin voința lui Dumnezeu, Leibniz căzând aici în teologie.

Dumnezeu este cauza primă a universului, dar o cauză supranaturală, spre deosebire de Spinoza, care identifica natura cu divinitatea imanentă. Pentru Leibniz, există un Dumnezeu independent de univers, care a creat universul și monadele care-l compun, stabilind între ele legea armoniei prestabilite. Dumnezeu intervine aici o dată pentru totdeauna pentru a stabili un acord între monade. Aici, Leibniz vrea să dea replica *teoriei ocazionaliste*, care, pentru a explica legătura dintre fenomenele fizice și cele fiziologice (corporale), susține că Dumnezeu intervine mereu cu ocazia fiecărui fenomen psihic, pentru a deștepta un fenomen fiziologic corespunzător și invers. Leibniz, din contra, afirmă că Dumnezeu intervine o dată pentru totdeauna pentru a realiza acordul veșnic dintre activitățile tuturor monadelor, deci și dintre acelea care alcătuiesc corpul și spiritul omenesc.

Fără a insista, vom prezenta pe scurt alte câteva idei importante ale lui Leibniz. Dacă empiristul englez Locke credea că toate ideile noastre provin din experiență, Leibniz susține, asemeni lui Descartes, că ideile noastre sunt înnăscute. Axiomei empirismului “*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*” (Nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi dat prin simțuri), Leibniz îi aduce celebra completare: “*nisi ipse intellectus*” (cu excepția intelectului însuși). Într-adevăr, ideile de “roșu” sau “măr” presupun inițial vederea culorii roșii și a mărului real, dar inteligența nu ne este dată prin experiență, ci este înnăscută.

De la Aristotel, logica clasică a moștenit trei principii, adică legile cel mai generale: ale identității, noncontradicției și terțului exclus. Este meritul lui Leibniz de a-l fi descoperit pe cel de-al patrulea: “Și *principiul rațiunii suficiente*, în

virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziție veridică, fără să existe un temei, o rațiune suficientă pentru care lucrurile sunt așa și nu altfel, deși temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute”¹. Altfel spus, să acceptăm sau să respingem o opinie doar dacă avem motive suficiente s-o facem. Iar pentru Leibniz, ultima rațiune alucurilor trebuie să se afle într-o substanță necesară, pe care o numește *Dumnezeu*, izvorul tuturor existențelor și esențelor.

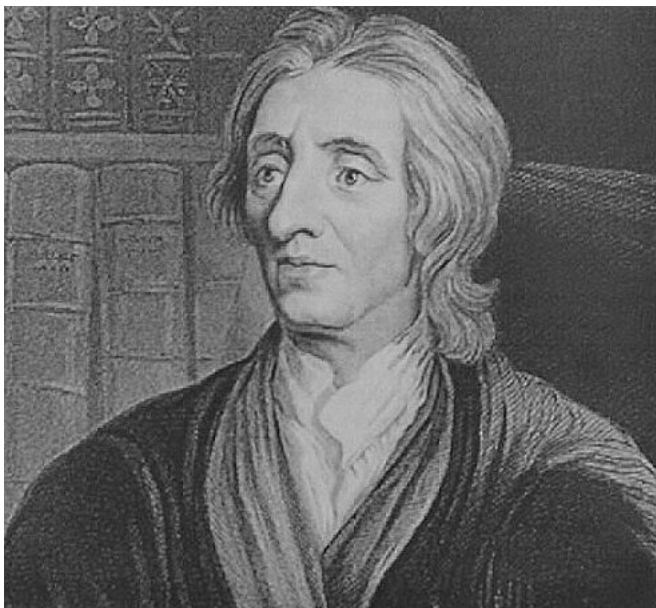
În ideile lui Dumnezeu e cuprinsă o infinitate de universuri posibile, dar dintre ele nu poate exista decât unul singur, ceea ce înseamnă că trebuie să existe o rațiune suficientă pentru alegerea lui Dumnezeu, rațiune care îl decide pentru unul mai degrabă decât pentru celălalt.

În romanul său “Candid”, Voltaire îl ironizează pe Leibniz pentru afirmația acestuia că Dumnezeu a orânduit să “trăim în cea mai bună dintre lumile posibile”. Dacă așa ar sta lucrurile, arată iluministul francez, atunci cum se explică faptul că lumea e plină de boli, mizerie, războaie și nenorociri, când în lume era firesc ca Dumnezeu să fi lăsat să domnească fericirea, pacea și armonia universală? Se pare însă că Voltaires-a prefăcut că nu înțelege sensul exact al afirmațiilor lui Leibniz tocmai pentru a-și susține propriul punct de vedere, opus viziunii leibniziene. Creând universul, arată Leibniz, Dumnezeu poate concepe un număr infinit de lumi posibile și creează cea mai bună dintre toate lumile posibile, conform principiului rațiunii suficiente analizat mai sus. El nu creează însă o lume perfectă, căci aceasta ar fi fost logic imposibilă. Pentru a crea o lume desăvârșită, Dumnezeu ar trebui să se reproducă aidoma pe sine. Ce mai bună dintre toate lumile *posibile* nu este însă o lume perfectă, ci aceea care conține toată existența posibilă și compatibilă cu gradul cel mai înalt de perfecțiune. Dumnezeu cunoaște și prevede toate detaliile desfășurării fiecărei monade și toate relațiile și complexe de relații prin care va trece fiecare monadă în desfășurarea ei.

Dincolo de anumite inconsecvențe, Leibniz rămâne un gânditor de geniu, căruia lumea științei și filosofiei îi datorează enorm. Elogiul său adus rațiunii umane și puterii ei de înțelegere merită cu prisosință a fi consemnat de posteritate.

¹ Idem, p. 63.

CAP. 4 EMPIRISMUL



4.1. JOHN LOCKE (1632 - 1704)

Una dintre problemele filosofice esențiale ale gândirii moderne este aceea legată de dobândirea certitudinii cunoștințelor noastre despre realitate. Dacă *raționalismul* (reprezentat de gânditori notabili precum Descartes, Spinoza sau Leibniz) afirma că putem dobândi cunoștințe certe numai prin rațiune, considerată singurul izvor și temelie al

cunoașterii, în schimb *empirismul* - reprezentat de britanicii Francis Bacon, John Locke, George Berkeley și David Hume - arată că experiența comună este singurul izvor al cunoașterii, cunoștința fiind doar o copie sau imagine a realității exterioare. Termenul de “empiric” înseamnă de fapt ceea ce provine din experiență, experiență ignorată de raționaliști. Certitudinea, cred empiriștii, se află în impresia senzorială, în percepțiile ce ne sunt date imediat, deci nu pot fi puse la îndoială. Denunțând ca sterile speculațiile de tip scolastic, modelul empirismului îl constituie științele naturii și metoda lor inductivă. Așa cum arăta gânditorul britanic Francis Bacon (1561-1626) în lucrarea *Noul Organon al științelor*, apărută în 1620, “Raționaliștii sunt precum paianjenii, care-și țes plasele din propriile lor substanțe, iar empiriștii sunt asemenea furnicilor, ele strâng și folosesc”¹.

Dacă Fr. Bacon este cel care a introdus metoda empirică, conaționalul său John Locke poate fi considerat drept fondatorul propriu-zis al teoriei cunoașterii, contribuție majoră în filosofia empirică ce a urmat raționalismului continental, întemeiat de Descartes. Jeanne Hersch crede că două sunt caracteristicile gânditorilor englezi din perioada respectivă: 1) la *nivelul cunoașterii*, pentru ei este

¹ Maria Fürst, Jürgen Trinks: *Manual de filozofie*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 69.

fundamentală experiența senzorială; 2) la nivelul *eticii*, ei sunt preocupați mai ales de modul în care oamenii își organizează viața lor comună societate și în stat, fiecare urmărind dobândirea fericirii pe pământ¹. Nici Locke nu face excepție de la aceste comandamente. Bertrand Russell îl descrie drept “cel mai norocos dintre toți filosofi” (*Locke is the most fortunate of all philosopher*), întrucât vederile lui filosofice și politice s-au bucurat de înțelegere și apreciere din partea multor contemporani. Doctrinile sale politice - care aduc argumente împotriva dreptului divin al regilor și susțin că toți oamenii sunt liberi și egali în starea naturală și posedă anumite drepturi naturale - au fost încorporate în Constituția americană și în Constituția adoptată în Franța în 1871.

John Locke s-a născut în 1632 (an în care a văzut lumina zilei și Spinoza) în familia unui jurist din Wrington, în apropiere de Bristol. Avea zece ani când a izbucnit războiul civil și când regele Carol I a fost decapitat. Studiază chimia și medicina la Westminster School (unde învață limbi vechi precum latina, greaca, ebraica și araba) și Oxford, la 26 de ani luându-și doctoratul în litere. Cu ocazia unei cure de ape minerale, îl cunoaște pe lordul Ashley, viitorul baron de Shaftesbury, cu care va împărți timp de două decenii - în calitate de prieten, secretar, medic de familie, educator și consilier - destinele schimbătoare ale familiei nobilului. Când Shaftesbury a fost nevoit să se refugieze în Țările de Jos (Olanda de azi) din cauza persecuțiilor politice, o țară tolerantă, Locke l-a însoțit și a rămas acolo la adăpost și după moartea acestuia, produsă în 1682. Când, după o nouă revoluție, pe tronul Angliei a urcat William (Wilhelm) de Orania, Locke s-a reîntors în patrie, ocupând o funcție confortabilă și dedicându-se activității sale literare. Moare în 1704, la vârsta de aproape 73 de ani, pe domeniul unei familii prietene, unde și-a petrecut majoritatea timpului începând din 1690.

Principalele scrieri ale lui John Locke sunt: *A Letter Concerning Toleration* (Epistolă cu privire la toleranță, 1699), prin care recomanda creștinilor de toate confesiunile săși respecte reciproc credințele pentru a putea trăi în pace, *An Essay Concerning Human Understanding* (Eseu asupra intelectului omenesc, 1690), *Two Treatises of Government* (Două tratate asupra guvernării, 1690), precum și *Correspondence* (Corespondențe). La vârsta de 27 de ani citește operele lui Descartes, care i-au produs o adâncă impresie.

Vom aborda aici cu precădere lucrarea “Eseu asupra intelectului omenesc”, (1690) considerată fundamentală pentru gândirea deschizătorului teoretic al empirismului. Lucrarea cuprinde patru cărți:

- I) respingerea argumentată a ideilor înnăscute ale lui Descartes (ineismul cartezian, de la cuvântul francez *inné* - înnăscut);
- II) demonstrarea faptului că *experiența* este unica sursă a tuturor ideilor noastre;
- III) tratarea *limbajului* și a raporturilor acestuia cu gândirea;
- IV) tratarea *limitelor* și *valorii* cunoașterii².

¹ Jeanne Hersch, op. cit., p. 159.

² P.Ch. Lahr, op. cit., p. 471.

Vom începe cu prima parte a Eseului. În *Prefață*, Locke descrie sarcina filosofului ca fiind cea a unei “calfe de constructor”, care trebuie să curețe puțin terenul, “înlăturând o parte din resturile și molozul ce stau în calea cunoașterii”. Așa cum o a va face mai târziu Immanuel Kant în vestita sa “Critică a rațiunii pure”, Locke și-a propus să determine prin analiză facultățile noastre intelectuale, originea, întinderea și valoarea cunoașterii umane. El era convins de adevărul ideii fundamentale a filosofiei lui Francis Bacon (cel care sfătuisse pe filosofi: “Taie aripile imaginației și pune rațiunii tălpi de plumb”), după care experiența e singura temelie solidă a cunoașterii naturii. Ca să cunoaștem natura, afirmă Bacon, trebuie s-o studiem în mod concret, nu să pornim de la închipuirile subiective ale minții noastre, cum făceau vechii filosofi, deci ferindu-ne de orice ipoteză și generalizare pripită. Numai astfel, crede Locke, putem apoi scoate, prin inducție, legile care guvernează universul. Minteia noastră trebuie să se mulțumească să *observe fenomenele*, în caz contrar riscăm să ne creăm o lume proprie, născută și guvernată de propria noastră inteligență, așa cum se întâmplă în metoda deductivă practică de Descartes și alți raționaliști. Calea deschisă de raționaliști nu este cea dreaptă, crede Locke, deoarece aceștia pornesc de la principii generale (axiome) pentru a explica, prin deducție, faptele particulare, așa cum procedează matematicienii. Dimpotrivă, crede Locke, aici trebuie aplicată *metoda inductivă* utilizată în științele de observație, constând în studierea mai întâi a faptelor particulare, pentru ca numai prin acestea să înțelegem legile generale ale naturii. Dacă filosofi antici și medievali n-au reușit în încercările lor de explicare corectă a lumii, faptul se datorează luării ca punct de plecare a concepțiilor *subiective* ale minții lor, în loc să ia ca punct de plecare studiul *obiectiv* al naturii.

Care este cauza acestei confuzii care a zădărnicit vreme de veacuri eforturile filosofilor, inclusiv a marelui Descartes, care cade în aceeași greșeală? La această întrebare caută să răspundă Locke: cauza care face ca filosofii să caute adevărul în mintea omenească, nu în natură, este *credința* că adevărul e *înnăscut* minții omenești. Nu are rost să căutăm adevărul înafara noastră, de vreme ce acesta există în noi, aceasta este și poziția lui Descartes. Dar ca să asigurăm reîntoarcerea filosofiei la studiul naturii, crede Locke, trebuie să înlăturăm iluzia că adevărul este înnăscut minții omenești, dovedind că nu există *idei înnăscute*. Iar adevărul nu este decât o idee ce se deosebește de alte idei prin faptul că posedă o evidență ce ni se impune.

Pot exista idei înnăscute? Nu, argumentează Locke. Pentru a fi înnăscută, o idee trebuie să fie prezentă în mintea tuturor oamenilor chiar în momentul nașterii. Să luăm ideea de Dumnezeu: e absurd să credem că aceasta ar exista în mintea copiilor nou-născuți. Mai mult, nu doar copiii, ci chiar unii oameni adulți nu posedă ideea de Dumnezeu: există triburi sălbatice care n-o au deloc, sau o au doar într-o formă imperfectă și rudimentară, departe de ceea ce înțeleg oamenii culti prin divinitate.

Să presupunem însă, afirmă Locke, că toți oamenii ar avea ideea de Dumnezeu: nici măcar acest lucru nu ar fi o dovadă de faptul că această idee este înnăscută. Similar, toți oamenii au ideea de foc, deși e greu să susținem că aceasta

este înnăscută; dimpotrivă, învățăm în copilărie ce este focul dintr-o experiență proprie adesea dureroasă, ferindu-ne de foc după ce ne-am ars, la fel cum această idee ne poate fi comunicată de alții. Să luăm acum axioma matematică “două cantități egale cu a treia sunt egale între ele”, care este evidentă pentru orice om normal. Dacă aceasta ar fi o idee înnăscută, atunci ea ar trebui să fie evidentă și pentru oamenii incultți sau incapabili de cultură, dar și pentru idioții din naștere, ceea ce nu este cazul aici, această idee fiind admisă doar de aceia care au învățat-o sau au fost în stare s-o învețe.

Se poate pretinde, crede Locke, că oamenii au ideile discutate aici încă din momentul nașterii, dar capătă cu adevărat *cunoștință* de ele doar ulterior, când mintea lor devine adultă și accesibilă culturii. Altfel spus, aceste idei ar exista în mintea noastră într-o formă *inconștientă* și nu așteaptă decât ocazia pentru a deveni conștiente. Dar acest lucru este imposibil, o *idee inconștientă* este o contradicție în termeni, ceva de genul “un cerc pătrat”.

Un argument însemnat în favoarea ideilor înnăscute este - arată Locke - conștiința morală. Faptul că ne mustră conștiința pe toți deopotrivă când comitem fapte rele dovedește, se spune, că principiile morale sunt înnăscute. Indiferent dacă este vorba de creștin, de evreu, musulman sau budist, toți vor regreta dacă ar ucide un om sau vor pedepsi un nevinovat. S-ar părea atunci că principiile morale - să nu ucizi, să nu pedepsești nevinovații etc. - sunt înnăscute pentru oameni, de vreme ce încălcarea lor e urmată în mod spontan și involuntar de mustrarea conștiinței. Dar Locke crede că acest argument nu este valabil. Dacă vom compara oamenii culți din Europa și Asia (indiferent dacă sunt creștini, evrei, musulmani sau budiști) cu *sălbaticii din Africa*, am constata că pe sălbatici nu-i mustră conștiința atunci când omoară un om, ci doar atunci când au întâlnit un om din alt trib decât al lor și nu l-au omorât. Similar, pentru oamenii civilizați bătrânii sunt înconjurați cu respect; pentru sălbaticii africani însă uciderea bătrânilor ce nu mai pot aduce vreun folos comunității e un rit aproape religios, așa cum este la noi o lege morală respectul bătrânilor.

Vedem deci cum popoarele au principii morale *contradictorii*. Dacă acestea ar fi înnăscute, ele ar trebui să fie aceleași la toți oamenii, or ele sunt diferite în funcție de vremuri și obiceiuri. Nu se poate ca aceleași fapte, precum uciderea bătrânilor, să fie considerate bune în anumite locuri și rele în altele, ca aceleași acțiuni să fie considerate bune și rele din punct de vedere moral. Dar dacă principiile morale ar fi înnăscute, arată Locke, atunci *educația morală* ar fi inutilă, fără valoare: dar cine ar putea afirma că oamenii ar rămâne aceiași, indiferent dacă ar primi sau nu din partea societății o educație morală?

Concluzia lui Locke este clară: nu există idei *innăscute*. Dar atunci de unde provine iluzia care îi determină pe oameni să creadă în existența ideilor înnăscute? Răspunsul gânditorului britanic este simplu: pentru că oamenii s-a întrebat despre *originea* ideilor lor numai atunci când acestea s-au format deja definitiv în mintea lor, fiind convinși că acestea au existat în mintea noastră întotdeauna, de la început, în loc să înțeleagă că ideile s-a format treptat de-a lungul întregii lor vieți, prin educație și contactul cu ceilalți. Această iluzie e persistentă mai ales când este

vorba de ideile religioase, cu tot cortegiul lor de credințe adesea absurde, oamenii simpli închipuindu-și că ele ar fi înnăscute, deci imprimare de la naștere în mintea lor fie de natură, fie de Dumnezeu.

Locke era întrutorul de acord cu ideea de bază a lui Francis Bacon, care recomanda filosofilor reîntoarcerea la natură, studiul ei direct ca fiind singura cale de a ajunge la constituirea filosofiei. Descartes însă neglijează acest lucru, fiind convins că putem afla adevărul cercetând ideile înnăscute, sădite în mintea noastră de Dumnezeu. Deși a studiat cu atenție cartezianismul, Locke însă crede că trebuie înlăturată iluzia că adevărul este înnăscut minții omenești, numai acest lucru putând asigura reîntoarcerea filosofiei la natură. Cum orice adevăr este o idee, putem demonstra că nu există adevăruri înnăscute dovedind inexistența ideilor înnăscute. Iar *Eseu asupra intelectului omenesc* debutează tocmai prin a dovedi că nu există idei înnăscute. Dar dacă la naștere nu avem nici o idee, înseamnă că venim pe lume având mintea - după cum spune Locke însuși cu o formulare celebră - "*tabula rasa*" (tablă ștersă), ca o coală albă de hârtie (*white paper*). Așa cum o tablă școlară este inițial ștersă sau o coală de hârtie este goală, urmând ca apoi să se umple de cunoștințe scrise, similar se întâmplă și cu mintea noastră, care își dobândește ideile pe parcursul vieții, prin instrucție și educație, prin experiență.

Dar dacă ideile nu sunt înnăscute, atunci de unde provin ele, care este *originea lor*? Aceasta este problema pe care o pune ce-a de-a doua parte a *Eseului*. Ideile noastre, răspunde Locke, se formează prin *experiență*, adică prin observarea a ceea ce se petrece în afara noastră cu ajutorul *simțurilor* și a ceea ce se petrece în noi înșine, cu ajutorul *reflecției*. În primul caz, primim materia cunoștințelor noastre prin simțurile externe (văzul, auzul, gustul, mirosul și pipăitul), în al doilea caz prin capacitatea de a lua cunoștință de stările spiritului nostru.

Dintre cele două izvoare, primul este cel mai important: *percepția externă*. La începutul vieții sale, copilul înregistrează pasiv *senzațiile* pe care i le produc obiectele externe, el nefiind în stare să reflecteze asupra lor. Acum apar ideile simple de *formă, culoare, sonoritate, soliditate, gust miros* etc., pe care se clădește ulterior întregul edificiu al cunoștințelor noastre, deci temelia și materialul supra căruia lucrează reflecția în alcătuirea ideilor mai complexe. Reflecția singură este incapabilă să producă prin ea însăși vreo idee simplă. De exemplu, un orb din naștere nu are și nu poate avea ideea de culoare, iar reflecția singură nu poate să i-o dea. La fel, un surd din naștere nu are ideea simplă de sunet, un om lipsit din naștere de simțul gustului și la mirosului nu ar putea avea ideile simple de gust și de miros etc.

Dar ideile simple de întindere, soliditate, culoare, simț, miros sau gust sunt temeliile cunoștinței noastre despre lumea externă, despre natură, despre om și univers. În lipsa lor, cunoașterea lumii înconjurătoare ar fi imposibilă, iar reflecția inteligenței nu ar avea material asupra căruia să se producă, acesta este sensul celebrei formule a lui Locke: "*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*" (Nu există nimic în intelect care să nu fi fost dat mai întâi de simțuri). Izvorul primordial al întregii noastre cunoașteri este, cum zice însuși Locke, percepția sensibilă: "*Percepția* este cea dintâi operație a tuturor facultăților noastre

intelectuale și deschizătura prin care întreaga cunoștință (a lumii) intră în spiritul nostru” (*Eseu...*).

Locke dezvoltă o teorie potrivit căreia corpurile posedă două feluri de calități: *primare* și *secundare*. “Calitățile primare” ar fi cele care au o existență reală încorpori, precum soliditatea, întinderea și mișcarea, deci sunt obiective. Dar “calitățile secundare” (culori, mirosuri, sunete) provin din modul în care corpurile acționează asupra noastră și pe care le percepem, deci sunt subiective. Adevărate ar fi numai calitățile primare, calitățile secundare sunt considerate impropriu calități, aceste depinzând de modul în care percepe aparatul nostru senzorial.

Abia după ce căpătăm, cu ajutorul simțurilor, ideile simple, poate interveni reflecția pentru a elabora ideile complexe. Acestea apar în conștiința noastră după ce spiritul nostru observă, analizează și compară ideile simple. Să luăm ideea complexă a *infinitalui*, caracteristică a lui Dumnezeu, despre care Descartes susține că este idee înăscută, întrucât simțurile noastre nu ne-o poate oferi. Locke admite și el că simțurile noastre nu pot percepe infinitul, întrucât acestea ne pot oferi doar ideea simplă a întinderii mărginite (finite). Dar prin reflecție noi putem adăuga la infinit porțiuni mărginite de spațiu, or infinitul nu este decât adăugarea continuă a porțiunilor finite.

În favoarea concepției că ideile cele mai complexe și mai abstracte se sprijină pe datele simțurilor, Locke argumentează și prin *analiza cuvintelor*. Chiar și cuvintele cele mai abstracte au o origine sensibilă. De exemplu, cuvântul foarte abstract *spirit* avea la origine înțelesul concret de *respirare*, de suflu, respirarea însemnând prezența spiritului (sufletului), așa cum vietatea ce nu respiră nu mai are suflet. Fără a relua alte exemple, concluzia la care ajunge Locke este aceea că originea ultimă a tuturor cunoștințelor noastre este activitatea simțurilor, adică *experiența*. Aceasta este *temelia* pe care el așează direcția inductivă inaugurată de Fr. Bacon și înăbușită la un moment dat. În experiență trebuie să caute filosofii adevărul, pe *experiență* trebuie să-și întemeieze *sistemele* lor, nu pe concepțiile *a priori* (anterioare experienței) proprii lor rațiuni.

În încercarea sa de a restabili direcția experimentală în filosofie, Locke a intrat într-o polemică celebră cu Leibniz. În 1714, ca răspuns la opera lui Locke “Eseu asupra intelectului omenesc”, Leibniz publică lucrarea “Noi încercări asupra intelectului omenesc”, în a cărei prefață se întreabă dacă realmente spiritul nostru este o *tabula rasa*, așa cum susținea britanicul: “Il s’agit de savoir si l’âme en elle meme est entièrement vide, ou si elle contient originairement les principes de plusieurs notions (...) si toutes verités dépendent de l’expérience” (*Nouveaux essais, Avant propos*)¹. Deși terminată mai demult, lucrarea a fost publicată abia după zece ani de la moartea lui Locke, Leibniz considerând că este o chestiune de bun simț să nu critice un autor care nu mai are cu să răspundă obiecțiilor sale prin trecerea sa în lumea umbrelor.

¹ P.P. Negulescu, op. cit., p. 200. Traducerea citatului: “Este vorba de a ști dacă sufletul este în el însuși în întregime vid, sau dacă acesta conține originar principiile mai multor noțiuni (...) dacă toate adevărurile depind de experiență”.

Dacă prin idei înnăscute se înțeleg *idei conștiente*, așa cum consideră Locke, atunci Leibniz e de acord că acestea nu există: un copil nou-născut nu poate avea în mintea sa ideea unei ființe perfecte și infinite, creatoare a universului. Dar de aici nu rezultă, crede Leibniz, că mintea copilului nou-născut este absolut vidă, o *tabula rasa*, așa cum considera Locke. Dacă luăm mai mulți copii nou-născuți și îi creștem în aceleași condiții, oferindu-le aceeași educație, vom observa că dezvoltarea lor *intelectuală* este diferită atât cantitativ, cât și calitativ: unii sunt mai inteligenți, au alte idei asupra aceluiași obiecte înconjurătoare etc. Dacă la origine mintea copiilor ar fi fost absolut vidă, atunci între ei n-ar fi trebuit să existe nici o diferență în privința *ideilor*, *sentimentelor* și a *modului* de a privi lumea. Cum însă aceste diferențe există, sunt reale, trebuie să recunoaștem, arată Leibniz, că mințile oamenilor nu sunt din naștere identice, ci posedă *puteri și dispoziții diferite*. Ideea că spiritul omenesc este la început absolut vid, o *tabula rasa*, nu se susține.

Aceste *dispoziții* înnăscute sunt numite de Leibniz *virtualități*, care pot căpăta ulterior forma actualității. De exemplu, dacă un om are *aptitudini* pentru matematică, acestea sunt un fel de *germeni* ce se pot actualiza sau nu. În mod asemănător, firește că într-o ghindă nu găsim stejarul adult, cu trunchiul, ramurile și frunzele lui, dar aceasta nu înseamnă că ghinda nu cuprinde în sine absolut nimic, că este o *tabula rasa*. Ghinda nu cuprinde stejarul sub forma actualității, dar îl cuprinde sub forma *virtualității*, o dispoziție organică ce va dezvolta și va da naștere stejarului adult sub influența împrejurărilor exterioare favorabile. La fel se petrec lucrurile și cu mintea copilului nou-născut: aceasta nu este o *tabula rasa*, având unele dispoziții *virtuale* ce se vor dezvolta treptat sub acțiunea *experienței* în actualitate. Concluzia lui Leibniz este că experiența nu este singurul izvor al cunoștințelor noastre, așa cum susține Locke.

Pentru ca ghinda să dea naștere stejarului este nevoie de cauze externe precum umezeala, căldura și lumina solară etc. Dar acestea nu pot produce *singure* stejarul adult, fiind nevoie și de virtualitățile organice cuprinse în bobul de ghindă. La fel, virtualitățile cuprinse în spiritul omenesc nu pot da naștere cunoștințelor noastre doar sub influența unor *factori externi*, doar sub influența *experienței*. Fără virtualitățile cuprinse în spiritul nostru (idee prin care Leibniz devine precursorul lui Kant), experiența singură ar fi incapabilă să producă aceste cunoștințe. Această *putere* de a elabora și transforma materialul experienței nu poate proveni din experiență, fiind inherentă spiritului nostru. De aceea, la formula lui Locke "*Nihil est intellectu, quod non prius fuerit in sensu*" (Nu există nimic în intelect care să nu fi fost dat mai întâi în simțuri), Leibniz adaugă: "*nisi intellectus ipse*" (afară de intelectul însuși).

Prin demersurile sale, John Locke a căutat să așeze știința și filosofia pe temelii solide, el fiind un gânditor esențial pentru evoluția ulterioară a filosofiei.



4.2. DAVID HUME (1711 - 1776)

“Fără critica făcută de Hume cauzalității, Kant n-ar fi creat poate niciodată filosofia sa”, opinează Jeanne Hersch, distinsa universitară elvețiană din Geneva¹. Afirmatia are ca punct de plecare faptul că Immanuel Kant, unul dintre cei mai mari filosofi ai lumii din toate timpurile, îl menționează cel mai des ca autor pe gânditorul scoțian, față de care face o remarcă edificatoare: “Mărturisesc de bunăvoie: amintirea lui Hume a fos cea care m-a trezit mai întâi, cu mulți ani în urmă, din somnul dogmatic și a dat cercetărilor mele în câmpul filosofiei speculative o cu totul altă direcție”².

Fie doar și această asociere măgulitoare ar fi suficientă pentru prestigiul de care se bucură Hume în istoria filosofiei, gânditor care a exercitat o influență considerabilă a asupra gândirii occidentale începând de la mijlocul secolului al XVIII-lea. S-a născut în 1711 la Edinburgh, într-o familie de mici nobili din Scoția. Rămas orfan de tată la vârsta de doi ani, micul David a fost crescut împreună cu cei doi frați mai mari de mama sa, o femeie independentă și de mare inteligență, care s-a consacrat educării copiilor. Conform legilor engleze, la moartea tatălui, întreaga avere imobiliară și titlul de noblețe reveneau fratelui mai mare, David trebuind să se mulțumească doar cu un mic venit. Educația religioasă a celor trei copii a fost calvinistă, incluzând mersul regulat la biserică. S-a sperat că David va studia dreptul (magistrații obținând câștiguri substanțiale din profesia lor), de aceea a fost trimis la 12 ani la Universitatea din Edinburgh, dar el va constata că are “o aversiune de neînvingă față de orice alte studii decât filosofia și știința în general”³. A studiat aici limba latină și greaca, matematica, fizica și filosofia, familiarizându-se cu operele lui John Locke și Isaac Newton. A părăsit însă universitatea în jurul anului 1726, fără să-și fi luat licența, dar a continuat să ducă o viață studioasă acasă, unde s-a reîntors. Cam în această perioadă a devenit

¹ Jeanne Hersch, op. cit., p. 171.

² Immanuel Kant: *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 51.

³ Diané Collinson, op. cit., p. 103.

ateu, convingere care avea să dureze de-a lungul întregii sale vieți¹. Nu s-a căsătorit niciodată, iar înfățișarea sa corpolentă și privirea lui inexpressivă nu lăsau să se ghicească marea sa inteligență, deși unii ironiști au remarcat că el lasă mai degrabă impresia unui ins capabil doar să mănânce.

Prima sa lucrare de filosofie a fost “Tratat asupra naturii umane” (*Treatise of Human Nature*), lucrare editată anonim, primele două cărți apărute în 1739, iar cea de-a treia în 1740. Chiar dacă prin ea spera să-și facă un nume, lucrarea a fost aproape total ignorată, Hume scriind că “s-a născut moartă din tiparniță, fără a se distinge prin stârnirea unor murmure de admirație, fie de invidie”. Ulterior, a candidat fără succes la catedrele universitare de morală și logică din Edinburgh și Glasgow, unul din motivele nereușitei fiind acuza de ateism. A fost meditator al unui tânăr marchiz, apoi secretar al generalului Saint Clair, pe care l-a însoțit în expedițiile militare din străinătate. În 1752 acceptă postul de bibliotecar al Facultății de avocatură din Edinburgh, prilej cu care va scrie lucrarea în șase volume “Istoria Angliei” (*History of England*), lucrare foarte admirată și despre care însuși Voltaire se pronunță elogios. În 1763 pleacă la Paris în calitate de secretar de ambasadă, unde rămâne trei ani și devine îndrăgit în cercurile intelectuale de aici, dobândindu-și reputația de scriitor prin cărți și broșuri pe teme filosofice, morale, politice și religioase. Se întoarce în Anglia împreună cu Jean-Jacques Rousseau, refugiat politic, dar gânditorul francez, suferind veșnic de mania persecuției, s-a arătat suspicios față de binefăcătorul său și va scrie un pamflet împotriva lui Hume. Scoțianul nu l-a iertat niciodată și, în autobiografia sa scrisă spre sfârșitul vieții, episodul Rousseau nici nu este pomenit. În 1769, Hume se retrage la Edinburgh, unde își construiește o casă și unde se bucură în tihnă de reflecții filosofice. După doi ani de boală a intestinelor, Hume se stinge din viață în 1776 ca un adevărat filosof, fără să se plângă, autocaracterizându-se în ceea ce el numea “Discursul meu funebru”: “Am fost un om cu înclinații blânde, deprins să se stăpânească, vesel, deschis și sociabil, capabil de atașament, prea puțin susceptibil de dușmănie și de o mare moderație în toate pasiunile mele”². Ultima sa dorință a fost aceea ca pe piatra pusă pe mormântul său să fie inscripționate doar cuvintele: “David Hume, născut în 1711, mort în 1776, lăsând posterității sarcina de a adăuga restul”.

Cea mai cunoscută lucrare de filosofie a gânditorului scoțian este “Cercetare asupra intelectului omenesc” (*An Enquiry Concerning Human Understanding*), apărută la Londra în 1748, pe când Hume avea 37 de ani. Autorul dezvoltă aici o filosofie profund sceptică, plecând de la principiul empirist întemeiat de Locke “nimic nu este în minte dacă n-a fost mai întâi în simțuri”, respingând multe din afirmațiile și concluziile filosofilor raționaliști din secolul al XVII-lea. El se înscrie aici în rândul gânditorilor englezi care, cu puține excepții, manifestă aceeași repulsie pentru ipoteze și construcții a priori (anterioare experienței) și aceeași excesivă prudență când părăsesc cât de cât domeniul faptelor concrete. Hume, cel

¹ John Shand, op. cit., p. 162.

² Diané Collinson, op. cit., p. 104.

care a împins empirismul până la extrem, susține că nu avem dreptate să pretindem cunoașterea lui Dumnezeu. Aflându-se dincolo de sfera experienței omenești, nu putem afirma nimic despre divinitate: “Că divinitatea ar *putea* fi înzestrată cu atribute pe care noi nu le-am văzut niciodată exercitate, că ar putea fi condusă în acțiunea ei de principii pe care noi nu le putem vedea realizate, toate acestea pot fi de bunăvoie admise. Dar totuși, aceasta este o simplă *posibilitate* și ipoteză”¹. Telul lui Hume era să cerceteze natura umană și intelectul omenesc, lucru de mare importanță pentru știința asupra omului, iar metoda sa era aceea de a dezvolta “experiența și observația”.

Marile perioade ale istoriei filosofiei sfârșesc, de regulă, cu o epocă de scepticism. Așa s-a întâmplat cu filosofia antică și medievală, nefăcând excepție nici filosofia modernă, care are ca punct de plecare ideea reformării metodelor. Francis Bacon propovăduiește metoda inductivă, întemeiată pe observare și experiment, Descartes are încredere nemărginită în metoda deductivă, pe care o împrumută de la științele matematice. Sistemele filosofice ce au urmat sunt doar consecința acestor două tendințe majore. Dar numărul lor crescut, cu concluzii absolut opuse, au zdruncinat treptat încrederea în eficacitatea reformei metodelor. Dacă aceasta e calea care duce la adevăr, cum se face să se ajunge la o controversă obscură? Nu cumva adevărul nu poate fi găsit nici prin metoda empiristă și nici prin cea raționalistă? Nu cumva problemele puse de filosofie depășesc puterile minții omenești? Aceasta va duce la *îndoiala* ce va străbate filosofia veacului al XVIII-lea, ducând pe de o parte la scepticismul lui Hume, iar pe de altă parte la criticismul lui Kant.

“Oricine a studiat filosofia - scrie Hume la vârsta de 23 de ani - știe că nu e nimic definitiv stabilit în această materie, care nu cuprinde decât discuții nefârșite, chiar în părțile ei cele mai esențiale. După ce am studiat-o, am simțit în mine un fel de îndrăzneală, care mă făcea să nu mă înclin în această materie dinaintea nici unei autorități, și mă împingea să caut un mijloc nou de a descoperi adevărul...”². Chiar dacă Hume nu l-a putut descoperi, el a ajuns la convingerea că adevărul - în sensul cugetării filosofice de explicare ultimă a naturii și a vieții - nu poate fi descoperit. În această convingere a sa poate fi rezumat întregul scepticism al lui Hume.

Hume este un continuator al direcției inductive întemeiate de Francis Bacon și John Locke, dar el se îndreaptă într-o cu totul altă direcție. Bacon spera că, prin metoda experimentală, va fi aflată dezlegarea definitivă a enigmei universului și întemeierea stăpânirii depline a omului asupra naturii. David Hume însă, examinând fundamentul însuși al metodei inductive, a ajuns la concluzia că știința și filosofia, așa cum le concepe mintea noastră, sunt imposibile.

Nu încapе îndoială, afirmă Hume, că originea tuturor cunoștințelor noastre este experiența, de la care povin toate ideile noastre, de la cele mai simple și mai

¹ David Hume: *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constanța Niță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 204.

² P.P. Negulescu, op. cit., p. 266.

concrete, până la cele mai complexe și mai abstracte. Dar dacă este așa, atunci sunt legitime doar ideile noastre care derivă din experiență și ele pot cuprinde doar atât cât pun experiența în ele. Dimpotrivă, sunt nelegitime (adică false sau fictive) toate ideile ce nu derivă din experiență sau care cuprind mai mult decât poate să pună în ele experiența. O idee adevărată este aceea căreia îi corespunde în afară de noi un obiect real, ce poate fi perceput cu simțurile. O idee falsă sau fictivă este aceea căreia nu îi corespunde în afară de noi un obiect real, deci un produs subiectiv al minții noastre, iar nu un produs al experienței. Simțurile noastre pot percepe doar *ceea ce există*, niciodată ceea ce *nu există* în afara noastră. De acest criteriu, anume că sunt adevărate doar ideile care derivă din experiență, ar trebui să țină cont atât filosofia, cât și știința. Căci dacă efortul de a găsi adevărul în știință și filosofie se soldează cu insucces, faptul se datorează tocmai operării cu idei nelegitime, ce nu derivă din experiență sau care cuprind mai mult decât ce a pus experiența în ele. Iar dacă materialul cu care lucrăm este fictiv sau nelegitim, rezultatele la care a jungem *trebuie* să fie și ele fictive.

Spre exemplificare, întreaga știință și filosofie se întemeiază pe *ideea cauzalității*. Empiristul Francis Bacon declarase că “Scire est per causas scire” (a cunoaște cu adevărat înseamnă a cunoaște prin cauze); or, știința își propune să ne arate cauzele fenomenelor universului, iar filosofia își propune să ne arate cauza universului însuși. Ideea cauzalității este temelia întregii noastre activități intelectuale, științifice și filosofice. Ea exprimă gândul că orice fenomen, deci și întregul univers, *trebuie* să aibă o cauză. *Cauzalitatea* exprimă o relație între două fenomene, în care fenomenul A (numit cauză) precede și determină fenomenul B (numit efect); mai mult, de câte ori apare cauza A, *trebuie* să apară cu necesitate și efectul B.

Recunoscând importanța ideii cauzalității, David Hume pune întrebarea dacă aceasta este legitimă sau nu. Derivă ideea cauzalității din experiență sau nu? Iar dacă derivă totuși din experiență, cuprinde ea doar elementele puse în ea de experiență, sau mai cuprinde și altceva?

Toate cunoștințele noastre, arată Hume, se împart în două categorii: *impresii* și *idei*. Prin *impresii*, Hume înțelege toate cunoștințele noastre (fie ale obiectelor externe, fie ale strărilor noastre interne) ce se produc în mintea noastră clar și precis, când obiectele lor sunt prezente. Prin *idei*, se înțeleg cunoștințele palide și vagi ce apar când obiectele nu mai sunt prezente. Dacă ar fi să “traducem” în limbaj psihologic contemporan, impresiile ar corespunde percepțiilor, iar ideile reprezentărilor. Atât impresiile, cât și ideile pot fi simple și complexe. Sunt considerate *simple* impresiile și ideile ce nu se pot descompune prin analiză în alte elemente psihice. De exemplu, ideea de culoare roșie e simplă, dar pe care orbul din naștere n-o poate avea. Dar e *complexă* impresia produsă de obiectul colorat în roșu, de exemplu un trandafir considerat ca întreg.

Izvorul de căpetenie al erorilor pentru mintea omenească, susține Hume, constă în jocul legilor de asociație a ideilor. Ideea de “trandafir roșu” este doar copia impresiei de trandafir roșu văzut în realitate. Dar noi putem avea și ideea de “trandafir albastru”, deși nu putem avea impresia de trandafir albastru, deoarece nu

există trandafiri albaștri în realitate. Ideile noastre se pot combina în idei complexe diferite de ceea ce ne oferă simțurile. Pot avea ideea de “centaur” (ființă mitologică având trup de cal și bust omenesc) sau de “înger” (om cu aripi), deși nimeni nu a văzut în realitate asemenea ființe ce țin de imaginația noastră. Dar sunt numeroase astfel de idei în știință și filosofie, care falsifică activitatea intelectuală, izvorul erorilor constând în posibilitatea de combinare a ideilor din mintea noastră.

Cunoscând izvorul erorilor, arată Hume, putem să găsim și remediu acestuia. De vreme ce o idee este adevărată numai dacă derivă din experiență, înseamnă că acea idee trebuie să fie copia unei impresii, fiindcă numai atunci are un obiect real.

Ideea cauzalității pe care o avem în vedere este o idee complexă, fiind alcătuită din trei idei simple: ideea *succesiunii*, ideea *constanței succesiunii* și ideea *activității eficiente* (cauză și efect). De exemplu, suntem convinși de adevărul propoziției “Răsăritul soarelui (cauza A) determină încălzirea atmosferei (efectul B)”. Explicăm cauzalitatea tocmai prin cele trei idei: fenomenul A este urmat întotdeauna de fenomenul B (succesiunea), fenomenul A *produce* întotdeauna fenomenul B (activitate eficientă, de la cauză la efect), iar de câte ori apare fenomenul A trebuie să apară și B (constanța succesiunii).

Hume însă susține că, din cele trei idei, numai prima este adevărată: succesiunea; doar aceasta este copia unei impresii simple reale, celelalte două fiind simple produse ale minții noastre, iluzii ce fac să confundăm necesitatea subiectivă a minții noastre cu necesitățile obiective ale naturii. Noi suntem ferm convinși că răsăritul soarelui este cauza încălzirii atmosferei și că răsăritul soarelui va produce întotdeauna încălzirea atmosferei. Dar pe ce ne bazăm când afirmăm acest lucru? Tot ceea ce constatăm este doar ideea succesiunii: de câte ori răsare soarele, urmează încălzirea atmosferei, dar nu vedem că soarele *produce* încălzirea. Faptul că soarele a încălzit de mii de ori atmosfera până acum nu înseamnă că o va face *întotdeauna* și în viitor. Noi avem impresia reală a unei succesiuni care s-a repetat din trecut și până azi, dar nu avem certitudinea că se va repeta și în viitor. Ideea constanței succesiunii nu e legitimă, fiindcă nu este copia unei impresii reale. “Așadar - arată Hume - toate concluziile din experiență sunt efecte ale obișnuinței, și nu ale raționării “ (D. Hume, op. cit., p. 121) “Obișnuința este, așadar, marea călăuză a vieții. Numai acest lucru face experiența noastră folositoare și ne determină să așteptăm în viitor o desfășurare a evenimentelor asemănătoare cu aceea care apărut în trecut” (idem, p. 122).

Ideea cauzalității se formează în mintea noastră prin asociația impresiilor care se repetă în experiența noastră, având deprinderea sau obișnuința de a gândi întotdeauna ideile asociate. Dar acest lucru ne face să considerăm că și obiectele reale la care se raportează ideile noastre sunt întotdeauna legate împreună. Din faptul că am constatat mereu că răsăritul soarelui (considerat cauza A) aduce după sine încălzirea aerului (efectul B), a reieșit *necesitatea subiectivă* de a le gândi întotdeauna împreună. Dar din faptul că B succede lui A, chiar dacă acest lucru s-a produs de mai multe ori, nu rezultă că întotdeauna A este cauza lui B. Noi gândim adesea după principiul latin “post hoc, ergo propter hoc” (după aceasta, deci din

cauza aceasta), fapt care nu conferă necesitatea presupusă de cauzalitate. Și noaptea succede zilei în mod constant, dar cine ar putea afirma că ziua este cauza nopții?

Vorbind despre obișnuința asocierii cu umor specific britanic, sir Bertrand Russell arată că aceasta poate fi înșelătoare. Animalele domestice așteaptă mâncarea atunci când văd persoana care le hrănește de obicei, făcând asocierea dintre prezența omului și hrana care a urmat de fiecare dată până atunci. Așteptarea însă poate fi fatală: “Omul care a hrănit zilnic puiul de-a lungul vieții acestuia până la urmă îi frânge gâtul, arătând astfel puiului că i-ar fost utile concepții mai rafinate despre uniformitatea naturii”¹.

Dar ceea ce este necesitate subiectivă ne face să credem că există și o necesitate obiectivă de legare a fenomenelor A și B. Oricât ar privi un copil mic focul, el nu va descoperi senzația de arsură asupra degetului său; abia dacă el se arde de mai multe ori va realiza o asociație între ideea focului și ideea arsurii, deci copilul va atribui cauzalitatea pe temeiul necesității subiective: de câte ori apropiem degetul de foc se va produce senzația de arsură.

Ca atare, consideră Hume, cauzalitatea nu există în mod obiectiv; dacă ar fi existat, atunci ar fi trebuit ca, analizând o cauză oarecare, să putem descoperi a priori efectul ei. Ideile de cauză și efect sunt două idei *distincte*, de sine stătătoare, care pot fi oricând separate. Putem gândi foarte bine un fenomen fără să ne gândim la efectul lui. Ideea cauzalității este o simplă idee subiectivă, deci nelegitimă. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci știința e imposibilă, aceasta nemaiputând avea nici o valoare obiectivă.

Într-adevăr, *scopul științei* este acela de a determina cursul fenomenelor naturii, prin formularea legilor lor, care se pot întemeia doar pe principiul cauzalității. *Legea* este un raport esențial, general, necesar, relativ stabil și repetabil realizat între fenomenele realității, deci un raport universal care se afirmă pentru toate cazurile posibile, trecute, prezente și *viitoare*. Nu am putea prevedea viitoarea apariție a cometei Halley dacă nu am fi siguri că mișcările actuale ale astrilor nu vor continua la fel și în viitor, în caz contrar calculele noastre fiind greșite. Când un fizician afirmă: “căldura dilată corpurile”, el nu susține doar cazul observat în laborator, ci și că pretutindeni și întotdeauna *căldura va dilata corpurile*, deci susține un raport de cauzalitate între încălzire și dilatarea corpurilor. Dar din faptul că am observat că fenomenul B a urmat fenomenului A nu rezultă că B trebuie să urmeze *întotdeauna* pe B. Dacă discutata cauzalitate nu există în mod obiectiv, atunci formularea legilor valabile și pentru viitor este imposibilă. Știința devine o simplă *istorie* a observărilor făcute în trecut asupra fenomenelor, fără valoare pentru viitor. Tot ce ne poate spune știința este cum s-au petrecut lucrurile până atunci, dar nu și cum se vor petrece în viitor. Știința ne arată că, o piatră lăsată liberă în aer, cade pe pământ. Hume însă afirmă: piatra a căzut *până acum*; dacă va cădea și pe viitor, acest lucru nu ni-l poate proba nimeni

¹ Bertrand Russell: *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 1995, p. 40.

niciodată. Iată deci că toate științele fizico-naturale întemeiate pe principiul cauzalității sunt imposibile.

Dar dacă știința este imposibilă, atunci nici filosofia nu este posibilă. Problema fundamentală a oricărei filosofii este aceea a cauzalității universale: universul nu poate fi decât ceea ce l-a făcut *cauza lui* să fie. Existența lumii presupune existența obiectivă a cauzalității, în caz contrar cauzalitatea este doar o creație subiectivă a minții omenești. Nelegitimitatea principiului cauzalității face nelegitimă orice explicare a universului, orice filosofie. Sau, cum arată cu tristă ironie Hume: “Cum este imposibil să explicăm cu motive admisibile, pentru ce credem, după o mie de experiențe, că o piatră va cădea sau că focul va arde, putem noi avea pretenția că ne satisfacem pe noi înșine în eforturile noastre de a concepe originea lumilor și mersul pe care-l urmează natura din eternitate?”¹.

Suprimând valoarea obiectivă a cauzalității, Hume face imposibilă filosofia; cu el, direcția inductivă ajunge la un scepticism absolut, scepticism cu care se sfârșește filosofia modernă.

¹ P.P. Negulescu, op. cit., p. 277.

CAP. 5 IDEALISMUL TRANSCENDENTAL



5.1. IMMANUEL KANT (1724 - 1804)

Puțini sunt astăzi aceia care să nu fi auzit de Kant și concepția sa, unul dintre cei mai mari filosofi din toate timpurile, gânditor care a fost pentru timpurile moderne ceea ce au fost Platon și Aristotel pentru antichitate. Așa cum arată Jeanne Hersch, Kant este un uriaș al filosofiei prin radicalitatea mirării și interogației sale, el neputând fi ocolit de nici un om care se angajează în studiul acestei discipline¹. Conform opiniilor numeroșilor comentatori ai marelui filosof german, după etapa kantiană din istoria gândirii nu s-a mai putut filozofa ca înainte, ruptura cu

vechile moduri de abordare filosofică fiind esențială. Bertrand Russell este un pic mai sever cu predecesorul său: ”Immanuel Kant (1724-1804) este în general considerat cel mai mare dintre filosofi moderni. Personal, eu nu pot fi de acord cu această estimare, dar ar fi o nesăbuiță să nu-i recunosc marea sa importanță”².

Al patrulea din cei nouă copii ai unui sărman șelar (curelar), Immanuel Kant s-a născut în 1724 în orașul german Königsberg (aflat actualmente în Rusia sub numele de Kaliningrad), într-o familie simplă de pietiști cucernici. *Pietismul* era o doctrină ascetică protestantă, apărută în rândul claselor de mijloc și de jos din Germania în secolul al XVII-lea, care admitea că fiecare poate interpreta Scriptura în felul lui, consolându-i pe credincioșii nevoiași cu idee sacralității muncii, datoriei și rugăciunii. La vârsta de opt ani, Kant a fost trimis la școala pietistă din

¹ Jeanne Hersch, op. cit., p. 213.

² Bertrand Russell, op. cit., 1981, p. 677: “Immanuel Kant is generally considered the greatest of modern philosophy. I cannot myself agree with this estimate, but it would be foolish not to recognize his great importance”.

orașul natal (acesta având pe atunci cincizeci de mii de locuitori), fiind un noroc pentru posteritate că s-a putut bucura de o bună educație, în pofida originii sale modeste, datorită unui pastor binevoitor și înțelept. La vârsta de șaisprezece ani intră în universitatea din Königsberg, pe care o absolvă șase ani mai târziu. Neavând posibilitatea de a-și asigura o poziție universitară, a început să lucreze ca meditator la diferite familii. Abia la vârsta de 31 de ani va obține un post la universitate, ca docent privat, o slujbă neretribuită care îi conferea totuși privilegiul de a ține prelegeri publice și șansa de a-și asigura un venit modest ca meditator. La acea dată, Kant publicase deja lucrări de dinamică și matematică. Deși alte universități germane i-au oferit posturi bune, el le-a refuzat din atașament față de locul de naștere, preferând să aștepte încă cincisprezece ani (până în 1770, când avea 46 de ani) pentru a ocupa postul de profesor universitar la Königsberg, mai întâi pe catedra de astronomie și matematică, apoi pe aceea de logică și metafizică, dobândind treptat reputația de cea mai luminată minte din Germania vremii sale. Unul dintre auditorii săi își amintește că, pentru a putea ocupa un loc în sala de curs, trebuia să vină dimineața la ora șase, cu un ceas înainte de ora la care trebuia să vină profesorul, iar un student care a avut privilegiul de a-l audia pe Kant va nota despre magistrul său că “el oferea ascultătorului atent nu numai cunoștințe despre tema în discuție, dar și o lecție de gândire metodică”¹. Avea preocupări vaste (a predat la universitate numeroase discipline științifice precum matematica, mecanica, fizica teoretică, geografie, antropologie, mineralogie, aritmetică, geometrie, trigonometrie, drept, pedagogie; dar și metafizică, teologie naturală, logică - enciclopedia greu de admis azi în facultăți), ceea ce l-a determinat pe unul dintre elevii săi să afirme că “nu i-a fost indiferent nimic din ceea ce merita cunoscut”. Devenit ulterior rector al universității, Kant va trăi până la 80 de ani, trecând în eternitate după ce își pierduse memoria și orbise aproape complet, ultimele sale cuvinte fiind “Socot că totul este bine!” A fost însoțit pe ultimul drum de oameni veniți din toată Germania și de întreg Königsbergul, fiind considerat, chiar și în ultimele clipe ale vieții sale, când se instalase senilitatea, cea mai mare glorie a orașului.

Viața sa particulară a fost adesea parodiată ca desfășurându-se cu o exactitate de ceasornic. Avea un trup deformat (era cocoșat) și firav și nu a fost căsătorit niciodată, deși era aproape de acest gest în două rânduri. Agreea compania femeilor (cu condiția să nu pretindă că înțelegeau *Critica rațiunii pure*), dar nu a cunoscut decât plăcerile spirituale și nu s-a putut convinge de normalitatea căsătoriei, pe care o descrie undeva ca un acord între doi oameni pentru “folosirea reciprocă a organelor sexuale”². Se spune că gospodinele orașului își potriveau ceasul după ora la care trecea Kant pe stradă, ceea ce arată că dacă viața marelui gânditor nu era mecanică, cel puțin era foarte disciplinată. Regularitatea existenței sale austere nu a fost tulburată decât în două situații: la lectura cărții “Emil” a lui

¹ Roger Scruton: *Kant*, traducere din engleză de Laurențiu Staicu, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 9-13.

² După Roger Scruton, op. cit., p. 20.

Rousseau și la vestea declanșării Revoluției franceze din 1789. Avea aversiune față de zgomot și și-a schimbat locuința de două ori pentru a evita gălăgia produsă de alte persoane, ba chiar i-a scris indignat unui director de poliție să le interzică deținuților din închisoarea învecinată să cânte imnuri prin care aceștia își îndulceau amarul, asta pentru că îl deranjau din cugetările sale. Era indiferent față de muzică (cu excepția marșurilor militare) și pictură, dar manifesta mare dragoste față de poezie. Dorința de solitudine era în egală măsură compensată de dorința de a fi în preajma celorlalți, având întotdeauna oaspeți la prânz, cărora le oferea mâncarea favorită și câte un pahar de vin roșu, fiind un interlocutor spiritual și plăcut. Spre deosebire de Descartes sau Leibniz, doritori de vizita țările europene și de a vedea lumea, lui Kant nu-i plăcea să călătorească, mulțumindu-se să cunoască orașul natal și împrejurimile sale. Și-a ținut ultima prelegere universitară în 1796, după care facultățile sale mintale începuseră să se deterioreze, iar voioșia de altădată fusese înlocuită cu o melancolie sumbră. Curând și-a pierdut claritatea minții, abilitatea de a recunoaște vechi prieteni și chiar de a formula propoziții simple înainte de trecerea sa în neființă. Lângă mormântul marelui dispărut la 12 februarie 1804 a rămas o plăcuță de bronz, având încrustat un pasaj din secțiunea finală a *Criticii rațiunii practice*: ”Două lucruri umplu sufletul meu cu mereu și crescândă admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor gândirea se ocupă de ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine”¹.

Deși are o operă bogată, lucrările cele mai importante ale lui Kant sunt cele trei *Critici*: ”Critica rațiunii pure” (1781), ”Critica rațiunii practice” (1788) și ”Critica facultății de judecare” (1790), acestea alcătuind un sistem care a dat concepției kantiene numele de *criticism*. În prima, Kant analizează rațiunea speculativă, adică în general spiritul în calitatea de a cunoaște și a capacității acestuia de a distinge adevărul de fals. În cea de-a doua, el analizează rațiunea în calitatea ei de a se raporta la acțiune și de a discerne ceea ce trebuie făcut și ceea ce trebuie evitat. În sfârșit, în cea de-a treia *Critică* a sa, Kant analizează rațiunea în calitatea ei de a fi capabilă să sesizeze finalitatea lucrurilor și de a încerca emoții estetice.

În cartea sa ”Logica generală”, Kant face o celebră remarcă: ”Domeniul filosofiei în sens universal poate fi redus la următoarele întrebări:

- 1) Ce pot să știu?
- 2) Ce trebuie să fac?
- 3) Ce pot spera?
- 4) Ce este omul?

La prima întrebare răspunde *metafizica*, la a doua *morală*, la a treia *religia*, iar la ultima *antropologia*. Dar, în fond, toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima.

Deci filosoful trebuie să poată determina:

- 1) sursa științei umane,
- 2) sfera aplicării posibile și utile a întregii științe, și, în fine,

¹ Idem, p. 21.

3) limitele rațiunii.

Ultima problemă este cea mai importantă, dar și cea mai dificilă”¹.

În aceeași lucrare, Kant face o mențiune care ar trebui reținută de oricine trece prin filosofie: “În genere, cine nu poate să filosofeze nu poate fi numit filosof. Filosofarea însă nu se poate învăța decât prin exerciții și prin aplicarea propriei rațiuni” (p. 78). “Deci adevăratul filosof, gânditor independent, trebuie să-și aplice rațiunea liber și personal, nu să-i imite în mod servil pe alții”(p. 79).

Filosofii care par să-și fi pus definitiv amprenta asupra concepției lui Kant au fost John Locke, David Hume și Jean-Jacques Rousseau. Lectura operei lui Hume “Cercetare asupra intelectului omenesc” l-au făcut pe Kant - după propria-i mărturisire - să se trezească “din somnul dogmatic” al rațiunii, dogmatism constând în încrederea necritică în posibilitatea minții noastre de cunoaștere a lumii și pe care gânditorul din Königsberg a încercat să-l îndepărteze aprofundând analiza facultăților noastre de cunoaștere. Cât despre Rousseau, l-a inspirat în teoriile sale despre morală și educație.

Capodoperă a filosofiei universale, “Critica rațiunii pure” - apărută în 1781, când Kant avea 57 de ani - este una dintre lucrările de specialitate cel mai greu de înțeles. Autorul însuși a spus despre ea că este “aridă, obscură, în răspăr cu toate ideile curente și pe deasupra și prolixă”². Unul dintre filosofii vremii căruia Kant i-a dat cartea spre lectură îi va scrie autorului: “Vă mărturisesc că nu cunosc nici o altă carte din lume care să-mi fi cerut o efortare atât de mare”, amânând lectura pentru mai târziu, iar un altul susține că a înțeles această scriere abia la a cincea citire! De aceea, doi ani mai târziu, Kant va scrie “Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință”, o prezentare simplificată a ideilor principale din “Critica rațiunii pure” (termenul de *prolegomene* având sensul de parte introductivă a unei lucrări, de observații preliminare). Kant însuși sfătuia pe cititorii săi să înceapă studiul filosofiei critice cu *Prolegomenele* și să citească abia apoi “Critica rațiunii pure”.

În *Critica* sa, Kant și-a propus să examineze dacă *metafizica*, odinioară regina științelor, putea fi repusă la locul ce i se cuvenea de drept. Cele mai importante chestiuni filosofice deveniseră obiect de nesfârșite și aparent irezolvabile controverse. Kant spera să realizeze aici un progres comparabil cu recente progrese înregistrate în știință (cum a fost fizica lui Newton, pentru care avea o mare admirație), întreprinzând o examinare critică a naturii rațiunii înseși.

Expresia “rațiune pură” din titlu înseamnă “rațiune a priori”, adică ceea ce poate fi cunoscut prin rațiune independent de orice element provenit din experiență (de aici și numele de “idealism transcendențial”). Kant era de acord cu empiriștii că nu pot exista idei înnăscute (în sensul de ceva cunoscut anterior oricărei experiențe sensibile), dar nu era dispus să admită că nici o cunoaștere nu poate să provină

¹ Immanuel Kant: *Logica generală*, traducere de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 78.

² Antony Flew: *Dicționar de filozofie și logică*, traducere din engleză de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1996, p. 192.

decât din experiență. Până la el, filosofii acceptaseră că întreaga noastră cunoaștere trebuie să se conformeze obiectelor, cunoștințele fiind considerate doar imagini subiective ale obiectelor, ceea ce a dus la eșec. Kant însă se întreabă dacă n-am putea izbuti mai bine în problemele metafizice dacă am presupune că obiectele trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră. El sugerează că aparatul sensibilității și al intelectului omenesc (deci modul nostru de a percepe obiectele) are el însuși o formă sau structură ce modelează experiența noastră.

Kant compară noua sa abordare cu cea a lui Copernic, astronom polonez care a respins ideea că Soarele și planetele se rotesc în jurul privitorului și “a încercat să vadă dacă n-ar putea izbuti mai bine făcând ca privitorul să se rotească, iar astrele să rămână în repaus”, deci a respins teoria geocentrică și a încercat să impună teoria heliocentrică. “Revoluția coperniciană” a cunoașterii realizată de Kant constă în presupunerea că unele din proprietățile pe care le observăm în obiecte se datorează naturii observatorului și nu obiectelor înseși. Subiectul cunoscător nu este un simplu înregistrator pasiv al unor cunoștințe provenite din exterior, ci el este un *element activ* al cunoașterii. Există două surse ale cunoașterii umane: *sensibilitatea* și *intelectul*, prima oferindu-ne obiectele (percepțiile obținute prin simțuri), iar operațiile intelectului ordonând și clasificând datele simțurilor. “Noi înșine suntem cei ce introducem în obiecte ordine și regularitate, numite *natură*. Intelectul însuși este cel care dă legi naturii”. Până la Kant, se considera că spiritul trebuie să se rotească după lucruri, filosoful din Königsberg însă opinează că lucrurile trebuie să se rotească după spirit: nu gândirea trebuie să se modeleze după lucruri, ci invers, obiectele trebuie să se muleze după spirit.

Kant face o faimoasă distincție între *fenomene*, adică lucrurile așa cum ne apar nouă datorită sensibilității și intelectului umane și *noumen*, adică “lucrurile în sine”. Putem da aici o imagine sugestivă: dacă am putea vedea lucrurile doar purtând ochelari cu lentile albastre, atunci am vedea lumea întreagă colorată în albastru. Nu știm cum ar arăta lucrurile “în sine” (deci în absența ochelarilor), dar pentru noi acestea ne apar albastre, constituind *fenomene* (în grecește *phainomenon* înseamnă “ceea ce apare”).

Kant susține că întreaga cunoaștere se reduce la o judecată, deci o propoziție de forma “S este P” (unde S este subiectul, iar P predicatul), el distingând judecățile analitice de cele sintetice. *Judecățile analitice* sunt cele în care predicatul se mărginește să dezvolte înțelegerea subiectului, precum în propoziția “Bolnavul este un om nesănătos”: acela care are noțiunea de “bolnav” știe că informația de “om nesănătos” cuprinsă în predicat se obține prin simpla analiză a subiectului, fără să fi nevoie să apeleze la experiență. *Judecățile sintetice* însă sunt cele în care predicatul adaugă o informație nouă, precum în propoziția “Acest măr este roșu”: informația “este roșu” nu se poate obține doar prin analiza conceptului de “măr”, mărul real putând avea și alte culori. Judecățile analitice sunt foarte sigure și spiritul nostru nu le poate contesta fără să se contrazică, dar ele sunt pur explicative, neaducând informații noi, predicatul explicând doar înțelesul subiectului; or, o condiție a cunoașterii este tocmai adăugirea a ceva. Dimpotrivă, judecățile sintetice ne aduc o cunoaștere nouă, iar sub acest titlu sunt singurele care

interesează știința. Putem observa că judecățile analitice sunt caracteristice raționalismului, iar cele sintetice sunt caracteristice empirismului, Kant semnalându-le unilateralitatea: judecățile analitice sunt absolut sigure și au un caracter necesar, dar nu aduc un spor de cunoaștere; în schimb, judecățile sintetice - de obicei obținute prin experiență - aduc doritul spor de cunoaștere, dar ele nu sunt necesare. Iar Kant își propunea să depășească atât empirismul, cât și raționalismul, căutând să afle acele judecăți care fie concomitent necesare, dar care să aducă și un spor de informație, deci să facă o sinteză a raționalismului și empirismului.

Judecățile sintetice pot fi *a priori*, dacă raportul este afirmat înaintea oricărei experiențe, sau *a posteriori*, dacă raportul este afirmat după experiență. Propoziția “Mărul este roșu” este nu doar *sintetică*, ci și *a posteriori*, pentru că doar experiența îmi arată culoarea roșie, o nouă experiență putând să-mi arate că un alt măr poate avea altă culoare. Dar există și propoziții *sintetice a priori*, or acestea sunt tocmai propozițiile care îl interesează pe Kant deoarece acestea puteau să îndeplinească ambele condiții ale cunoștinței: să aducă un spor de informație (fiind sintetice), dar să fie și necesare (fiind *a priori*). Iar el crede că propozițiile matematicii ori ale fizicii teoretice sunt tocmai propoziții sintetice *a priori*, ele aducând informații noi (nu sunt simple tautologii precum “Întregul e mai mare decât partea”), dar fiind și necesare. Exemplul dat de Kant pentru tipul de propoziții sintetice *a priori* este luat din aritmetică și este celebru: “ $7 + 5 = 12$ ”. Propoziția este sintetică, numărul “12” neputând fi aflat prin simpla analiză a numerelor “7” și “5”, ci trebuie calculat, deci obținem o cunoștință nouă; mai mult, propoziția este necesar adevărată. Dacă propoziția nu ar fi necesar adevărată, s-ar putea întâmpla ca vreodată să adunăm șapte obiecte cu alte cinci și să nu obținem douăsprezece obiecte, ci un alt număr. Dar atunci nu spunem că aritmetica ar fi falsă, ci doar că am greșit la numărare, de unde rezultă că propozițiile aritmetice sunt necesare și, deci, *a priori*.

Trei facultăți intelectuale concurează la formarea cunoștinței: *sensibilitatea*, *intelectul* și *rațiunea*. “Critica rațiunii pure” cuprinde tocmai critica fiecăreia din aceste trei facultăți.

1. Critica *sensibilității* este realizată în partea de *Estetică transcendențială* (“*esthesis*” însemnând tocmai senzație, iar “*transcendental*” are sensul de *a priorism*). *Sensibilitatea* este facultatea de a primi impresiile pe care le produc în noi obiectele. Kant arată că, dacă îndepărtăm din datele sensibilității tot ce este contingent (întâmplător) și variabil, rămân ca element universal, constant și necesar două forme: *spațiul* și *timpul*, în care se încadrează toate datele simțurilor și ale conștiinței. Noi nu putem percepe sau concepe un obiect decât plasat lângă un altul (deci în spațiu) ori urmând altui obiect (deci în timp). Ființele și fenomenele sensibile pot varia la infinit, spațiul și timpul rămân constante și identice. Spațiul este forma sensibilității externe, iar timpul forma sensibilității externe.

Spațiul și timpul, arată Kant, nu pot fi *a posteriori*, deoarece experiența nu ne poate furniza decât elementul contingent și variabil al cunoașterii, ci *a priori*,

reprezentând legile și formele spiritului nostru. Necesitatea lor este pur subiectivă: nu avem dreptul să spunem că ele ar fi legi ale realității și că obiectele există realmente în spațiu și timp. Noi nu putem concepe cunoașterea decât în spațiu și timp, deci acestea aparțin subiectului cunoscător. Concluzia esteticii transcendente este aceea că sensibilitatea ne arată lucrurile nu așa cum sunt ele “în sine” (*noumen*), ci așa cum ne apar (*fenomen*).

2. Critica *intelectului* sau *Analitica transcendentă*. Intuițiile sensibilității nu reprezintă încă propriu-zis cunoaștere; sensibilitatea este o facultate pasivă și receptivă care se mărginește să transforme în intuiții impresiile sensibile și să le încadreze în formele spațiului și timpului. Abia *intelectul* (înțelegerea) este facultatea activă care transformă intuițiile în *judecăți*, legând între ele fenomenele și aducând la unitate multiplicitatea experienței. Intelectul n-are nici un conținut, fiind pur *formal*. Dacă formele a priori ale sensibilității sunt în număr de două (spațiul și timpul), în schimb formele a priori ale intelectului sunt, după Kant, 12 în total (pluralitate, realitate, necesitate, posibilitate etc.). Toate acestea nu aparțin lucrurilor “în sine”, ci lumii fenomenale (așa cum aceasta ne apare nouă). Prin urmare, știința este posibilă, ca și judecățile sintetice a priori, dar numai cu condiția de a le recunoaște doar o valoare *fenomenală*.

Kant pretinde astfel că a rezolvat disputa dintre empiriști și raționaliști: nici experiența singură, nici rațiunea singură nu vor putea fundamenta cunoașterea pentru a constitui știință, ci doar împreună. “Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe”¹. Fenomenele nu devin obiect de cunoaștere decât atunci când spiritul își aplică asupra lor formele sale. Raționalismul și empirismul conțin în sine doar o parte de adevăr: cunoașterea începe cu experiența, cum susțin empiriștii, dar nu întreaga cunoaștere derivă din experiență, cum afirmă justificat empiriștii. Kant arată că, dacă se aventurează în lumea numenală pentru a specula asupra lucrurilor în sine, rațiunea seamănă cu un porumbel care încearcă zadarnic să zboare în vid.

3. Critica *rațiunii* sau *Dialectica transcendentă*. Dacă sensibilitatea reduce la unitate intuiții impresiilor sensibile și le încadrează în formele a priori ale spațiului și timpului, în schimb intelectul transformă în judecăți intuițiile sensibile, aplicând asupra lor concepte a priori. Îi rămâne *rațiunii* să desăvârșească opera gândirii, reducând judecățile însele la cel mai înalt grad de unitate posibil. Aceasta se realizează cu ajutorul a trei idei, numite de Kant *concepte raționale* sau *idei transcendente*: ideile de suflet, univers și Dumnezeu. *Sufletul* este condiția supremă a ceea ce se petrece *în noi*; condiția supremă a ceea ce se petrece *în jurul nostru* este *universul*; iar condiția ultimă a sufletului

¹ Immanuel Kant: *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p.92.

însuși și a universului este *Dumnezeu*. Aceasta pentru că finitul presupune infinitul, iar relativul absolutul.

Cele trei idei ale lui Kant răspund nevoii de a realiza o înlănțuire totală cosmologică, psihologică și teologică a fenomenelor. Ele nu corespund nici unei realități obiective, nefiind nici concepte ale înțelegerii sau forme ale sensibilității: de fapt, cele trei idei sunt doar ipoteze neverificabile.

a) Ceea ce noi numim *suflet* nu este decât ideea unității gândirii căreia îi apare conștiinței în multiplicitatea fenomenelor. Nu avem dreptul să trecem de la acest “eu” aparent și fenomenal la un “eu” substanțial și numenal.

b) La fel se întâmplă și cu ideea de *univers*. Dacă rațiunea pretinde să-i atribuie o valoare obiectivă, ea cade în contradicții greu de înțeles, pe care Kant le numește *antinomii*, patru dintre ele fiind mai importante:

- universul este etern în durată și infinit în întindere; universul este mărginit în întindere și în durată;

- materia este divizibilă la infinit (Descartes); materia se compune din elemente simple și indivizibile (Leibniz);

- există cauze libere; nu există cauze libere, totul fiind înlănțuit cu necesitate;

- seria de cauze este limitată, lumea presupunând existența unei ființe prime și necesare; nu există o ființă necesară.

După Kant, există motive de a valoare egală de a opta fie în favoarea tezei, fie a antitezei oricărei antinomii. Unicul mod de a scăpa de contradicții este acela de a distinge în mod absolut ordinea fenomenală de cea numenală și de a nu atribui ideilor de spațiu, timp, cauză și substanță decât o valoare pur subiectivă.

c) Cât despre existența reală a lui *Dumnezeu*, teologia rațională pretinde să o demonstreze, dar nici unul dintre argumentele ei nu rezistă criticii.

Argumentul cosmologic presupune în mod gratuit valoarea obiectivă a principiului cauzalității și necesitatea de a ajunge în întreaga serie de cauze la o primă cauză, identificată a fi Dumnezeu.

Argumentul teleologic (prin cauze finale) presupune valoarea obiectivă a principiului finalității (scopului dorit de Dumnezeu când a creat lumea), considerând în plus că efectul finit decurge dintre cauză infinită.

Argumentul ontologic (prin analiza ideii de perfecțiune) presupune că lui Dumnezeu, ființă perfectă, nu-i poate lipsi tocmai existența, ceea ce înseamnă trecerea de la ordinea ideală la ordinea reală.

Pe scurt, *dialectica transcendențială* condamnă absolut orice speculație metafizică¹.

Contribuția filosofică a lui Kant constă în faptul de determinat critic limitele rațiunii și a folosirii ei legitime. E greu să-l numim pe Kant sceptic, deoarece ele nu pune niciodată la îndoială cunoașterea și știința, ci se întreabă dacă aceasta este posibilă și în ce condiții este posibilă. La întrebarea : “Metafizica (filosofia) este

¹ P. Ch. Lahr, op. cit., p. 499.

posibilă ca știință?”, Kant răspunde negativ. În condițiile în care nu există o cunoaștere a suprasensibilului, iar *rațiunea pură* nu cunoaște nimic, metafizica nu poate fi o știință. La întrebarea: “Ce pot să știu?”, Kant răspunde arătând că rațiunea pură poate numai să așeze în ordine materialele furnizate de intuiția sensibilă. Fără datul experienței sensibile, rațiunea pură este incapabilă de a furniza cea mai mică cunoștință. Ca atare, despre marile chestiuni ale metafizicii legate de Dumnezeu, suflet sau libertate nu putem spune nimic întrucât nu constituie obiectul experienței sensibile, rămânând doar posibilitatea logică de a admite că Dumnezeu există, că sufletul nostru este nemuritor sau că omul este liber¹.

La întrebarea “Ce trebuie să fac?”, Kant răspunde scriind “Critica rațiunii practice”, în care introduce sintagma devenită azi celebră de *imperativ categoric*, punct central al teoriilor sale *etice*. Crescut sub influența moralei protestante din mediul său cultural (un merit revenind și părinților săi pietști), Kant își concepe etica sa ca o *teorie a datoriei*. Omul moral este acela care acționează *din datorie*, nu din milă sau de dragul sporirii bunăstării în lume. Modelul ascuns al teoriei etice kantiene este morala Decalogului biblic (“Ceea ce ție nu-ți place, altuia nu face” sau, în forma ei pozitivă, “Fă altora ceea ce ți-ar plăcea să ți se facă ție”). Dar morala creștină susține că trebuie să ne comportăm moral datorită unei autorități exterioare (Dumnezeu, Biserica), pe când Kant susține că noi trebuie să ne supunem doar autorității interne a *propriei rațiuni*, presupusă de raționalismul iluminist a fi la fel la toți oamenii. În acțiunile noastre suntem determinați și de factori externi (nevoi, dorințe, pasiuni, înclinații), de exemplu dau bani unui cerșetor pentru că-mi stârnește milă, dar nu și altuia care mi-e antipatic. Pentru Kant, astfel de acțiuni ies înafara moralității, având un motiv exterior. În viziunea sa, ceea ce este moral trebuie să fie *universal valabil*, deci sunt morale doar acțiunile făcute *din datorie*, adică din *purul respect pentru legea morală* dată doar de rațiune. “Legea morală” este un principiu de conduită valabil pentru orice ființă rațională, care are forma *imperativului categoric*, adică a unei propoziții normative care arată ce *trebuie* să facem, deci o obligație necondiționată. Kant distinge imperativul categoric al celui *trebuie* (în germană *Sollen*) de *imperativul ipotetic* de tipul “dacă... atunci”, deci unul condițional, inspirat de formula “cine vrea scopul vrea și mijloacele”. Propoziția “Dacă vrei să te realizezi în viață, atunci trebuie să muncești din greu” este un imperativ ipotetic, dar cele zece porunci biblice (Decalogul) sunt imperative categorice: “Să nu furi!”, “Să nu ucizi!” etc., ele trebuind respectate fără nici o condiție. Asemenea imperative categorice constituie, după Kant, forma legilor morale universale. *Legile morale* sunt produsul rațiunii, dar ele sunt obiective, deci aceleași pentru toate ființele dotate cu rațiune (dacă erau subiective, difereau de la o persoană la alta).

Pot respecta imperativele categorice de genul poruncilor biblice și din teama de pedeapsa divină sau a unor instituții sociale, precum justiția. Dar Kant susține că fiecare ființă rațională trebuie să respecte legea morală doar datorită propriei

¹ Alain Graf: *Marile curente ale filosofiei moderne*, traducere de Felicia Dumas, Editura Institutului European, 1997, pp. 32-33.

autorități morale, pe care el o consideră “autonomă” în sensul libertății personale de decizie (o voință care acționează sub influența unor împrejurări exterioare este numită “heteronomă”, deci exact contrariul “autonomiei”). Legile morale au valoare prin ele însele și constrâng voința să acționeze, oricare ar fi rezultatele. Putem deosebi binele de rău, crede Kant, dacă aplicăm “principiul unic al moralității”, adică imperativul categoric având următorul conținut: “*Acționează numai conform acelei maxime pe care să o poți voi sau concepe ca lege universală*”. Avem astfel posibilitatea de a deveni noi înșine propriii noștri legiuitori, îndeplinirea datoriei exprimând autonomia voinței. Esența datoriei și obiectul legii morale este dată de “o voință liberă, rațională, dreaptă, o voință bună”.

Kant înțelege prin “maximă a acțiunii” o regulă personală după care să mă ghidez în anumite împrejurări, aceasta fiind subiectivă, în funcție de scopurile urmărite, iar nu obiectivă, precum legea morală a datoriei¹. Spre exemplu, mi-ar conveni ca eu personal să nu plătesc impozite către stat, dar nu pot consimți ca neplata impozitelor să devină o normă universală și absolută (de unde ar lua statul bani pentru pensii, salariile bugetarilor, sănătate etc.?). De aici rezultă că această *maximă* nu este bună din punct de vedere moral, chiar dacă mie îmi aduce avantaje, deci forma imperativă ce trebuie să devină lege pentru toți este “Plătește-ți impozitele!”

Trei sunt caracteristicile de ansamblu ale teoriei kantiene a moralei, așa cum le reliefează Valentin Mureșan în lucrarea citată:

- a) *Rigorismul*, adică excluderea în afara moralei a oricărui sentiment, dorință, înclinație, singura autoritate morală recunoscută fiind rațiunea. O asemenea atitudine pare însă supraomenească, în dezacord cu sentimentele noastre firești. (Schiller, de altfel admirator al moralei kantiene, este ironic: “Îmi servesc prietenii, dar din păcate o fac cu plăcere”²).
- b) *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 dezastruoase pentru cei din jur și pentru mine, dacă acționez din respect pentru lege, acționez moral.
- c) *Autonomia voinței*: voința rațională a ființei dotate cu rațiune este singurul legiuitor în materie morală (nu Dumnezeu, nici Biserica, nici Statul).

Tradiția instituită de Kant în filosofia moralei este denumită *deontologism etic*: moralitatea este 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 dacă e dictată de rațiune.

¹ Valentin Mureșan: *Ce este filosofia? - o introducere elementară*, Editura Punct, București, 2000, pp. 66-69.

² Dimitrie Gusti, Ion Zamfirescu: *Elemente de etică* pentru clasa VIII secundară, ediția a V-a, Editura Scrisul Românesc S.A., Craiova-București, f.a., p.119

CAP. 6 FILOSOFIA GERMANĂ TÂRZIE



6.1. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770 - 1831)

În 1793, când, la douăzeci și trei de ani, își trecea examenul de absolvire a studiilor teologice ale Universității din Tübingen, profesorii - după obiceiul vremii - au notat pe certificatul de absolvire al viitorului filosof de notorietate mondială că, deși nu i-a lipsit silința, pregătirea i-a fost totuși mediocră, că s-a arătat un prost orator, iar în filosofie s-a dovedit “idiot”¹. Ironia sorții a făcut o astfel de caracterizare nedreptă să fie

pusă asupra celui considerat ulterior drept cel mai profund gânditor al secolului al XIX-lea, despre care Mircea Florian ne spune și el că, deși ajuns influent profesor universitar de filosofie la Berlin, Hegel nu era un vorbitor distins, iar frazele lui, obscure și încâlcite, cădeau ca plumbul peste capetele auditoriului său².

Născut la Stuttgart la 27 august 1770 într-o familie de mici funcționari, G.W.F. Hegel a dus o viață care nu iese în relief prin evenimente deosebite. A studiat teologia la Tübingen în aceeași timp cu filosoful Schelling și poetul Hölderlin, toți fiind însuflețiți de revoluția franceză de la 1789 și de opera lui Rousseau și Kant. Spirit robust și trăind o viață de concentrată meditație, “moșul” - cum îl botezaseră colegii pe Hegel - dovedea mai mare interes pentru filosofie și istorie decât pentru teologia propriu-zisă.

Terminându-și studiile universitare în 1793, el trece la Berna și apoi la Frankfurt, ca perceptor în niște familii de bughezi bogați, unde vreme de

¹ P.P. Negulescu: *Scrieri inedite – vol I. Problema cunoașterii*, Ediție îngrijită de Alexandru Posescu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969, pp. 611-612.

² Mircea Florian, op. cit., p. 362.

șaptesprezece ani își va așterne pe hârtie multe din gândurile care îi vor alcătui filosofia. Apoi se dedică întru totul studiului, stabilindu-se, ca docent (conferențiar universitar), la Jena, centrul mișcării filosofice germane din acea vreme, unde redactează prima sa operă originală, „Fenomenologia spiritului”, apărută în 1807 la Bamberg, unde Hegel a rămas un timp ca ziarist. El va trece apoi la Nürenberg, ca director al liceului din acest oraș, unde scrie și publică „Știința logicii”, lucrare în trei volume (1812-1816).

În 1816, la vârsta de 46 de ani, Hegel este chemat deodată la trei universități ca profesor: la Berlin, la Erlangen și la Heidelberg. După doi ani petrecuți la Heidelberg, unde își publică „Enciclopedia științelor filosofice” (1817), Hegel trece la universitatea din Berlin (1818), unde predă cu mare succes până în noiembrie 1831, când moare de holeră, la vârsta de 61 de ani. Între anii 1820-1840, filosofia sa devine filosofia oficială a statului prusian. În afara lucrărilor amintite, Hegel a lăsat posterității și alte opere remarcabile: „Principiile filosofiei dreptului” (1821), „Prelegeri de istorie a filosofiei” (1805-1830), „Prelegeri de filosofia religiei”, „Prelegeri de filosofie a istoriei” etc.

„Filosofia lui Hegel - arată Bertrand Russell - e foarte dificilă, ea fiind, aș putea spune, cel mai greu de înțeles dintre toate cele ale marilor filosofi”¹. Opinia britanicului nu este singulară, unul dintre cei mai buni cunoscători ai operei lui Hegel (pe care, de altfel a tradus-o în parte în românește), D.D. Roșca (1895 - 1980) având îndoieli că a înțeles pe deplin profunda cugetare hegeliană, aproape de nepătruns mai ales în „Logica” sa. Gânditorul român crede că o expunere riguros „obiectivă” a gândirii lui Hegel este un lucru aproape (dacă nu chiar) imposibil de realizat. Se pare că nici unul dintre sistemele filosofice n-a fost interpretat în atâtea feluri, adesea opuse, cum a fost cel hegelian, abordat după moartea maestrului atât de aderenții lui „de stânga”, cât și de cei „de dreapta”. Nici astăzi nu există unitate de vederi între interpreții lui Hegel nici măcar în ceea ce privește sensul general ce trebuie atribuit gândirii sale.

D.D. Roșca încearcă să explice această dificultate mai întâi prin limba scrierilor utilizată de Hegel, care e încărcată de termeni străni, nemaîntâlniți, fabricați de gânditorul german. Mai mult, Hegel atribuie după nevoia momentului și fără să prevină cititorii sensuri diferite ale aceluiași cuvânt. Dar opacitatea frecventă a textelor hegeliene nu vine din incoerența logică, ci mai ales din înălțimea gradului la care e împinsă abstracția, toți cititorii lui Hegel recunoscând obscuritatea filosofiei acestuia². Cum o mare parte din filosofia lui este dificilă și extrem de complicată, sarcina de a o sintetiza în puține cuvinte, evitând limbajul excesiv de abstract, nu este deloc ușoară. Ne vom mulțumi, de aceea, să prezentăm câteva dintre ideile filosofiei lui Hegel, conștienți că rămâne destul loc de mai bine.

¹ Bertrand Russell, op. cit., p. 701: „Hegel’s philosophy is very difficult - he is, I should say, the hardest to understand of all the great philosopher”.

² Colectiv, *D.D. Roșca și Hegel: Studiu introductiv, traduceri, note și îngrijirea ediției* de Vasile Muscă, Editura Viitorul Românesc, f.a., pp. 88-89.

Influențat profund de romantismul vremii sale, Hegel își propunea să dea poporului german o metafizică (în sens de filosofie), lipsa acesteia însemnând o decadentă pentru un popor civilizat, la fel “ca un templu altminteri bogat împodobit, dar fără altar” (Prefață la ediția I a “Științei logicii”)¹. Hegel considera că această știință e *logica*, pe care își propune s-o construiască pentru că lipsea timpului său.

Una dintre teoriile predominante ale epocii sale era distincția făcută de Kant între lumea *fenomenelor*, accesibile cunoașterii și lumea inaccesibilă a *lucrului în sine*. Întreaga problemă se punea în raport cu “lucrul în sine”: cum se poate ajunge la *absolut*, dacă, după opinia lui Kant, acesta este inaccesibil rațiunii pure? Împotriva lui Kant, Hegel nu admite inaccesibilitatea “lucrului în sine”, el ironizând pretenția kantiană de a determina posibilitățile de cunoaștere a priori ale minții noastre comparând-o cu un înotător care ar vrea să știe să înoate înainte de a se arunca în apă; de fapt, abia după ce încercăm efectiv să înotăm ne putem da seama ce putem realiza sau nu. Hegel se oprește la un principiu absolut, din care care va deriva întreaga realitate printr-o metodă rațională, *dialectica*, pe care o va dezvolta într-un sistem amplu. După alegerea punctului de plecare, care este *absolutul* - numit de Hegel și *idee*, alteori *rațiune* sau *spirit* - și a metodei dialectice, problema care se punea era să se arate cum este mecanismul logic al întregii deveniri.

Principiul absolut este un principiu care gândește, este însăși gândirea: creația lumii se datorește acestui principiu și anume gândirii lui și este însăși această gândire. Pentru a-și da seama ce determină absolutul să gândească, să intre în procesul devenirii raționale, Hegel analizează mai întâi felul în care se desfășoară propria noastră gândire, “căci existența noastră este cuprinsă în existența absolută și gândirea noastră relativă nu-i decât un moment al gândirii absolute”. Gândind, absolutul se gândește pe sine cu ajutorul conștiinței noastre sau - cum arată Hegel - “când gândim *absolutul*, absolutul gândește în noi”². Dacă vom reuși să determinăm ce anume silește gândirea noastră să treacă în mod continuu de la o idee la alta, vom descifra, prin aceasta, însuși motorul devenirii absolutului.

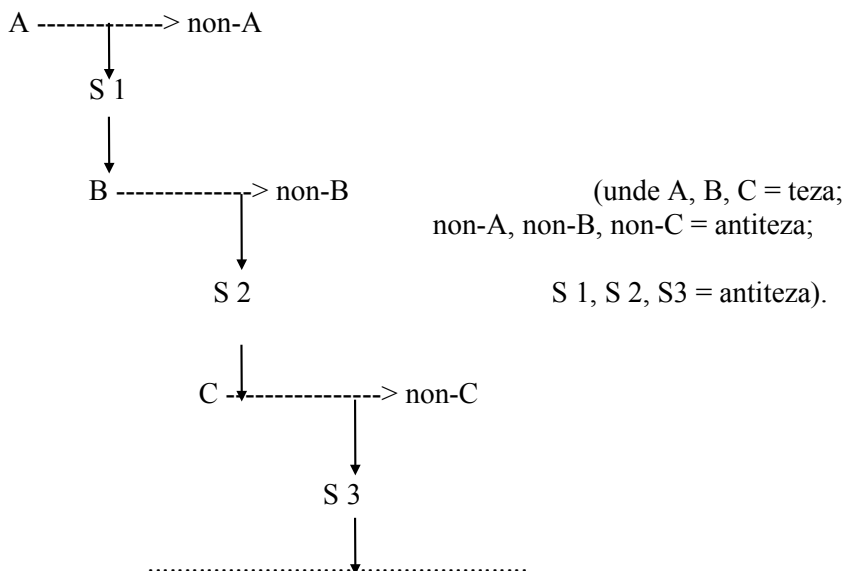
Afirmând un lucru, arată Hegel, negăm - cel puțin implicit - contrariul său. Fiecare idee presupune ideea contrarie ei și prin simpla ei afirmație negăm ideea contrarie. Punând o idee, afirmăm o *teză*, dar gândim negație ei, *antiteza*. Din ciocnirea tezei și antitezei, noi ieșim prin compararea lor, care ne duce la o idee nouă ce depășește contradicția, *sinteza*.

Contradicția este deci motivul care determină absolutul să intre în devenire, iar mecanismul rațional al acestei deveniri este procesul dialectic, prin triada teză - antiteză - sinteză (“în tact de trei”, cum arăta Lucian Blaga). Anton Dumitriu schematizează acest proces dialectic triadic, înfățișat ca un fel de fracție continuă³:

¹ Anton Dumitriu: *Istoria logicii - ediția a II-a revăzută și adăugită*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975, p. 671.

² Idem, p. 672.

³ Idem, p. 684.



O dată pornită devenirea dialectică a ideii, acest mecanism nu mai poate fi oprit. Devenirea constituie realitatea existenței, ca și la Heraclit, - acesta fiind, în fond, absolutul hegelian, așa cum arată gânditorul german: ”Numai un singur lucru este absolut, devenirea”. Devenirea (în germană *das Werden*), numită de Hegel “neliniștea în sine”, este lumea însăși și constă din momente ale devenirii absolutului. “Ceea ce, în general, mână lumea înainte e contradicția”, exclamă Hegel. În felul acesta, rațiunea este imanentă lumii create dialectic de ea însăși: “tot ce e real este rațional și tot ce e rațional este real”, susține Hegel în prefața lucrării “Liniile fundamentale ale filosofiei dreptului”.

Absolutul nu capătă o semnificație decât în raport cu devenirea lui; așa cum, pentru a cunoaște o ființă, nu este suficient să cunoști forma în care se prezintă la naștere, arată Hegel, ci trebuie să-i cunoști întreaga evoluție, până la punctul ei final. Absolutul și devenirea lui dialectică, care-i dă semnificație, este obiectul logicii. Știința absolutului va fi și știința absolută. Încercând să înțelegem lumea, noi căutăm să reproducem în mintea noastră însuși procesul care a creat-o, proces dialectic, mișcarea dialectică a absolutului.

În cursul evoluției sale triadice, ideea absolută (ideea în sine) se “exteriorizează” în natură (stadiu în care își găsește o expresie imperfectă) și tinde să revină la sine, pe treapta superioară a spiritului, când ideea capătă conștiință de sine. Corespunzător acestor momente de ascensiune a Ideii, sistemul lui Hegel este o vastă trilogie cuprinzând Logica, Filosofia naturii și Filosofia spiritului (ultima preocupându-se de problemele omului, de fenomenele sociale). Sunt puse astfel în valoare excepționalele cunoștințe de logică (la 14 ani știa pe dinafară toate figurile și modurile silogismului), istorie, științe ale naturii, filosofie etc. ale lui Hegel, care au dus au dus la elaborarea unui sistem filosofic cuprinzător ce l-a costat “ multă

muncă amară a gândirii”, după cum recunoaște singur, sistem care intră adesea în contradicție cu metoda sa dialectică.

La Hegel, contradicția este un moment al totalității și este o prejudecată să susținem că o atare contradicție nu este decât o anomalie și un paroxism trecător, după cum consideră gândirea comună: “Adâncul Heraclit a scos în evidență, împotriva abstracției unilaterale a eleaților, conceptul superior și total al devenirii, zicând: *ființa există tot atât de puțin ca și nimicul*, sau: *totul curge*, adică totul este *devenire*”¹. Concepția filosofică care acceptă ca principiu judecata “ființa este numai ființă, nimic e numai nimic” merită să fie numită sistem al identității, în care principiul terțiului exclus “ceva este A sau non-A; nu există nici un al treilea termen” pare a avea valabilitate absolută. De fapt, arată Hegel, însăși mișcarea exterioară, sensibilă este contradicție *concret existentă*, un lucru care se mișcă fiind în același timp aici și nu aici. Exemplele cele mai banale, ca sus și jos, drept și stâng, tată și fiu etc. conțin toate cele opuse într-un singur termen. E *sus* ceea ce nu e *jos*; a fi sus înseamnă numai a nu fi jos, și sus există numai doar întrucât există jos; și invers. Tatăl e celălaltul fiului, iar fiul e celălaltul tatălui; în afară de raportarea sa la fiu, tatăl este doar un bărbat în general, dar nu tată, tot așa cum sus și jos, drept și stâng - afară de raportare - sunt numai locuri în general. Departe de a constitui o infirmitate, “contradicția este însă rădăcina oricărei mișcări și vieți; numai întrucât ceva posedă în el însuși o contradicție, acest ceva se mișcă, are impulsuri și activitate”². Împotriva lui Kant, care considera contradicția doar ca aparținând sufletului nostru, Hegel spune ironic: “Aceasta înseamnă prea multă delicatețe față de lucruri: ar fi regretabil dacă ele s-ar contrazice!”³

S-a spus despre construcția hegeliană că este *panlogism*, natura societatea și gândirea fiind doar determinări, “momente” ale devenirii Ideii. Dialectica lui Hegel, în care contradicția are un rol esențial, devine astfel o dialectică a conceptelor în care rațiunea, în loc să apară ca rezultat al devenirii naturii și societății, apare ca anterioară și determinantă în raport cu acestea. Fără îndoială, dialectica nu are cum să nu reflecte în esență dialectica realului, dar aceasta nu înseamnă identificare lor, din analiza procesului logic al gândirii nu putem deduce cunoașterea realității însăși.

Ca filosof idealist, Hegel atribuie abstracției sale (ideea) o proprietate misterioasă, o activitate vitală, asemănătoare cu puterea creatoare a lui Dumnezeu însuși. El nu explică *cum* are loc devenirea ideii prin transformarea ei în natură și cum aceasta redevine idee sub formă de concept al spiritului, de aceea s-a spus despre filosofia hegeliană că este o “teologie rațională”. Hegel are pretenția orgolioasă de a modela lucrurile după conceptele noastre; atrăgându-i-se atenția că realitatea nu se supune ideii sale, el a exclamat: “Cu atât mai rău pentru realitate!”

¹ G.W.F. Hegel: *Știința logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, p. 65.

² Idem, p. 426.

³ G.W.F. Hegel: *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II. 1964, p. 609.

La Hegel găsim afirmația că existența este, în esența ei ultimă, viață. Aceasta înseamnă că existența alcătuiește un sistem, o legătură aparte între întreg și părțile sale componente. Într-un organism viu, partea nu există decât ca parte a totului și viceversa. Partea nu poate fi concepută și înțeleasă decât ca raportată la întreg, iar întregul nu poate fi conceput în înțeles decât raportat la părți. Nici una din formele esențiale ale realității nu există izolat de celelalte și de întreg. Totul în univers se leagă dialectic de tot, ceea ce echivalează cu a spune că totul este relativ, avându-și originea și ținta în altceva decât el însuși. Absolutul nu e decât totul, adică totalitatea existenței.

Filosofia hegeliană este, înainte de toate, o filosofie a spiritului, o reflecție asupra naturii și valorii civilizației. Psihologia individuală nu ne poate da cheia înțelegerii acestei culturi, crede Hegel, iar noi cunoaștem mai sigur natura spiritului din manifestările lui istorice și colective. Întreg sistemul hegelian, crede D.D.Roșca, poate fi cuprins în această propoziție: *Totul este spirit, spiritul singur importă.*

Una dintre ideile foarte importante cuprinse în “Fenomenologia spiritului” este aceea că Hegel sesizează rolul muncii în istorie, omul fiind rezultatul propriei sale munci. Mai mult, spiritul uman devine conștient de faptul că el constituie esența lumii. Prin activitate, omul ajunge să transforme și să domine natura. Pentru a ști ce este omul, arată Hegel în aceeași lucrare, nu trebuie să ne adresăm trăsăturilor feței sau altor însușiri exterioare ale ființei sale, ci *faptelor și creațiilor* sale. Omul nu poate ști cu adevărat ce este el înainte de a se afirma prin faptă. Omul nu este un simplu produs pasiv al influențelor mediului exterior, el este ceea ce este doar prin *activitatea* sa.

Pentru Hegel, istoria este, în *esența* ei, un proces logic, pus pe seama principiului abstract al ideii. Dincolo de această formulare, sensul rațional al acesteia constă în faptul că istoria comportă o necesitate internă proprie, că ea este guvernată de legi specifice. Istoria se manifestă prin intermediul activității oamenilor (mai ales prin intermediul oamenilor mari, a “eroilor”) și este corelată dialectic cu libertatea. “Istoria universală este progresul în conștiința libertății - scrie Hegel - progres pe care noii trebuie să-l cunoaștem în caracterul său necesar”¹. Hegel consideră că libertatea este țelul final al istoriei, căruia “i s-au adus toate jertfele de-a lungul timpurilor pe vastul altar pământesc”². Istoria universală nu este târâmul fericirii, fericit fiind acela care și-a croit soarta conform caracterului său propriu, voinței și bunului să plac. Perioadele de fericire sunt pagini goale ale istoriei, deoarece ele sunt perioade de concordie, lipsite de contradicție. Istoria universală este mai degrabă un abator în care se sacrifică fericirea popoarelor în numele libertății. Oamenii mari n-au fost prea fericiți, viața lor însemnând numai muncă și osteneală. Ei sunt purtători ai istoriei universale, iar o dată scopul atins, ei cad ca tecile uscate ale unei semințe. “Așa cum greutatea

¹ G.W.F. Hegel: *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p. 22.

² Ibidem.

constituie substanța materiei, tot astfel trebuie să spunem că substanța, esența spiritului este libertatea”; “(...) libertatea este singurul adevăr al spiritului”¹. Or, pe tărâmul spiritului - în realitatea lui cea mai concretă - se desfășoară întreaga istorie universală.

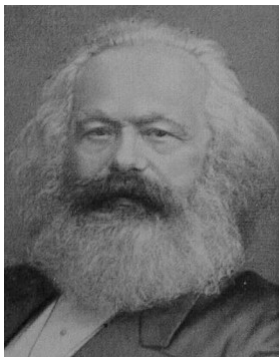
Oamenii își urmăresc propriile scopuri, acționează din egoism, dar în acțiunile lor există și un element “străin”, cuprins mai ales în acțiunile oamenilor mari, cu un conținut care reprezintă voința spiritului universal. Oamenii cred că își urmăresc doar propriile interese, dar de fapt ei realizează voința spiritului universal (altfel spus, legea istorică), acțiune numită de Hegel “viclenia istoriei” sau “viclenia rațiunii”. “Nimic mare în lume nu s-a înfăptuit fără pasiune”, arată el, considerând că istoria omeneirii are la bază *două elemente*: “unul este ideea, iar celălalt pasiunile omenești; unul este urzeala, celălalt bătătura marelui covor care se întinde în fața noastră”².

În calitate sa de filosof oficial la regimului prusac, s-a despre Hegel că prin propoziția amintită “tot ce e real e rațional” ar fi vrut să justifice orânduielile sociale din vremea sa, el considerând că “lumea reală este așa cum trebuie să fie”. Dar prin “lumea reală” nu înțelege tot ceea ce există în mod nemijlocit, ci numai ceea ce are o justificare rațională. Hegel era convins că, dacă nu are o justificare rațională, ceea ce există va părăsi - mai devreme sau mai târziu - scena istoriei. Or, Germania social-politică a vremii sale făcea și ea parte din această categorie de realități precare.

Dincolo de greutățile de receptare ale gândirii acestui autor realmente profund, cele câteva idei expuse aici constituie dovada că satisfacțiile intelectuale oferite de pătrunderea într-o lume nouă valorează efortul de a-l înțelege și aprecia pe Hegel.

¹ Idem, p. 20.

² Idem, p. 26.



6.2. KARL MARX (1818 - 1883)

E greu să te pronunți astăzi despre Marx ca filosof, în condițiile în care opiniile despre el au devenit contradictorii, nu rareori răutăcioase, mai mult sau mai puțin valabile, adevărate sau nu. Într-o carte apărută la Moscova în urmă cu câteva decenii se putea citi: “Printre marii oameni al căror nume și operă vor dăinui de-a lungul secolelor, un loc de onoare îi revine lui Karl Marx. Imensul merit istoric al lui Marx constă în aceea că a fondat știința despre legile cele mai generale ale evoluției naturii, societății și gândirii umane - materialismul dialectic și istoric; iar prin aceasta a arătat drumul nu numai al cunoașterii, ci și al transformării revoluționare a lumii”¹.

Cam în aceeași perioadă, influentul gânditor francez Roger Garaudy îi schițează și el în câteva linii portretul, arătând că Marx și opera sa polarizează azi speranța sau mânia tuturor, cei asupriți văzând în el un eliberator ale cărui îndemnuri trebuie urmate în drumul spre o societate mai bună, în vreme ce apologeții capitalismului îl consideră un profet mincinos ce stârnește ura și blestemele lor. “Și în trecut filosofia coborâse uneori în mijlocul oamenilor. Dar pentru prima oară în istoria gândirii omenеști, marxismul - filozofie, teorie economică, politică, concepție despre lume, despre perspectivele și speranțele de viitor ale acesteia - a pătruns în mintea și inima a milioane de bărbați și femei, a pătruns în mintea și inima acelora care au fost cândva sclavi sau iobagi, a acelora a căror muncă li se prezenta ca o ursită și care nu aveau dreptul să gândească”². Marx prezisese dispariția capitalismului și instaurarea unei lumi mai bune și mai drepte de tip comunist, un rol determinant pe scena istoriei avându-l proletariatul mondial, existența ulterioară a țărilor comuniste (inclusiv România) fiind - s-a susținut - dovada justetei doctrinei doctrinei sale.

Câteva decenii mai târziu, același gânditor va fi privit în fostele țări comuniste dintr-o cu totul altă perspectivă, inclusiv la noi: <<România post-comunistă a oferit spectacolul arderii publice a “CAPITALULUI” lui Marx alături de discursurile lui Ceaușescu precum și isteria satanizării marxismului, filosoful german - considerat o “mintе genială” până mai ieri - e acum coborât fără menajamente de pe soclu și gratulat cu cele mai jignitoare epitete, de la “prost” la

¹ Eugénie Stépanova: *Karl Marx - notice biographique*, Editions du Progres, Moscou, U.R.S.S., 1968, p. 3.

² Roger Garaudy: *Karl Marx*, Editura Politică, București, 1967, p. 5.

“imbecil” și “criminal”. Publicul larg și majoritatea intelectualilor văd în el autorul moral al tragicului experiment istoric al “socialismului real”^{>>1}.

Nu este pentru prima dată când dovedim lipsă de echilibru, trecând rapid dintr-o extremă în alta, în locul unei analize lucide a fenomenului marxist, așa cum s-a manifestat acesta la noi în perioada numitei “orânduiri socialiste” (1947-1989). Dacă, în deceniile comuniste, filosofia era divizată în “premarxistă” și “marxistă”, concepția lui Marx - devenită “filosofia oficială” a acestei lungi perioade - reprezentând piatra de hotar ce definea două moduri radicale de a filosofa, astăzi gânditorul german din secolul al XIX-lea este ignorat sau contestat pasional. Chiar dacă nu mai suntem obligați să credem că Marx este gânditorul cel mai mare al tuturor timpurilor, cum se acredita ideea în școlile noastre din perioada socialistă, n-ar trebui să pierdem din vedere faptul că el rămâne un gânditor marcant al istoriei filosofiei, realitate pe care - ne place sau nu - trebuie să o acceptăm, abordarea sa trebuind făcută *sine ira et studio*. Când un gânditor ca Sartre, adevărată conștiință a epocii sale, afirmă că “marxismul este filosofia de nedepășit a timpului nostru” (*Probleme de metodă*, 1957) avem dreptul să nu fim de acord cu el, dar ar trebui să ne cel puțin să ne întrebăm ce anume a determinat această opinie. Dar dacă Sartre a avut simpatii comuniste declarate, în schimb Martin Heidegger nu poate fi suspectat de pro-comunism, ceea ce însă nu l-a împiedicat să scrie în cunoscuta sa “Scrisoare despre <<umanism>>”: “Tocmai pentru că Marx, ajungând să cunoască înstrăinarea, pătrunde într-o dimensiune esențială a Istoriei, tocmai de aceea concepția marxistă despre Istorie este superioară oricărei istoriografii”. Am ales aceste exemple pentru a face apel la abordarea etapei marxiste din istoria cugetării fără prejudecăți și idiosincraziile care nu ne sunt străine în această perioadă.

Dacă ideologia marxistă nu se mai dorește a fi receptată azi la noi ca una influentă, aceasta va fi greu scoasă prin interdicție politică sau prin trecerea la index a cărților lui Marx, așa cum proceda altădată Inchiziția cu cărțile considerate “eretice”, efectul putând fi contrar celui scontat, acela al “atrăției fructului oprit”. Propunerea unor contemporani de a “demonstra” falsitatea filosofiei marxiste are puțini șorți de izbândă, deoarece aici nu ne aflăm în zona sigură a matematicii, ci ne situăm pe un teren cu nisipuri mișcătoare². Iar pentru “demolarea” unei ideologii (deși în acest sens nu există certitudini, procesul fiind reversibil), instrumentul cel mai eficace rămâne *argumentul* pertinent, nu forța. Să nu uităm că în manualele de filosofie utilizate în țări europene precum Franța sau Anglia textele lui Marx figurează printre acelea ale marilor gânditori ai lumii, că ele constituie obiect de studiu și temă de doctorat în universitățile occidentale etc., lucru care ar trebui să ne dea de gândit când îl ignorăm total (sau îl tratăm ca pe un “câine mort”, după o cunoscută expresie) pe autorul “Capitalului”, multe dintre ideile sale făcând acum parte din moștenirea noastră culturală.

¹ Valentin Mureșan: *Apusul unei filosofii*, Editura Alternative, București, 1995, p. 4.

² Idem.

Evreu de origine, Marx se naște la 5 mai 1818 în Renania germană în Trier, “orașelul cel mai mic și mai mizerabil, plin de bârfă și de o ridicolă divinizare a spiritului local”¹. Viața lui a fost zbuciumată și ar putea constitui subiectul unui adevărat roman. După ce urmează liceul din Trier (1830-1835), la 17 ani intră la Universitatea din Bonn să studieze dreptul (1835-1836), dar a avut o comportare dezordonată (chefuri cu colegii, face datorii, e rănit în duel, e arestat pentru beție și tulburarea liniștii nopții) și, din porunca tatălui său, se mută la Universitatea din Berlin, unde studiază între 1837 și 1841. Departe de a fi fost un student exemplar, tânărul Marx își continuă viața dezordonată (face cheltuieli imense care îl îngrozesc pe tatăl său, avocat din Trier) și nu audiază decât puține prelegeri, și acestea mai curând în domeniul filosofiei și al istoriei decât cel al științei juridice. Semestre întregi aproape că nu trece pe la Universitate. În aprilie 1841, la 23 de ani, își susține la Jena (unde n-a audiat nici măcar o singură oră!) teza de doctor în filosofie cu titlul “Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur”. Marx spera să obțină postul de conferențiar (tatăl lui murise între timp, iar tânărul Karl trebuia să se gândească la carieră și perspectivele financiare), dar acest lucru nu s-a întâmplat, așa că s-a apucat de gazetărie preocupat fiind de problemele sociale și politice, ajungând redactor șef la “Gazeta Renană”, ziar de orientare liberală ce apărea la Köln. Slujba n-a durat mult, guvernul suprimând ziarul și, în 1843, Marx și-a luat tânăra soție, Jenny von Westphalen (nobila familie ei familie nu l-a acceptat pe sărăntoc ca soț decât după o îndelungă ezitare) la Paris, unde a început să colaboreze la *Analele germano-franceze*. Cum această publicație propovăduia idei revoluționare, guvernul Prusiei a emis mandate de arestare împotriva redactorilor ei, ceea ce însemna că Marx nu se mai putea întoarce în țară. A rămas în Franța, dezvoltându-și ideile sociale și politice și împrietenindu-se cu Friedrich Engels, cu care va colabora până la sfârșitul vieții. În 1847 a plecat la Londra pentru a participa la o congresul unei noi organizații, “Liga comunistă”, primind însărcinarea de a scrie împreună cu Engels o declarație simplă a doctrinei acestei ligi, apărută în 1848 cu titlul “Manifestul Partidului Comunist”, document celebru și azi în întreaga lume, în care proletarii erau considerați “groparii capitalismului” și al cărui îndemn final este “Muncitorii nu au de pierdut decât lanțurile. Ei au o lume întreagă de câștigat. Proletari din toate țările, uniți-vă!” (Îndemnul unirii proletarilor lumii figurează și pe bustul lui Marx de la cimitirul londonez Highgate: *Workers of all lands, unite!*).

Devenit indezirabil pentru ideile sale revoluționare atât în țara sa natală, cât și în Franța și Belgia, Marx se instalează în 1849 cu întreaga sa familie la Londra, unde rămâne până la sfârșitul vieții. Aici trăiește o strâmtoare materială extremă, adesea mizeria domnind cu adevărat într-o familie ce se înmulțește repede; în aceste condiții, doi copii îi mor de mici, iar un al treilea la vârsta de opt ani, Marx fiind nevoit să-și ducă existența din subvențiile primite de la prietenul său Engels, care nu puteau fi prea mari datorită faptului că acesta era un simplu manager al unei fabrici din Manchester. Condițiile de locuit erau catastrofale, uneori fiind

¹ Wilhem Weischedel, op. cit., p. 222.

amanetată și locuința, iar adesea Marx nu putea să iasă nici măcar din oraș, deoarece îmbrăcămintea sa era depusă la casa de amanet. Soția sa, Jenny e deznădăjduită și își dorește sieși și copiilor săi mai curând moartea, decât o viață atât de mizerabilă. Atmosfera familială, deteriorată oricum de mizeria financiară, se înveninează și mai mult când Marx e încurcat într-o afacere amoroasă cu menajera. Totuși, el lucrează cu îndârjire la realizarea principalei sale opere, “Capitalul”, reușește să tipărească primul volum din cele trei proiectate (despre care recenziile vremii lipsesc aproape complet), dar înainte ca ultimele volume să fie terminate, Marx moare la 14 martie 1883, la vârsta de 65 de ani. Alte lucrări importante rămase de la acesta (unele fiind scrise în colaboare cu Engels, destule apărute post-mortem) sunt “Manuscrise economico-filosofice” (1844), “Mizeria filosofiei” (1847), “Contribuții la critica economiei politice” (1859), “Teze despre Feuerbach” (o ciornă ce schițează câteva linii ale filosofiei marxiste prin raportare la gânditorul materialist german amintit), la care se adaugă o foarte bogată corespondență.

Preocupat de marile idei filosofice ale vremii sale, Marx a fost influențat inițial de Hegel (despre a cărui gândire declară că este “actuala filosofie mondială”), pentru a se dezice apoi de el. Critica lui Marx pornește de la viziunea hegeliană asupra istoriei, care nu este o simplă înșiruire dezordonată de evenimente, ci o succesiune cu sens, care se dezvoltă după principiul immanent al dialecticii interne. Dar la Hegel subiectul istoriei nu sunt oamenii și acțiunea lor, în istorie acționând mai degrabă un spirit care intervine în ea, numit de gânditorul idealist obiectiv “spirit al lumii”, “spirit absolut” sau “Dumnezeu”. Acest Dumnezeu în devenire își realizează în mersul istoriei conștiința sa de sine, pe care o atinge, așa cum declară cu orgoliu Hegel, în propriul sistem de gândire. O dată cu apariția pe scena lumii a filosofiei hegeliene nu mai poate exista nici o realitate neînțeleasă, rațiunea și realitatea ajungând la un acord una cu alta, deoarece “tot ce e rațional e real și tot ce e real e rațional”.

Protestul lui Marx pornește de aici: dacă întreaga realitate trebuie înțeleasă plecând de la un spirit absolut, cum pretinde Hegel, atunci filosofia acestuia asupra istoriei este doar “misticism” de neînțeles. Marx cere ca realitatea pământească să nu fie explicată plecându-se de la realitatea divină (care ne aduce aminte de lumea platoniciană a Ideilor), ci invers, punctul de plecare al întregii gândiri trebuie să fie mai curând realitatea concretă. Filosofia trebuie repusă astfel cu picioarele pe pământ, iar viziunea idealistă despre istorie trebuie răsturnată, aceasta este în fond “revoluția coperniciană” înfăptuită de Marx în concepția despre istorie. Pentru el, realitatea concretă este realitatea omului, iar filosofia sa este o filosofie a existenței omului, deoarece “rădăcina pentru om e omul însuși”. Prin această viziune, Marx se află în acord cu materialistul Feuerbach, dar în opoziție cu Hegel. Întrucât noua gândire trebuie să plece de la omul concret, iar nu de la abstracția numită “Om”, Marx își numește filosofia “umanism real”.

La întrebarea “ce este omul?”, Hegel răspunde văzând în el mai ales un subiect cunoscător. Marx însă crede că omul trebuie privit în primul rând din perspectiva *practicii* (de aici și denumirea ulterioară dată marxismului de “filosofie

a praxis-ului”), unde omul trebuie să-și demonstreze realitatea și puterea, deci materialitatea gândirii sale. Iar esența practicii umane constă în conviețuirea laolaltă a oamenilor. Dacă Feuerbach concepea omul ca individ izolat, Marx susține că omul trăiește întotdeauna în societatea care îl susține, că este prin definiție ființă socială (idee mare întâlnită și la Aristotel): “Omul este lumea sa, statul, societatea”. În acest sens trebuie înțeleasă propoziția “Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci invers, existența lor socială le determină conștiința”. Gândim după cum trăim, nu trăim după cum gândim.

Societatea umană nu înseamnă, în primul rând, conștiința colectivă a apartenenței la aceasta, ci muncă colectivă. Căci omul, crede Marx, este în mod original un animal economic. La temelia gândirii sale stau forțele de producție și relațiile economice pe care acestea le generează. În măsura în care relațiile economice (“baza”) se transformă de-a lungul istoriei, în aceeași măsură se dezvoltă și modurile conștiinței (“suprastructura ideologică”): statul, legile, ideile, morala, arta, religia etc. În “baza economică” regăsim și legile evoluției istorice pe care Hegel le atribuie spiritului; dar relațiile economice se dezvoltă dialectic, prin conflictul claselor sociale, de aceea istoria este pentru Marx în primul rând “istoria luptelor de clasă”.

Până aici, teoria lui Marx ar fi putut rămâne doar una dintre multele teorii antropologice și istorico-filosofice de care istoria filosofiei nu a dus niciodată lipsă. Faptul caracteristic este încă Marx nu rămâne în domeniul ideii pure, el luându-și sarcina transformării din temelie a realității. Nu e suficientă *analiza critică* a lumii, ci trebuie date *soluții concrete* de schimbare a ei, ideea admirabil sintetizată în ce-a de-a 11-a teză despre Feuerbach: “Filosofii (de până la Marx, N.N.) nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important însă este a o schimba”.

Angajat în critica timpului său, Marx observă că adevărata esență a omului, libertatea și independența sa, nu ajung să se impună. Lumea omului s-a devalorizat, iar îndepărtarea omului de propriile sale posibilități de existență este numită de Marx “înstrăinarea de sine” a omului (alienare). Explicația este căutată în relațiile economice: înstrăinarea de sine a omului își are rădăcina în înstrăinarea muncitorului salariat de produsul muncii sale, care nu-i aparține lui spre delectare, ci patronului care l-a angajat. Produsul muncii în capitalism devine “marfă”, adică un lucru străin care îl transpune pe acesta într-o stare de dependență, deoarece el trebuie să-l cumpere pentru a putea exista. Similar, munca salariată devine și ea “muncă înstrăinată”, deci “muncă silnică”, fiind un mijloc impus cu forța de autoconservare, de asigurare a existenței proprii a muncitorului și a familiei sale.

Înstrăinarea de produsul muncii duce și la o “înstrăinare a omului de om”, legăturile dintre oameni fiind intermediare de marfă și de bani, proletarii ajungând ei înșiși să aibă caracter de marfă, forța lor de muncă fiind comercializată pe piața muncii și unde ei sunt livrați bunului plac al cumpărătorilor. Banii, “târfa

universală, codoșul universal al oamenilor și al popoarelor”¹ transformă totul în contrariul său: ceea ce nu-mi stă în putință ca individ uman, îmi stă în putință grație banilor; cât de mare este puterea banilor, atât de mare e și puterea mea. Chiar dacă eu sunt lipsit de spirit, banii sunt *adevăratul spirit* al tuturor lucrurilor, deci se presupune că și posesorul lor nu poate fi lipsit de spirit, de vreme ce banii pot cumpăra totul. “Inversarea și confundarea tuturor calităților umane și naturale, înfrățirea incompatibilităților, această putere *divină* a banilor rezidă în *esența* lor, ca *esență generică* înstrăinată, care alienează și se alienează, a omului”². Menirea și demnitatea umană se pierde într-o lume în care totul se vinde și se cumpără, aceasta fiind pentru Marx culmea înstrăinării. Proletarul este “omul care s-a pierdut pe sine”, esența lui este o “esență dezumanizată”.

În acest punct al evoluției se poate produce schimbarea bruscă, atunci proletariatul devine conștient de înstrăinarea sa. Potrivit prognozei lui Marx, capitalul se acumulează în mâna câtorva oameni ce se îmbogățesc, efectul fiind sărăcirea progresivă și șomajul crescut al celor mai mulți din societate. Însă, prin aceasta, capitalul își sapă propria groapă, groarii fiind cei ce muncesc asupriți (proletariatul mondial), care - conduși de partid comunist vizionar - vor răsturna de la putere pe cei bogați, instaurând societatea de tip comunist. Termenul de “comunist” semnifică faptul că mijloacele de producție (fabrici, uzine, mine, terenuri agricole și neagricole etc.) vor fi smulse din proprietatea foștilor stăpâni și vor deveni proprietate *comună* a tuturor celor ce muncesc, de fapt exact ceea ce s-a întâmplat în țările comuniste de mai târziu (când oamenii au devenit egali, dar egali în sărăcie, nu în bogăție). Sarcina acestei transformări e “să-l facă pe om, om”, pentru ca “omul să fie pentru om ființa supremă”. Desființându-se relațiile economice capitaliste, omul nu va mai fi o ființă înrobită, abandonată și disprețuită, înstrăinarea (alienarea) fiind astfel depășită. Sarcina mișcării comuniste este tocmai aceasta: instaurarea comunismului, adică realizarea saltului din istoria necesității în cel al libertății. O dată cu comunismul, “imperiu adevărat al libertății”, se încheie “preistoria societății omenești” și începe societatea “cu adevărat umană”. Însă cum trebuie să arate aceasta, Marx nu mai dă nici o altă indicație³.

Conducătorul și teoreticianul proletariatului rus, Vladimir Ilici Lenin (1870-1924) consideră că marxismul nu trebuie înțeles ca o doctrină închisă, osificată, care s-ar fi ivit alături de drumul larg al civilizației mondiale: “Dimpotrivă, întreaga genialitate a lui Marx constă tocmai în faptul că el a dat răspuns la problemele pe care gândirea înaintată a omenirii le pusese mai înainte”⁴. Convins că “învățătura lui Marx este atotputernică fiindcă este justă”, Lenin arată că aceasta “este succesoarea legitimă a tot ce a creat omenirea mai bun în veacul al XIX-lea:

¹ Karl Marx: *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, Editura Politică, București, 1987, p. 121.

² Idem, pp. 120-121.

³ W. Weischedel, op. cit., pp. 227-228.

⁴ Lenin: *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului* (în V.I. Lenin: *Opere alese în două volume*, vol I, ediția a II-a, E.P.L.P., p. 45.

filosofia germană, economia politică engleză și socialismul francez”¹. Întrucât acestea reprezintă cele trei “izvoare” ale marxismului, părțile constitutive ale acestei doctrine organice sunt, arată Lenin, filosofia marxistă (materialismul dialectic și istoric), economia politică marxistă și socialismul științific. Cum acestea nu pot fi tratate detaliat într-un spațiu evident limitat, am schițat doar câteva linii directoare ale gândirii lui Marx, lăsând deoparte alte teme abordabile.

Problema “clasicilor marxiști” (unde, alături de Marx, figurează Engels și Lenin) a fost și ea omisă. Faptul că alți gânditori care s-au considerat marxiști au adus sau nu o contribuție ulterioară la “dezvoltarea creatoare” în spiritul (mai puțin litera) gândirii lui Marx nu face obiectul acestui excurs. Tema abordată se referă la opera lui Marx însuși, mai puțin a celor care pretind că i-au continuat liniile sale directoare de gândire.

Într-o lucrare realizată în liceu și intitulată “Reflecțiile unui tânăr la alegerea profesiei”, Marx susține că “istoria consideră oameni mari pe aceia care, muncind pentru înfăptuirea scopurilor generale, s-au înnobilit pe ei înșiși”. Eroul lui Marx este Prometeu, care se jertfește pe sine pentru fericirea celor mulți: “Cel mai fericit este acela care a adus fericire celor mai mulți oameni”. Iar Marx vrea să-l elibereze pe om de condiția sa. S-a spus că termenul “revoluție” este mult prea sărac pentru autorul “Capitalului”, dar că acesta îl folosește pentru că nu există altul. De regulă, revoluțiile se străduiesc să schimbe un regim sau o stare socială, ele înlocuind un rege cu un președinte, aristocrația cu burghezia. Revoluția lui Marx însă vrea să suprimе însăși politica, să transforme totul din temelii, ruptura dintre lumea veche și cea nouă fiind abisală². Vor dispărea de pe scena istoriei religia în general (în centrul preocupărilor va sta omul însuși, nu divinitatea), statul ca atare, economia și chiar ideea de clasă socială (toți oamenii vor constitui aceeași clasă, deci nu vor mai exista clase sociale). Teoria lui Marx vrea să ofere omului o nouă natură, să-i permită să se re-creeze diferit, altul decât a fost întotdeauna. Conștientizând legile sociale, omul va trăi într-o societate nouă, din care vor dispărea alienarea și constrângerile ce apasă asupra lui, inclusiv statul.

Dar dacă partidele și statele socialiste ale secolului XX se pretind descendente din teoria lui Marx, cum se poate ca o revoluție dedicată distrugerii statului să devină creatoarea unui stat socialist atât de omnipotent încât este denumit “totalitar”, așa cum s-a întâmplat întâi în Rusia sovietică, apoi și în alte țări aflate în sfera de influență a acesteia, inclusiv România?³ *Totalitarismul* poate fi definit ca un regim politic care urmărește absorbirea societății civile de către stat, până la distrugerea societății civile⁴. Descris pentru prima oară în istorie de către scriitorul George Orwell în anul 1949 (în romanul “1984”), totalitarismul este puterea care se străduie să distrugă conștiința oamenilor pentru a deveni roboți

¹ Idem.

² Chantal Millon-Delsol: *Ideile politice ale secolului XX*, traducere de Velica Boari, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 14.

³ Idem.

⁴ Larousse: *Dicționar de sociologie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 303.

executanți ai celor care conduc societatea (fenomenul este numit astăzi, după un termen literar, “mancurtizare”). Totalitarismul nu a fost realizat niciodată integral și este neîndoiește irealizabil, dar regimurile comuniste cele mai desăvârșite au înclinat să se apropie de acest “model”. Cursul istoriei sovietice și, din păcate, cel al istoriei țării noastre au ilustrat pe deplin tendințele totalitariste amintite.

Putem să-l considerăm pe Marx drept *autor moral* al acestui experiment istoric eșuat, de vreme ce comunismul european s-a prăbușit la sfârșitul secolului trecut? Dacă ținem cont de faptul că Marx a trecut în neființă în 1883, iar primul stat socialist din lume, Rusia sovietică a apărut în 1917 (la 34 de ani de la dispariția gânditorului german), atunci nu ne rămâne decât să construim ipoteze. Cum dictatura lui Stalin (1879-1953), care a condus U.R.S.S. ultimele trei decenii de viață, a făcut mai multe milioane de victime printre cei care nu aveau la ideile comuniste decât cel de-al doilea război mondial, înseamnă că putem să-i reproșăm lui Marx inclusiv crimele sovietice. Dar, raționând astfel, putem spune la fel de bine că Nietzsche (1844-1900) este vinovat de uciderea în lagărele de război hitleriste a milioane de oameni, de vreme ce, la patru decenii după moartea lui, Hitler a susținut că a vrut să aplice teoria nietzscheeană a “supraomului”! Firește, problema rămâne deschisă, existând argumente atât pro, cât și contra vinovăției morale a unor gânditori precum Marx sau Nietzsche.

Recunoscând deschis influența pe care Marx a avut-o asupra sa, profundul cugetător al secolului trecut, Karl Popper (1902-1994) afirmă: “Cred că sinceritatea în căutarea adevărului și onestitatea sa intelectuală îl deosebesc pe Marx de mulți dintre urmașii săi” și că “A dorit cu ardoare să-i ajute pe cei asupriți și a fost pe deplin conștient de nevoia de a arăta cine este prin fapte, nu numai prin vorbe”¹. În ciuda meritelor sale, Popper îl atacă pe Marx pentru că a fost un fals profet al istoriei, iar profețiile sale nu s-au adevărit. Dar vina principală i-o aduce pentru a făcut pe mulți oameni inteligenți să creadă că profeția istorică este modul de abordare a fenomenelor sociale. Nu bunele intenții de a face fericiți pe semenii săi i le reproșează, ci îmbătarea cu visuri despre “o lume mai bună și mai dreaptă”, care reprezintă o utopie și pe care Popper o numește *romantism*: “Chiar dacă nutrește cele mai bune intenții de a crea raiul pe pământ, el (romantismul, N.N.) nu izbutește decât să-l transforme într-un iad - în acel iad pe care numai omul îl poate pregăti aproapelui său”².

Una dintre observațiile interesante aduse doctrinei marxiste vine din partea existențialistului rus de factură religioasă ortodoxă Nikolai Berdiaev (1874-1948). Deși, arată el în lucrarea *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, “ca economist, Marx a fost un savant remarcabil”, dar și “un om de aleasă cultură”, gânditorul german a exagerat importanța economiei în detrimentul elementului

¹ K.R. Popper: *Societatea deschisă și dușmanii ei*, volumul II *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993, p. 93.

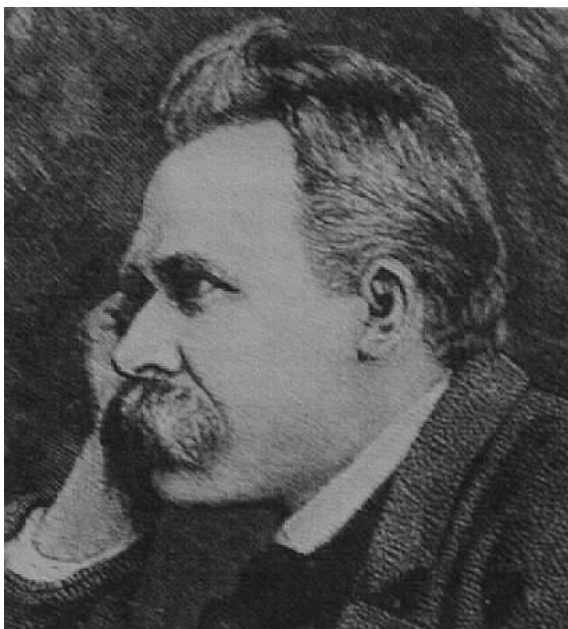
² Karl Raimund Popper: *Societatea deschisă și dușmanii ei*, volumul I *Vraja lui Platon*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.

spiritual. Dar, consideră Berdiaev, “libertatea maximă e libertatea vieții spirituale; libertatea minimă, cea a vieții materiale”¹. Economia face parte incontestabil dintre mijloace, nu dintre scopurile vieții. “Scopurile supreme ale vieții nu sunt de ordin economic sau social, ci de ordin spiritual. Măreția unui popor, contribuția sa la istoria umanității nu sunt dependente de puterea statului, nici de dezvoltarea economică, ci de cultura spirituală”². Libertatea, rămâne cea mai mare valoare spirituală, mai mare decât valorile vitale: “Libertatea omului - opinează Berdiaev - constă în faptul că omul aparține de două planuri: planul Spiritului și planul Cezarului. Colectivismul și religia pe care acesta o generează vor să reducă viața umană la un singur plan: planul Cezarului”³.

¹ Nikolai Berdiaev: *Împărăția Cezarului și împărăția Spiritului*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 136.

² Idem, p. 111.

³ Idem, p. 155.



6.3.FRIEDRICH NIETZSCHE (1844 - 1900)

În 1888, cu un an înainte de a intra în criza de nebunie din care nu-și va mai reveni niciodată, Nietzsche scrie o autobiografie intitulată “Ecce Homo” (care însă nu va apărea decât în 1906, după dispariția autorului), în care își proclamă orgolios locul în istoria culturii: “Îmi cunosc soarta. Odată se va lega de numele meu amintirea a ceva monstruos, - a unei crize cum nu a mai existat pe pământ, a celei mai profunde ciocniri de conștiințe, a unei decizii conjurată împotriva a tot ce se

crezuse, se ceruse, se considerase sfânt până atunci. Eu nu sunt om, eu sunt dinamită”¹.

Există gânditori care marchează decisiv istoria gândirii, iar Nietzsche se aprecia ca fiind unul dintre aceștia, înainte ca recunoșterea sa să se fi produs efectiv în lume. Chiar dacă n-a mai apucat să cunoască prețuirea de care se bucură azi lucrările sale, profeția lui s-a adevărit în bună măsură. Amalgam ciudat de artist, filosof și moralist, el este un filosof al vieții, profet al cultului individualității superioare, filosofia sa fiind o filosofie a culturii și o trâmbițare a noilor valori. Gânditor radical și deosebit de original, el lasă în urma sa scrieri profetice, poetice și profund critice față de starea de atunci a filosofiei.

Născut la Röcken, lângă Leipzig la 15 octombrie 1844 într-o familie luterană (părintele său era preot), Friedrich Wilhelm Nietzsche va rămâne orfan de tată la cinci ani, copilăria sa fiind marcată de figurile mamei, mătușilor și surorii sale, Elisabeth. În aceste condiții, văduva și cei doi copii ai ei se vor stabili la Naumburg, pe lângă familia mamei micului Friedrich. Aici își începe viitorul filosof studiile remarcându-se la învățătură, drept pentru care va fi recomandat la vârsta de 14 ani pentru școala internat de la Pforta, faimoasă pentru solida instrucție și educație morală pe care o da elevilor ei. Elev model al acestei instituții de învățământ despre care a avut toată viața doar cuvinte de laudă și recunoștință,

¹ Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*, ediția a II-a, în românește de Mircea Ivănescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 93.

Nietzsche o absolvă în 1864, intrând la universitatea din Bonn ca student la filologie (deși era de așteptat să fi urmat teologia, după tradiția pe linie paternă, dar și maternă), mutându-se apoi la Leipzig. Student strălucit, el va cunoaște în anii studenției opera celor care i-au influențat cel mai mult gândirea la tinerețe, filosoful Arthur Schopenhauer (1788-1860) și compozitorul Richard Wagner (1813-1883), de care apoi se va distanța. Nietzsche a trăit toată viața departe de evenimentele sociale, declarând ulterior că “recreațiile mele erau de trei feluri: lectura operelor lui Schopenhauer, muzica lui Schumann și plimbările singur”. Realizările remarcabile ale lui Nietzsche sunt confirmate de numirea sa, în 1869, ca profesor de filologie clasică la Universitatea din Basel (Elveția), deși avea numai 25 de ani și nu-și terminase studiile universitare. Aici va fi coleg cu Jakob Burckhardt (1818-1897), unul dintre cei mai buni cunoscători ai Renașterii italiene, om de cultură care i-a influențat simțitor filosofia. Trei ani mai târziu, Nietzsche își ia cetățenie elvețiană.

Cea mai mare parte a vieții, Nietzsche a muncit chinuit de o sănătate subredă, suferind permanent de dureri de cap, de stomac și având probleme cu vederea slabă. Începând cu 1876, starea sănătății sale devine îngrijorătoare, aceasta făcându-i tot mai grea cariera de profesor, pe care o va părăsi prin demisie în 1878, la vârsta de 34 de ani. De aici înainte este socotit ca profesor în concediu al Universității din Basel, de la care primește, pentru serviciile aduse, o pensie anuală de 3000 de franci.

Din 1878 și până în 1889 a dus o viață extrem de singuratică, rătăcind din loc în loc prin Europa - Italia, Franța, Elveția. În acest timp și-a scris cea mai mare parte a operei sale, rămânând necăsătorit. În 1889, aflat pe o stradă din Torino, el a asistat la o scenă în care un căruțaș își lovea sălbatic calul; Nietzsche s-a repezit și a îmbrățișat calul biciuit. Atunci el a suferit o prăbușire mentală violentă, care l-a aruncat în nebunie pentru tot restul vieții, ultimii zece ani ai existenței sale (încheiată în 1900) fiind lipsiți de orice urmă de luciditate. În toată această perioadă a fost îngrijit de mama sa, dar și de sora sa, care a ținut ulterior o întreagă mitologie obscură în jurul operei fratelui ei¹.

Filosofia lui Nietzsche este aforistică și paradoxală, fiind practic imposibil să eviți controversele când o expui, atât pentru că opiniile lui despre oricare subiect sunt dispersate, dar și pentru felul aparte în care sunt prezentate. Mai mult, sora sa Elisabeth, (căsătorită cu un cunoscut antisemit pentru care filosoful ei nu avea decât dispreț, o viitoare nazistă ce va vedea în Hitler “Supraomul” de care vorbea Nietzsche), își va permite să cenzureze și să falsifice ideile fratelui ei genial atins de nebunie într-un sens pe care acesta nu-l admisesese și nu l-ar fi admis, poate, niciodată. Multă vreme el a rămas un scriitor original, dar fără a deștepta o atenție deosebită din partea publicului. Abia în 1888, criticul danez Georg Brandes publică un articol prin care îi popularizează opera, ceea ce a făcut ca Nietzsche să fie apoi foarte citit în Germania. Dar până atunci eseurile sale filosofice sunt publicate pe cheltuială proprie și aproape nimeni nu le va citi: “Nașterea tragediei”

¹ John Shand, op. cit., pp. 212-213.

(1872), “Omenesc, prea omenesc” (1878-1880), “Aurora” (1881), “Știința veselă” (1882 și 1885), “Așa grăit-a Zarathustra” (1883-1885). Aceste lucrări sunt deliberat nesistematice, autorul lor declarând în “Amurgul idolilor”: “Îi suspectez pe toți sistematizatorii și îi evit. Dorința de sistem este o lipsă de integritate”. Proiectează apoi realizarea unei opere sistematice numită “Reevaluarea tuturor valorilor”, pentru care își face o mulțime de note, dar pe care nu o va putea termina. “Antichristul” (1888) trebuia să fie prima parte a acestei lucrări. Alte lucrări ale sale sunt “Voința de putere” (1884-1886), “Dincolo de bine și de rău” (1886), “Genealogia moralei” (1887), “Ecce Homo” (1888).

În filosofia europeană, secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au fost dominate de empirismul englez (Locke, Berkeley, Hume) și de raționalismul continental (Descartes, Spinoza, Leibniz), la care se adaugă tentativa de sintetiza cele două curente prin filosofia lui Kant. După ce secole de-a rândul a existat dominația teologică în filosofie, de acum înainte sursa de inspirație a filosofiei trebuia să fie știința, care va lua locul religiei. Există două modalități principale de a face filosofie: a) expunerea sub formă de sistem riguros, abstract, greu de înțeles pentru neinițiați și b) o filosofie ușoară, de tipul eseului literar și accesibilă publicului larg. Kant pledează pentru prima formă, filosofia trebuind să fie o disciplină “științifică”, îndepărtată de simțul comun, ce urmează regulile “exactității metodei”.

Dar acest stil de a filosofa, subordonat autorității rațiunii și științei, va fi fi vehement contestat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de *revolta romantică*, care susține scoaterea în prim plan a sensibilității umane, a precumpănirii emoției necenzurate și nestăvilite față de rațiunea rece. În literatură, romanticii exaltă iubirea în dauna rațiunii, libertatea absolută (adesea confundată cu anarhia) în dauna ordinii, a convențiilor sociale în genere. Novalis în Germania, Byron în Anglia sau romanticul întârziat Eminescu în țara noastră ilustrează această tendință.

În istoria cugetării umane, romantismul a însemnat un nou stil de filosofare, filosofia fiind apropiată de artă. I s-a reproșat marii filosofii “grele”, cu tradiție de la Aristotel și până la Kant că este excesiv de abstractă, că se adresează doar rațiunii iar nu inimii, fapt ce a făcut ca ea să rămână doar apanajul universitarilor prin pierderea auditoriului. Noua filosofie trebuia să capteze publicul larg, să nu fie adresată doar inițiaților, să fie scrisă într-un limbaj poetic și să treacă prin suflet înainte de a ajunge la rațiune. Conform unei atare viziuni, în operele de artă există mai multă filosofie decât în mulțimea de sisteme filosofice tradiționale.

Fără a fi fost în mod programatic un romantic, filologul Nietzsche ilustrează prin modul său de a filosofa tocmai romantismul filosofic. Admirator exaltat al filosofilor presocratici și al lui Dostoievski, Nietzsche avea o proastă părere despre Kant și Spinoza, considerând că filosofia conceptuală făcută de la Aristotel și până la autorul “Criticii rațiunii pure” nu are mare valoare din punct de vedere intelectual¹. Este curios cum un filolog precum Nietzsche, despre care se spune că

¹ Valentin Mureșan, op. cit., 2000, pp. 71-73.

nu a citit serios decât lucrarea lui Schopenhauer “Lumea ca voință și reprezentare”, respinge din instinct operele reprezentând marea tradiție teoretică în filosofie din antichitate și până în vremea sa (deși le-a criticat cu înverșunare, el n-a cunoscut bine operele lui Platon, Descartes, Leibniz și Kant), acestea “nefiind nici pe departe <<știință>>, nemaivorbind de <<înțelepciune>>, ci, s-o spunem încă o dată, s-o spunem de trei ori, ele sunt viclenie, viclenie, viclenie, amestecate cu prostie, prostie, prostie”¹. Pentru Nietzsche, filosofia nu este o construcție teoretică sub formă de sistem (așa cum s-a considerat până la el), ci un *jurnal intim*, o confesiune a autorului care își povestește experiența strict personală de viață. Filosofia viitorului trebuie să fie una a impresiei senzoriale, a sentimentului vieții, singurele criterii fiind intuiția și gustul, nu raționamentul. Prea mult timp simțurile au fost disprețuite în filosofie, ele trebuie reabilite și apărute în lupta cu rațiunea atotputernică.

Este o absurditate să se vorbească despre o altă lume decât realitatea sensibilă, deși Platon i-a conferit destule argumente prin a sa lume a Ideilor. Pentru că a deschis direcția raționalistă în cultură, neglijând lumea reală, Socrate nu se bucură de multă trecere în ochii gânditorului german. În lucrarea “Nașterea tragediei”, Nietzsche numește viziunea despre lume înscrisă sub semnul raționalității, a luminii (“Eu sunt Lumina lumii”, arată Evanghelia despre Dumnezeu) drept *apolinică*, în vreme ce concepția care susține că omul trebuie să să-și accepte dorințele (instinctele, în special cele sexuale) este numită *dionisiacă*. Firește, Nietzsche se situează fără șovăire pe poziția dionisiacă. Apollo e zeul luminii, al ordinii și înțelegerii, Dionisos însă exprimă latura întunecată din ființa noastră, instinctele pe care în mod obișnuit le ascundem, dar care se manifestă în stările euforice și care sfidează orice rigori sociale. De fapt, Nietzsche nici măcar nu-și argumentează opiniile, ci doar le afirmă cu tărie și convingere, ca și cum ar fi de la sine înțelese.

Trebuie spus că Nietzsche este continuatorul lui Schopenhauer, a cărui concepție era expusă în lucrarea “Lumea ca voință și reprezentare” (1819), carte puțin cunoscută în epocă (prețuită însă de Eminescu), dar care s-a impus ulterior datorită lui Nietzsche și Freud. Din antichitate și până atunci omul fusese definit ca “ființă rațională”, aceasta fiind principala sa caracteristică. Pentru Schopenhauer însă, adevărata realitate a omului este *voința* (nu spiritul, inteligența, rațiunea), dar la el aceasta nu are sensul obișnuit azi în psihologie (acela de încordare a energiei fizice și psihice în vederea depășirii unui obstacol), ci o forță oarbă, inconștientă, care împinge toate ființele spre scopuri ale cărui sens ele nu-l percep și care, o dată atinse, lasă loc altora, în mod continuu. Cu alte cuvinte, realitatea profundă a tuturor lucrurilor este *dorința*, de care omul este animat în mod inconștient. De aceea, omul nu este liber, el fiind condus orbește de propria sa voință, de dorințe incontrollabile din punct de vedere rațional. “Voința este stăpânul, iar intelectul este slujitorul ei”, afirmă Schopenhauer în cartea citată, “cea mai izbitoare imagine a

¹ F. Nietzsche: *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 110.

relației dintre cele două este aceea a unui orb puternic cărând în spate un schilod care are vedere”.

Ceea ce Schopenhauer numea “voința de a trăi” devine la Nietzsche “voința de putere” (der Wille zur Macht): în fiecare om există o tendință de a trăi, care îl îndeamnă să-și desfășoare voința la maxim, la nevoie trecând peste drepturile altora și întinzându-și asupra lor dominația categorică. “Voința de putere” nu mai este un impuls primitiv, ci unul aparținând intelectualilor și celor cu personalități reale, chemați să fie conducători, deci o *elită* alcătuită din indivizi superiori ce pot da “voinței de putere” tot conținutul ei firesc. În concepția sa, nu există o lume a “lucrurilor în sine” (cum susținea Kant), ci doar lumea fenomenelor, a aparențelor: viața este singura realitate indiscutabilă. Iar valorile vieții nu au preț în ele însele, prețul lor fiind conferit de “voința de putere” ce le exprimă.

Pentru Nietzsche, nu există posibilitatea de a avea o viziune completă asupra a ceva sau a tuturor lucrurilor. De aceea e absurd să credem că fiecare viziune trebuie să fie acceptată ca o viziune definitivă, universal valabilă. Nu cunoaștem realitatea în sine (absolută) a lucrurilor, ci o *evaluăm* întotdeauna dintr-un anumit punct de vedere. Avem doar *perspective* asupra lumii în funcție, nu soluții definitive sau vreodată realizabile, aceasta este cunoscuta concepție *perspectivistă* a lui Nietzsche. O viziune asupra lumii este la fel de îndreptățită ca oricare alta. De aceea, el respinge marile construcții sistematice care provin dintr-un principiu total, indiferent dacă este vorba de Dumnezeu, Natură sau Bine. Dacă am înlătura “interpretările”, nu ni s-ar dezvălui nici un fel de lume reală. Bunul simț trebuie apărut nu pentru că este adevărat, ci pentru că este calea pe care ne confruntăm cu lumea. Existența noastră nu este neapărat logică, după cum se arată într-un aforism din “Știința veselă”: “Viața nu este un argument. Printre condițiile vieții s-ar putea să se numere și eroarea”.

S-a spus că fondul filosofiei lui Nietzsche îl constituie dispozițiile propriului temperament, el declarând că “mi-am scris întotdeauna operele cu întregul meu trup și cu întreaga mea viață”. Acesta nu argumentează, cerând de fapt lectorului textelor sale să se identifice cu starea lui filosofică morală, să simtă dispreț sau entuziasm pentru ceea ce simte el. Or, Nietzsche simte un adânc dispreț față de cultura vremii sale: religia creștină ne îndeamnă să avem milă de toți neputincioșii; în spatele libertății politice se poate ascunde tot ce-i banal și mișel; știința este croită pentru toate capetele, pentru neghiobi ca și pentru genii - iată o cultură nedemnă pentru adevăratul om. Cultura trebuie să fie pentru adevărații reprezentanți ai umanității, pentru supraomeni, iar nu pentru toți mediocrii. Căci viața omenirii are valoare numai pentru acele câteva exemplare de lux, dotate cu forța de creație și cu dispreț față de tot ceea ce nu le seamănă lor¹. Nietzsche este un adversar declarat al tendințelor nivelatoare ale democrației moderne și a tuturor principiilor de fraternitate, dreptate, libertate cu care se îmbată politicienii. Pentru el este mai importantă aristocrația morală și intelectuală, în care nu se poate intra

¹ C. Rădulescu-Motru: *Nietzsche*, Editura ETA, Cluj, 1990, pp. 12-13. (Lucrarea este reeditarea primei ediții publicate în 1922).

nici prin dobândirea de titluri și nici prin căsătorie, care dovedește dispreț pentru democrație și pentru întreaga direcție în care este pornită cultura prezentă, complăcută în meschin și fals. Acestea sunt ideile lui Nietzsche, exprimate prin gura profetului Zarathustra. Se afirmă că în lucrarea “Așa grăit-a Zarathustra” se găsește adevărata filosofie a lui Nietzsche, toate celelalte scrieri ale sale nefiind decât comentarii la această lucrare esențială.

O problemă esențială este dedicată de gânditorul german *moralei*, ideilor de bine, rău, virtute, raporturilor dintre morală și religie. Există mai multe doctrine morale, cu particularități firești, dar el utilizează doar termenul de “morală”, ca și cum ar fi una singură. În pofida diferențelor dintre ele, Nietzsche crede că toate doctrinele morale importante au o trăsătură comună: încrederea absolută în spirit, în rațiune, în obiectivitate, în știință, în opoziție cu neîncrederea, ostilitatea, disprețul, pornirea împotriva corpului, a simțurilor, a sentimentelor, a pasiunilor. În morală, binele a fost apropiat spiritului, iar răul - simțurilor. A acționa “bine”, a fi “virtuos”, “moral”, “corect” înseamnă pentru morală a-ți stăpâni pasiunile prin rațiune, a prefera scopurile spirituale sau intelectuale plăcerilor trupului, bucuriilor și necazurilor¹. După Nietzsche, Biserica creștină a deformat mesajul evanghelic, asimilând păcatul cu plăcerile cărnii, trupului (“carnea e slabă”), mai ales sexualității; ea a condamnat lumea în care trăim ca fiind perversă, “păcătoasă”, o vale plângerii, viața creștină fiind una spirituală, promițând fericirea după moarte, în “viața eternă”. Nietzsche e revoltat că astfel totul trebuie raționalizat, calculat, planificat, ordonat, făcut obiectiv, cu metodă, până și în sexualitate, în artă și în viața sentimentală. Aceasta este atitudinea celui slab, o voință căreia nu-i place viața și care denigrează pe cei pe cei cărora le place așa cum este ea. Pentru Nietzsche, a fi slab înseamnă a avea nevoie de certitudini (de știință, de adevăr), în timp ce viața oferită de simțuri are ceva enigmatic, neașteptat, înseamnă a sacrifica lumea sensibilă unei rațiuni obiective, unui ideal abstract situat înafara experienței sensibile. Numai o voință bolnavă nu suportă pământul, simțurile și realitatea, căutând, din slăbiciune, să scape de ele².

Putem afla ușor concepția nietzscheeană asupra moralei dacă susținem contrariul a tot ceea ce au susținut filosofi filantropi și creștini: să lăsăm deoparte așa-zisul umanism, care este un simptom al decăderii omenești, să aruncăm morală milei creștine și superstițiile care împiedică dezvoltarea istorică a moralei, afirmă Nietzsche. Vom înțelege atunci că valorile morale, deosebirile dintre bine și rău, moral și imoral nu sunt produse istorice, ci creațiile sufletești ale oamenilor superiori, stăpâni ce dispun de lume morală. Acești reprezentanți ai umanității nu țin cont de tradiție și nici de respect pentru persoana și binela altora, creându-și normele morale pe care le vor urma de acum încolo. Numai sclavii cer milă în numele moralei oficiale, naturile de elită, creatorii valorilor morale sunt ca artiștii de geniu: ei poruncesc prin natura lor de săpâni, fără a ține seama de tradiție și

¹ Eric Blondel: *Introducere* la lucrarea lui Friedrich Nietzsche “Amurgul zeilor”, Editura Antet XX Press SRL, București, 1993, p. 23.

² Idem, p. 25.

simțul istoric. Omul moral propus ca ideal de cultura modernă este tocmai negația acestor naturi de elită. Morala din zilele noastre, care cere milă pentru cei slabi și respect pentru tradiție, este o morală pentru sclavi, nu pentru stăpâni, arată Nietzsche. Omul moral modern este acela în care forța creatoare este istovită, este omul potrivit turmelor și mediilor statistice¹. “Idealul turmei este acum la modă; eu apăr, dimpotrivă, aristocratismul”, afirmă el.

S-a spus despre creștinism că exprimă umanismul, că este iubirea celui de lângă tine (“iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”). Nietzsche însă crede că creștinismul s-a născut “din spiritul resentimentului și nu, așa cum s-a crezut, din spirit”, el fiind primul gânditor care explică această doctrină prin resentiment. Invidia reprezintă o condiție necesară a resentimentului, dar aceasta dispare dacă bunul, un timp inaccesibil, intră în posesia noastră. Resentimentul însă apare când neputința de a obține acel bun se permanentizează. De exemplu, la infirmii din naștere ostilitatea se îndreaptă împotriva vieții sănătoase; “fata bătrână”, al cărei impuls spre gingășie și impuls sexual a fost reprimat, e rareori eliberată de otrava resentimentului; piticii și infirmii se simt umiliți prin simpla apariție a celorlalți oameni. Să nu uităm că, inițial, creștinismul a fost îmbrățișat de sclavi, oameni de condiție modestă, ei resimțindu-și în cel mai înalt grad lipsa de valoare și dorința de a deveni, pe cât posibil, egali cu ceilalți. Resentimentul este cel mai bine ilustrat prin proverbul “Vulpea, când nu ajunge la struguri, zice că sunt acri”. De exemplu, cel respins în tentativa de a obține dragostea sau afecțiunea cuiva, îi descoperă celui alt subit defectele, care-l fac să “nu merite” afecțiunea sa. Nietzsche afirmă că resentimentele apar la indivizii subdotați, sau în cel mai bun caz mediocru dotați din punct de vedere vital. Este cazul sclavilor, morala creștină fiind o morală a sclavilor. Ei sunt atrași de fenomene precum bucuria de a trăi, strălucirea, puterea, bogăția, fericirea, forța pe care le văd la stăpânii lor și pe care ar dori în secret să le aibă. Cum însă ei nu au șansa de a le atinge, vor considera că acestea “nu sunt decât fleacuri”, adoptând valori opuse: sărăcia, suferința, umilința, moartea. Pe bună dreptate, Max Scheler arată că “structura formală a expresiei resentimentare este pretutindeni aceeași: Este afirmat, prețuit, elogiat un A nu de dragul calităților lui intrinseci, ci cu intenția - neexprimată în cuvinte - de a nega, a devaloriza, a blama altceva, un B. A este <<pus în joc>> împotriva lui B”². Morala creștină este deci una a resentimentului, sclavii negând valorile stăpânilor de sclavi tocmai pentru că nu au șansa de a avea acces la ele.

Nietzsche se simte un nou Moise, el este profetul unei noi Table a Legii, iar Zarathustra al său, profet al arhaicului Iran, propovăduiește o înnoire. La vârsta de treizeci de ani, acesta își părăsește meleagurile natale și urcă pe munți, unde - după zece ani de singurătate - devine un inițiat. Coborând printre oameni, va avertiza: “Vă propovăduiesc Supraomul. Supraomul este sensul pământului”, acesta aducând o nouă morală, cea a Supraomului, constituită în “noi table ale legii”. Omul este ceva ce trebuie depășit, deoarece “omul e un pod (spre Supraom), nu un

¹ C. Rădulescu-Motru, op. cit., pp. 20-22.

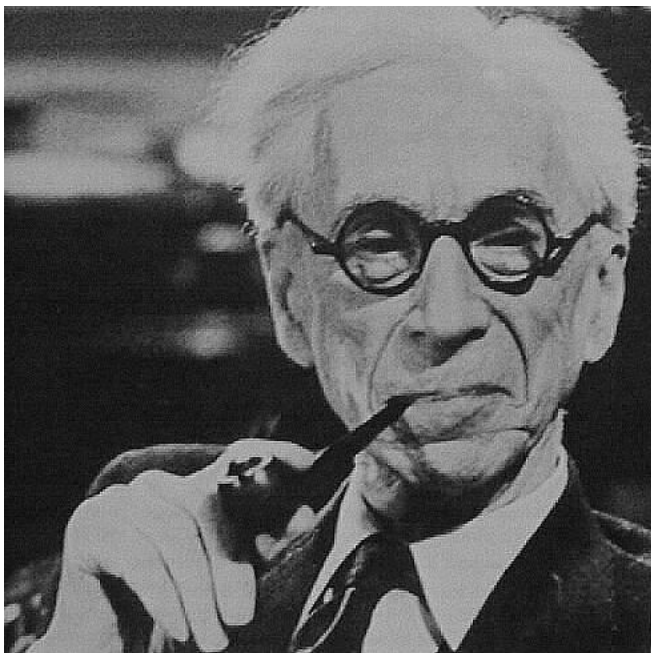
² Max Scheler: *Omul resentimentului*, Editura Trei, 1998, pp. 57-58.

scop”. Noua morală propune alte valori decât cele ale creștinismului (acest “platonism pentru popor”, după formula lui Nietzsche): cruzimea, inegalitatea, dominația celor puternici, curajul, voința de putere, calități “aristocratice” pe care omul de rând (“canalia colectivă”) nu le are. Considerând că scopul omenirii este depășirea omului de rând prin Supraom, prototipul aristocratului pur și instituirea unei morale a stăpânilor, nu e de mirare că filosofia nietzscheeană a atras atât de mult pe ideologii nazismului. Dar Supraomul nu este în nici un caz bruta athletică și blondă cu care Hitler voia să stăpânească pământul, nu era germanul de rând despre care Nietzsche avea o proastă părere. Observând indiscutabila slăbire a credinței în Dumnezeu creștin, valoare tradițională ce susținea edificiul cultural european, el afirmă că “Dumnezeu a murit” (*Gott ist tot*). Pentru Nietzsche, moartea lui Dumnezeu înseamnă deschiderea unei *ere noi*, în care morala creștină degenerată, ce mortifică viața, este înlocuită cu morala Supraomului, care *afirmă viața*. Noua morală se bazează pe idealul grec de om, o fuziune între Dionisos și Apollo, deci un ideal estetic, nu unul religios¹. Dacă Dumnezeu nu există, atunci putem fi noi înșine dumnezei propunând noi valori, o nouă morală, un nou tip de om, pe scurt, un nou model de civilizație.

Se povestește că, într-un moment de exaltare, cugetătorul german ar fi scris și semnat pe un zid: “Dumnezeu a murit. Nietzsche”. La trecerea sa în neființă, o altă mână necunoscută a scris în aceași loc: “Nietzsche a murit. Dumnezeu”. Orice comentarii devin de prisos.

¹ Valentin Mureșan, op. cit., p. 75.

CAP. 7 FILOSOFIA ANALITICĂ



7.1. BERTRAND RUSSELL (1872 - 1970)

Abordând problema stilurilor de filosofare, Felix Cleve le împărțea expresiv în trei mari categorii:

a) stilul *theorogonic* (din grecescul “theoria” - viziune sau cunoaștere supremă): e caracteristic marilor filosofii conceptuale, sistematice, critice,

argumentative, stil întâlnit la Platon, Aristotel, Toma din Aquino sau Kant;

b) stilul *pathogonic* (de la “pathos” - suferință), utilizat în filosofii beletristice, în care contează trăirea, impresia subiectivă, iar nu adevărul (Nietzsche, Sartre, Camus, Cioran, Heidegger);

c) stilul *glossogonic* (de la “glossa” - limbă) de genul filosofiei analitice, preocupate primordial de analiza limbajului (Russell, Wittgenstein, Carnap etc.)¹.

Filosofia analitică este o mișcare filosofică majoră în cultura occidentală, răspândită mai ales în țările de limbă engleză. Termenul de “mișcare” pare a fi mai adecvat decât acela de “școală”, dat fiind că e greu de dat o caracteristică unificatoare a ceea ce este comun cazurilor particulare, cu atât mai mult cu cât pozițiile de fond ale filosofilor analitici s-au modificat semnificativ de-a lungul anilor. Filosofia analitică își are originile în efortul consacrat în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și în prima parte a secolului XX logicii și fundamentelor

¹ Valentin Mureșan, op. cit., 2000, p. 79.

matematicii. Acest efort a atras după sine construcția unui simbolism logic formal, având o mare putere a expresiei, un rol însemnat jucându-l opera matematicianului și logicianului german Gottlob Frege (1848-1925). Punctul culminant al acestui efort în Anglia a fost lucrarea “Principia Mathematica”, scrisă între 1910 și 1913 de Bertrand Russell și profesorul său Alfred North Whitehead (1861-1947). Cei doi au încercat să arate că matematica este reductibilă, în principiu, la propozițiile logice. Noul limbaj este formal prin aceea că regulile care îi conduc termenii sunt cunoscute cu exactitate¹. Alți filosofi analitici care au aderat la această poziție au fost de acord că sarcina centrală a filosofiei nu este aceea de a construi sisteme pretins absolute, ci de a *clarifica înțelesul expresiilor lingvistice* prin activitatea de “analiză logică” a limbii. “Scopul filosofiei - scrie Ludwig Wittgenstein în <<Tractatus Logico-Philosophicus>> (1921) - este clarificarea logică a gândirii...Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate”². Trăsătura comună a filosofilor analitici este atașamentul la experiența sensibilă, neîncrederea în speculația metafizică, preferința pentru rigoarea logică, sursa acestora fiind empirismul anglo-saxon și logica formală modernă. Dorința lor este aceea ca filosofia să fie “științifică”, curățată de “metafizică”, o “filosofie a științei” din care să fie înlăturate “pseudoproblemele” filosofice.

Putem observa că, dacă toate cunoștințele ne sunt oferite de științele speciale precum fizica, chimia, biologia etc, filosofia devine inutilă iar rolul filosofului rămâne neînsemnat. Chiar dacă filosofia analitică a fost considerată revoluționară, constatăm că multe dintre tezele ei sunt reluări ale curentului filosofic numit *pozitivism*, întemeiat de filosoful și sociologul francez Auguste Comte (1798-1857), în care este respinsă filosofia înțeleasă ca reprezentare teoretică generalizată a lumii și este exprimată intenția de se limita strict la experiențele “pozitive” întemeiate de *experiență*. De aceea, denumirea de *neopozitivism*, cel puțin pentru arie întinsă a filosofiei analitice, nu este lipsită de temei.

Cuvântul “analiză” din filosofie amintește de cel utilizat în știință: descompunerea unui lucru pentru a-l înțelege mai bine. Chimistul analizează și el substanțele chimice complexe când le descompune în substanțe simple. Filosoful analitic însă analizează unitățile *lingvistice* sau *conceptuale*, pe care le studiază atent pentru a înțelege structura limbajului: analiza a ceea ce poate fi *spus* echivalează cu înțelegerea *intelectului uman*. Dar studiul limbajului este aici realizat cu argumente explicite și dovezi raționale, nu cu instrumente poetice (cum procedează Heidegger, de exemplu), deci filosofia analitică - apropiată de știință - este opusă *filosofiei speculative*.

Desigur, analiza limbajului nu este făcută doar de filosofi analitici, ci și de oameni de știință, precum lingviști, filologii sau lexicografii. Aceștia vor să descopere fapte despre cum este utilizat limbajul în diferite comunități umane, ce

¹ John Shand: *Introducere în filosofia occidentală*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, pp. 226-227.

² Alexandru Boboc: *Neopozitivismul și știința contemporană*, Editura Politică, București, 1974, p. 9.

sensuri se dau cuvintelor într-o regiune sau alta, cum s-a născut și cum moare o limbă etc, deci interesul acestor specialiști este unul *empiric*, problemele lor fiind științifice și trebuind rezolvate cu mijloace științifice. Dar filosofia analitică studiază limbajul având un scop curativ: *limpezirea problemelor filosofiei*.

Toți filosofii analitici admit că studiul limbajului este prioritar; ei însă se scindează în două școli atunci când se întreabă care anume limbaj poate fi studiat mai cu folos de filosof: cel "ideal" (artificial) sau cel "obișnuit" (natural). Prima orientare a constituit "*filosofia limbilor ideale*" sau "*pozitivismul logic*" (reprezentată de Cercul de la Viena: Moritz Schlick, Rudolf Carnap ș.a.), după care analiza filosofică trebuie să construiască prioritar limbaje noi, exacte, *ideale*, în care să fie reformulate precis toate problemele filosofiei, numite uneori "calcul" deoarece se avea în vedere limbajul logicii matematice. Obscuritățile limbajului (mai ales cel poetic) erau înlăturate, limbajul logicii matematice având un vocabular explicit și reguli precise. Cealaltă orientare, avându-l ca influent reprezentant pe Ludwig Wittgenstein, s-a numit "*filosofia limbajului obișnuit*" sau "*analiza lingvistică*" și a plecat de la premisa că limbajele artificiale nu ne sunt de folos în rezolvarea subtililor probleme de filosofie, acestea putând fi mult mai bine rezolvate dacă se analizează atent limbajul natural, obișnuit, folosind mijloacele de raționare naturale, dar instrumentate științific. Respingând limbajul unor filosofi obișnuiți, care lăsau să se înțeleagă că "ești cu atât mai profund, cu cât ești mai obscur", ei au pledat pentru claritatea expunerii, folosind modurile obișnuite de exprimare pentru cele mai complicate probleme, fiind opuși prețiozității gratuite¹.

Între pionierii analizei moderne, un loc aparte îl ocupă filosoful britanic **Bertrand Russell**, unul dintre cei mai mari gânditori ai veacului XX, cunoscut mai ales prin lucrările sale în domeniul logicii și cel a filosofiei matematice. Născut în 1872 într-o familie aristocrată cu idei liberale (naș i-a fost John Stuart Mill, unul dintre cele mai luminate spirite ale Albionului), Russell a dus o viață îndelungată aproape centenară și plină de evenimente, chiar dacă adesea controversată pentru acțiunile sale publice și opiniilor sale sociale și etice. El a ieșit în evidență prin ascuțimea analitică a intelectului și umorul său. A avut o copilărie solitară (ambii părinți i-au murit înainte de a împlini patru ani, fiind crescut de o bunică), primind acasă o educație privată și încă din primii ani care au urmat copilăriei a devenit ateu, privind existența lui Dumnezeu și nemurirea personală ca fiind, în cel mai bun caz, o simplă posibilitate logică, nu o certitudine, iar credința în Dumnezeu drept falsă și, în general, dăunătoare. Familia sa îl îndrumă spre o carieră administrativă pentru care nu simte nici o atracție, dar la optsprezece ani descoperă "Logica" lui Mill. Interesat de timpuriu de matematică, pleacă în 1890 la Cambridge, la Trinity College, cu o bursă obținută pentru a studia această disciplină. Dar repede dezamăgit de maniera convecțională în care este predată matematica, spre îndreaptă spre filosofie, iar în 1895, după înflorirea sa intelectuală, la 23 de ani devine profesor de matematică la Trinity College. În același an, pentru a-și aprofunda studiile de economie politică, se stabilește o

¹ Valentin Mureșan, op. cit., pp. 95-96.

vreme la Berlin. Interesele sale de cunoaștere s-au îndreptat spre fundamentele matematicii, mai ales după întâlnirea sa din 1900 cu marele matematician italian Giuseppe Peano (1848-1932). Între 1907 și 1910 (din 1908 devine membru al Societății Regale), Russell lucrează câte zece-douăsprezece ore pe zi, timp de opt luni pe an, pentru a elabora - împreună cu Whitehead - celebra "Principia Mathematica", publicată în trei volume între 1910-1913, considerată drept "una dintre capodoperele intelectuale ale umanității", ocupând în logica matematică locul pe care îl dețin "Elementele" lui Euclid în geometrie.

În 1912, tânărul de 23 de ani Wittgenstein vine la Cambridge de la Universitatea din Manchester pentru a studia cu Russell fundamentele matematicii. Russell a fost impresionat de Wittgenstein și a fost puternic influențat de opera sa din tinerețe. Dar tânărul austriac va formula foarte repede critici la adresa proiectului logicist al lui Russell, britanicul simțindu-se descumpănit de atacurile tânărului său discipol, el declarând prietenilor că elanul său filosofic este slăbit și că "deznadejdea a atins punctul său maxim"¹.

În timpul primului război mondial, Russell este închis pentru o scurtă perioadă, din cauza acțiunilor sale pacifiste. După război, el a vizitat Rusia și a trăit o vreme în China. În 1931 devine lord Russell, moștenind titlul tatălui său. În 1938 s-a mutat în America, unde a predat la Universitatea din Chicago și la Universitatea California din Los Angeles. În 1944 s-a întors pentru a fi reales profesor la Trinity College din Cambridge. În 1950 i se decernează Premiul Nobel pentru literatură, primind apoi și premiul Nobel pentru pace. A participat, uneori a fondat organizații de luptă împotriva războiului și armelor nucleare ("Fundația pentru Pace Russell", 1964). S-a manifestat în spiritul umanismului și al prețuirii marilor înfăptuiri ale civilizației universale. A murit la venerabila vârstă de 98 de ani, după ce fusese căsătorit de patru ori.

Opera lui Russell este impresionantă (peste 70 de cărți), principalele sale lucrări fiind "Expunere critică a filosofiei lui Leibniz" (1900), "Principiile matematicii" (1903), "Principia Mathematica" (în colaborare cu Whitehead, cele trei volume apărând succesiv în 1910, 1912 și 1913), "Problemele filosofiei" (1912), "Cunoștințele noastre despre lumea exterioară" (1914), "Cercetare a sensului și adevărului" (1940), "Istoria filosofiei occidentale" (1945), "Autobiografia" (trei volume apărute în 1967, 1968 și 1969). Russell a fost unic între filosofi secolului XX, reușind să îmbine preocupările pentru studii specializate pe problemele filosofiei cu opere interesante și profunde în domeniul științelor sociale, angajându-se, totodată, în educație și în viața politică.

Russell și-a revizuit neîncetat concepțiile, el fiind gata să recunoască defecte și nepotriviri în doctrinele pe care le susținuse și să-și regândească și să-și reformuleze ideile. Gândirea lui începe cu adevărat prin respingerea idealismului, după ce el însuși fusese un hegelian convins. La începutul secolului XX, când Russell a început să-și publice lucrările, Hegel era la modă în universitățile

¹ Christian Delacampagne: *Istoria filozofiei în secolul XX*, Editura Babel, București, 1998, p. 45.

engleze. Nu fără temei, s-a spus că gânditorul german este un filosof greu de înțeles, obscur precum a fost altădată Heraclit pentru contemporanii săi greci, limbajul său încâlcit putând fi cu adevărat înțeles doar de autorul lui. Pentru britanicii George Moore (1893-1958) și Bertrand Russell, adepți ai faptelor de experiență, afirmațiile hegeliene au stârnit dezamăgire și neîncredere, ei punându-și întrebarea dacă acestea au vreun *sens*. George Moore era convins că obscuritățile de tip hegelian au făcut ca filosofia să stagneze, aceasta pentru că, înainte de a filosofa, nu au fost analizate cu atenție expresiile lingvistice utilizate în discursul filosofic, pentru a vedea dacă ele au sens sau nu. Moore își propunea să analizeze limbajul obișnuit, luând ca standard sensurile date cuvintelor de limbajul obișnuit. Matematician de renume, Russell însă își propunea un lucru ambițios: adoptarea unui limbaj al filosofiei viitorului în limbajul logicii simbolice, transcriind totodată problemele filosofiei în acest limbaj.

Până în secolul al XX-lea existau puține îndoieli asupra posibilității filosofiei de a furniza cunoștințe asupra universului și condiției umane. Alături de alți reprezentanți de seamă a filosofiei analitice, Bertrand Russell rupe total cu această tradiție. El pune o întrebare simplă: ce *tip de cunoaștere* ne oferă filosofia? Științele particulare ne oferă informații despre un domeniu limitat (de exemplu, matematicienii nu pretind să dea sfaturi despre biologie, dar nici biologii matematicienilor), mulțumindu-se cu o cunoaștere profundă tocmai pentru că nu tind să studieze întreaga realitate. Dar, prin aceasta, științele tot mai specializate ajung să cunoască din ce în ce mai mult despre tot mai puțin, ajungând să ne spună “totul despre nimic”. Filosofia însă aspiră spre o cunoaștere totalizatoare, vizând o cunoaștere despre întregul univers, determinându-l pe Russell să afirme ironic că aceasta ne spune tot mai puțin despre tot mai mult, adică “nimicul despre tot”.

Dar sporul de cunoaștere asupra lumii nu poate fi oferit fără observație și experiment, or acestea sunt tocmai metodele științei. Dacă filosofia apelează la aceleași metode, atunci ne aflăm în situația ca aceasta să concureze inutil științele. Dar în cazul în care filosofia oferă o metodă diferită, inaccesibilă științei, atunci filosofia trebuie să aibă o *altă funcție* decât cea de a furniza un spor de cunoaștere asupra realității obiective, anume analiza logică a gândurilor. Aceasta nu este o funcție oarecare, ci *funcția principală a filosofiei*, dacă nu chiar singura. Rostul filosofiei nu mai este acela de a construi sisteme, ci de a clarifica sensul noțiunilor utilizate de cugetători și înțelesul întrebărilor în care aceste noțiuni figurează. Printr-o astfel de procedură se elimină, pe de o parte, falsele probleme, iar pe de altă parte se pun alte probleme decât cele întâlnite în filosofia anterioară, mai precis investigarea limbajului (natural sau artificial), condiție preliminară esențială a oricărei alte cercetări. Cea mai mare parte a problemelor filosofice sunt, de fapt, probleme lingvistice, de aici insistența în accentuarea clarificării limbajului. Aceasta reprezintă o altă modalitate de a filosofa decât până atunci, modalitate centrată pe problematica logicii limbajului natural sau artificial, de aceea s-a susținut că noua orientare reprezintă o reformă radicală “antimetafizică” a filosofiei.

Nu este lipsită de importanță observația că toți marii logicieni au fost și mari filosofi. S-a considerat că Russell a realizat o adevărată revoluție în filosofia pozitivismului modern, căruia i-a conferit o elaborare logică ce nu existase până atunci, așa numita filosofie a “atomismului logic”. Nu este vorba de un atomism *fizic* (în sensul lui Democrit), ci de unul “logic”, după care fiecărui atom atom al realității fizice îi corespunde un atom logico-lingvistic. După Russell, tocmai acesta este obiectul filosofării: abordarea problemelor lingvistice sau logice, iar nu cele ontologice. De aceea, Russell scrie: filosofia, care “trebuie să fie pătrunsă de spirit științific, trebuie să aibă de-a face cu obiectele abstracte, nu să năzuiască după răspunsul la problemele practice ale vieții”¹. El credea că cea mai bună cale pentru a înțelege lume este să împarți totul în componente de sine stătătoare. Propozițiile de sine stătătoare se pot referi apoi la senzațiile personale, la rândul lor produse de “atomi”.

Ideea fundamentală a atomismului logic este aceea că structura lumii corespunde structurii logice, că există un izomorfism (identitate structurală sau formală) între logică și limbă, pe de o parte, și structura lumii, pe de altă parte. Filosofia devine astfel știința despre “lumile posibile”, fiind capabilă de a stabili cum *ar putea fi* lumea, nu cum *este*. “Atomii logici” sunt singurele “fapte” pe care le poate descrie filosofia.

Russell era convins că o mare parte a filosofiei este greșită deoarece consideră naiv că structura sau sintaxa limbii obișnuite ca reflectând structura lumii. Limba obișnuită produce dificultăți sporite prin ambiguitățile ei, de aceea Russell crede că ea trebuie purificată de aluviunile accidentale care conduc la constrângeri metafizice neîntemeiate. Purificarea limbii obișnuite se realizează prin punerea în lumină a formei logice aflate dedesubtul formei gramaticale a limbii obișnuite.

Limbajul trebuie să evite să fie ambiguu. Un bun exemplu al felului în care funcționează logica limbajului este verbul “a fi” conjugat la prezent. Russell propunea ceea ce el numea o teorie a “descrierilor categorice”, folosind celebrul exemplu “Regele Franței este chel”. Ce descrie aici verbul “este”? Russell judecă acest “este” exclusiv printr-o analiză logică. Propoziția “Regele Franței este chel” e ciudată pentru că pare a se referi la cineva care nu există. Soluția lui Russell la această enigmă lingvistică este să împarți propoziția obișnuită în componentele sale logice pentru a înțelege mai ușor unde lucrurile nu au mers cum trebuie, de exemplu:

- a) există “actualmente” un rege al Franței (greșit!);
- b) orice rege al Franței este chel;
- c) există un singur rege al Franței.

Astfel, “este” din propoziția inițială “Regele Franței este chel” implică pur și simplu ideea că ar exista un rege atunci când, de fapt, *nu există* (fiind republică, Franța are președinte, nu rege), iar analiza logică scoate clar la iveală acest lucru.

¹ Al. Boboc, op. cit, p. 17.

Acest tip de analiză arată diferența dintre “sensul” unei propoziții și modul în care acesta “face referință”.

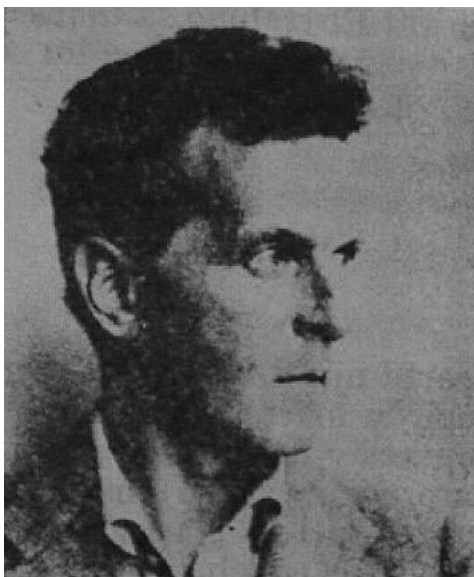
Russell credea că filosofia modernă nu mai are subiect și că trebuie să devină o “activitate analitică”. Filosofii secolului XX, opinează el, ar trebui să fie logicieni și nu clarvăzători, să studieze amănunțit “natura ascunsă a realității”. Asta nu l-a oprit însă pe sir Russell, lord englez, să declare un mare număr de probleme morale și politice ca infailibile.

Chiar dacă Russell afirmă că “Eu consider că logica este ceea ce este fundamental în filosofie”, ar fi simplist să reducem contribuția lui Russell doar la “atomismul logic” pe care l-a promovat, unul dintre comentatorii săi observând just că “nu există nici un domeniu al filosofiei pe care să nu-l fi atins”, polivalența sa fiind cu adevărat remarcabilă..

În cartea sa “Problemele filosofiei” (1912), o introducere în acest domeniu ce merită a fi recomandată și azi, Russell ne atrage atenția că multe din cele studiate ni se vor părea absurde, dar că “oricine vrea să devină filosof trebuie învețe să nu se teamă de absurdități”¹. Iar finalul lucrării trebuie reținut: “Filosofia merită să fie studiată nu de dragul unor răspunsuri precise la întrebările ei, deoarece de regulă nu se poate ști că astfel de răspunsuri precise sunt adevărate, ci mai degrabă de dragul întrebărilor înseși; deoarece aceste întrebări largesc concepția noastră despre ceea ce este posibil, ne îmbogățesc imaginația intelectuală și diminuează siguranța dogmatică ce împiedică mintea să speculeze; însă, mai presus de toate, deoarece prin măreția universului contemplat de filosofie mintea este înnobilită și devine capabilă de acea uniune cu universul care este binele suprem”².

¹ Bertrand Russell, op. cit., 1995, p. 10.

² Idem, p. 105.



7.2. LUDWIG WITTGENSTEIN (1889 - 1951)

Într-un dicționar al filosofiei occidentale, Diané Collinson își începe tranșant tema dedicată acestui gânditor austriac contemporan, precizând fără echivoc: “Wittgenstein a fost, fără doar și poate, un geniu”¹. Consonantă este și opinia universitarului britanic Roger Scruton, care îl consideră pe același Wittgenstein “cel mai important gânditor al secolului nostru”². Afirmările sunt cel puțin surprinzătoare, dacă ținem cont de faptul că Wittgenstein n-a publicat în timpul vieții decât o singură carte de mici dimensiuni, greu de lecturat și înțeles,

numită *Tractatus logico-philosophicus* (1921), dovedind că, deși bun logician, nu a fost deloc interesat de istoria filosofiei, el citind până atunci doar câteva texte ale Sfântului Augustin, Schopenhauer, Kierkegaard și Nietzsche, o listă “subțire” a lecturilor de specialitate, greu de acceptat pentru un gânditor de primă mărime³. Unii dintre discipolii săi susțin că Wittgenstein nu era un erudit, ci un geniu spontan, opera sa constituind mai degrabă o colecție de intuiții intelectuale decât originala organizare a ideilor altora sau ale lui proprii⁴. Chiar dacă o ierarhie a gânditorilor de talie mondială rămâne una relativă și fatalmente subiectivă, trebuie să admitem însă că Wittgenstein rămâne un punct de referință în evoluția cugetării filosofice.

Născut la 26 aprilie 1889 la Viena ca ultimul dintre cei opt copii ai unei familii de burghezi înstăriți de origine evreiască, Ludwig Wittgenstein a fost botezat și crescut, asemeni fraților și surorilor sale, în religia catolică, copiii primind o bună educație. Toți cei patru frați și cele trei surori aveau talente multiple, mai ales pentru muzică, atmosfera intelectuală a casei fiind una de mare rafinament cultural, celebrii muzicieni Brahms și Mahler fiind oaspeți obișnuiți. Ludwig însă a fost interesat de mic de mecanisme, dovedind aptitudini pentru ingineria practică și chiar reușind să construiască, la o vârstă fragedă, o mică

¹ Diané Collinson, op. cit., p. 178.

² Valentin Mureșan, op. cit, 2000. p. 95.

³ Christian Delacampagne, op. cit., p. 52.

⁴ Anton Dumitriu: *Eseuri*, 1986, Editura Eminescu, p. 190.

mașină de cusut. Până la vârsta de 14 ani studiază acasă, cu profesori particulari, dar această pregătire s-a dovedit a fi nereușită din perspectiva examenelor publice ulterioare. În gimnaziul (liceul) urmat la Linz, a fost coleg cu Adolf Hitler. Pregătindu-se să devină inginer, el nu a fost admis la Universitatea din Viena, plecând la Berlin pentru a urma un colegiu tehnic. În 1908, părăsește colegiul berlinez și pleacă în Anglia, unde se înscrie la Universitatea din Manchester pentru a studia ingineria aeronautică, adevărată modă printre tinerii studioși ai vremii. Cum activitatea sa implica aplicații matematice, el a luat contact cu lucrarea lui Bertrand Russell “Principiile matematicii”. La sugestia matematicianului și logicianului Gottlob Frege, pe care l-a vizitat la Jena în vara anului 1911, Wittgenstein se întoarce în Anglia pentru a studia la Trinity College din Cambridge fundamentele matematicii cu Russell. Produsă în 1912, întâlnirea sa cu Russell va fi decisivă pentru tânărul austriac de 23 de ani, britanicul fiind chiar atras să vadă în el fiul lui spiritual. Wittgenstein uimește corpul profesoral prin darurile sale intelectuale, fiind acceptat să discute pe picior de egalitate cu George E. Moore, Russell (mai vârstnic cu 17 ani decât studentul său) sau marele economist John Maynard Keynes, căruia i-a audiat cursurile. Până la primul război mondial a lucrat, în calitate de protejat și prieten al lui Russell, în domeniul fundamentelor logicii și matematicii.

Dacă la început Wittgenstein este atras de proiectul logicist al profesorului său, el ajunge curând să se îndoiască de caracterul “științific” al filosofiei matematice a lui Russell. Obiecțiile aduse prin discuții furtunoase de tânărul austriac profesorului său îi provoacă acestuia din urmă o stare de descurajare. Raporturile dintre cei doi încep să se deterioreze încă din 1913, ele nerevenind niciodată senine. Dar chiar dacă opiniile lor erau în dezacord, Russell a respectat mereu ideile filosofice și matematice de tinerețe ale lui Wittgenstein.

Temperament imprevizibil, caracter dificil trăind numeroase depresii, Wittgenstein trece printr-o perioadă intensă de criză între 1911 și 1914. Trăiește acut dorința de a scrie o carte “definitivă” despre fundamentele matematicii și incapacitatea de a realiza acest proiect, iar evoluția tendințelor sale homosexuale îl împinge spre disperare, datorită rigidității “supraeului” său moral teoretizat de Freud (de altfel, și el un obișnuit familiei Wittgenstein la Viena). În aceste împrejurări, nu este de mirare că în 1914 este obsedat de ideea sinuciderii din lipsa unui sens al propriei existențe¹. Poate că ar fi făcut-o (marcați de un destin tragic de familie, trei dintre frații săi s-au sinucis), dacă nu ar fi izbucnit primul război mondial, care l-a surprins în Austria, unde își petrecea vacanța de vară. S-a înrolat voluntar în armata austriacă, căutând în mod voluntar pericolul și dând dovadă de un curaj exemplar, mai întâi pe frontul rusesc și apoi cel italian. În aceste împrejurări dramatice, el realizează manuscrisul *Tratatului logico-filosofic* (august 1918), cel devenit la publicare *Tractatus logico-philosophicus* (ediția germană în 1921, traducerea engleză în 1922) . Luat prizonier de armata italiană la 3

¹ Idem, p. 51.

noiembrie 1918, va fi eliberat din lagăr în august 1919. În timpul captivității a luat decizia de a renunța la orice carieră universitară.

Revenit la Viena, face un gest cu adevărat de filosof: dăruiește apropiaților averea moștenită în urma morții tatălui său, inginer de meserie și foarte înstăritul întemeietor al industriei austriece a fierului și oțelului. Regândindu-și sensul existenței prin perspectiva războiului prin care tocmai trecuse, el dorește să se facă util societății ducând o viață conformă aspirațiilor sale, devenind institutor într-un sat din Austria (1920-1926), post din care demisionează sub acuza de a fi brutalizat un copil nedisciplinat la lecțiile sale. Timp de câteva săptămâni va ocupa un serviciu de grădinar într-o mănăstire, apoi se hotărăște să se stabilească la Viena. Invitat de sora sa, Gretl, să facă pentru ea planul unei noi case (existentă și azi și considerată monument al capitalei Austriei), el se reintegrează treptat în viața socială, revenind la filosofie. Cunoaște, prin intermediul surorii sale, pe Moritz Schlick, unul dintre primii admiratori ai *Tractatus*-ului, dar și fondator al Cercului de la Viena (de factură neopozitivistă), având cu el și cu Rudolf Carnap mai multe întâlniri, dar constată că opiniile lor diferă.

În 1921, când și-a publicat *Tractatus*-ul, Wittgenstein era convins că a rezolvat toate problemele rezolvabile ale filosofiei și a părăsit subiectul. În *Prefața* lucrării, el notează: “Adevărul gândurilor împărtășite aici îmi pare inatacabil și definitiv. Consider deci că, în esență, am găsit soluția irevocabilă a problemelor”. Dar discuțiile purtate cu membrii Cercului de la Viena îl fac să înțeleagă că filosofia are încă o cale lungă de străbătut. De aceea, îi revine gustul studiului și, la sugestia prietenilor săi englezi, se reîntoarce la Cambridge, unde obține fără probleme doctoratul în filosofie (18 iunie 1929), la vârsta de 40 de ani, cu textul *Tractatus*-ului, în fața unui juriu compus din Moore și Russell. În 1930, devine *fellow* (profesor asociat) la Trinity College, post primit în urma recomandării lui Russell.

După *Anschluss* (cotropirea și lichidarea ca stat a Austriei, anexată Germaniei de către Hitler în martie 1938), Wittgenstein nu se mai poate întoarce țara natală, dar nici nu i se recunoaște naționalitatea germană, fiind nevoit să devină cetățean britanic și să accepte, în 1939, catedra lui Moore, care, în acel an, iese la pensie. Are cincizeci de ani când izbucnește cel de-al doilea război mondial, dar datorită față de noua sa patrie, Anglia, îl determină să ceară (1941) un post de infirmier într-un spital din Londra. Când, după război, se reîntoarce fără entuziasm la Trinity College (1945), relațiile sale cu Russell sunt proaste. Considerând viața de filosof profesionist insuportabil de artificială (simte “funcția absurdă a unui a unui profesor” ca pe un “mod de a fi îngropat de viu”), își dă demisia de la catedră în 1947, petrece o vreme în Irlanda, vizitând apoi un prieten în S.U.A., de unde revine în Anglia în 1949, slăbit de o boală care s-a dovedit a fi cancer. Și-a petrecut ultimii doi ani din viață stând pe la prieteni, la Oxford și Cambridge, marcat de evoluția dureroasă a bolii. Moare la 29 aprilie 1951 în casa doctorului

său de la Cambridge, la vârsta de șaiszeci și doi de ani. Ultima sa propoziție a fost “Spuneți-le că am avut o viață minunată”¹.

Wittgenstein a respins stilul de predare universitară a filosofiei, socotindu-l inutil. Nu era interesat de morgia universitară, cei care l-au cunoscut afirmând că nu ți-l puteai inchipui pe profesor într-un costum, cu cravată și pălărie. Mare amator de filme polițiste americane (care îi abăteau mintea de la prelegerile de filosofie ce îi stârneau repulsie), prefera mâncarea simplă, multă vreme mesele sale fiind alcătuite doar din pâine și brânză, el însuși declarând că îi este destul de indiferent ce mănâncă, numai să fie mereu același lucru. Acesta este pe scurt portretul autorului *Tratatului logico-filosofic*, una din cele mai importante lucrări de filosofie contemporană, care a constituit punctul de plecare a două dintre cele mai cunoscute curente filosofice: pozitivismul logic și Școala analitică engleză.

Wittgenstein nu a lăsat în urmă o operă de mari dimensiuni, principalele sale scrieri sale putând fi prezentate în câteva titluri: “Carnete de însemnări 1914 - 1916”, “*Tractatus logico-philosophicus*” (1921), “Cercetări filosofice” (apărute postum la Oxford, în 1953), “Observații asupra bazelor matematicii” (1956), “Caietele maro și albastru” (1958), “Despre certitudine” (1969). Dar, cu siguranță, nu numărul de pagini lăsate dă valoarea unui filosof, ci calitatea acestora.

Se susține că evoluția gândirii lui cugetătorului austriac poate fi dihotomizată: concepția din etapa elaborării *Tractatus*-ului și apoi cea ulterioară apariției acestei scrieri de referință, de aceea am putea vorbi de Wittgenstein I și Wittgenstein II. Vom avea aici în vedere mai ales concepția sa expusă în *Tractatus logico-philosophicus*, lucrare prezentată într-o manieră tehnicistă și criptică, care a lăsat destul loc unor interpretări ulterioare diferite, concretizată în mii de pagini scrise pentru a explica o lucrare de dimensiuni liliputane. Aici se adevărește opinia că destule cărți ar fi putut fi mult mai clare, dacă n-ar fi voit să fie atât de clare. După propria-i mărturisire, Wittgenstein intenționa s-o adreseze unor ființe extraterestre, căroră își imagina că trebuie să le explice rosturile lumii noastre². Academicianul Alexandru Surdu, traducătorul uneia dintre edițiile românești ale cărții lui Wittgenstein, arăta că acesta își propunea să abordeze nu doar cele mai importante probleme teoretice ale vremii, dar chiar problema filosofiei înseși; a fost un act temerar, autorul dispunând de puține cunoștințe filosofice. Wittgenstein urmărea în special propria-i elucidare, considerând filosofia drept o problemă personală. Fiecare dintre propozițiile acestei cărți era expresia unei suferințe, a unei boli, după cum mărturisise el ulterior³.

În istoria filosofiei, problema raporturilor dintre filosofie și știință este una controversată. Dacă inițial, știința, era subsumată filosofiei, ulterior științele și-au proclamat deschis și hotărât autonomia și dorința de eliberare de sub tutela filosofiei, acesta rămânând fără obiect, fiindu-i negată însăși calitatea de

¹ Wilhelm Weischedel, op. cit., p. 263.

² Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, (Cuvânt introductiv de Alexandru Surdu), p. 6.

³ Idem.

cunoaștere. Comparația cu actul regelui Lear, cunoscutul personaj shakespearian, se impune aproape de la sine: dacă el și-a împărțit regatul fiicelor sale, păstrându-și însă titlul de rege, peste ce domeniu mai ajunge el să domnească? Nu cumva titlul regal rămâne doar o expresie desuetă? Același lucru se întâmplă și în domeniul filosofiei: care este domeniul propriu al acesteia? Întrebarea exprimă deja criza filosofiei, una dintre soluțiile de a o depăși fiind încercarea de a considera filosofia într-o formă de cunoaștere independentă și superioară cunoașterii de tip științific, așa cum propuneau Henri Bergson și Edmund Husserl. Reacțiile nu au întârziat să apară: filosofia este sau nu cunoaștere? Dacă da, în ce sens? Se ajunge astfel la negarea caracterului cognitiv al filosofiei, inclusiv prin Wittgenstein, acesta arătând că “Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândurilor.

Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filosofică constă în esență din explicații. Rezultatul filosofiei nu sunt <<propozițiile filosofice>>, ci clarificarea propozițiilor.

Filosofia trebuie să clarifice și să delimiteze riguros gândurile, care altfel sunt, ca să zicem așa, tulburi și confuze”¹.

Ideea este reluată și în altă parte: “Filosofia, în felul în care folosim noi cuvântul, este o luptă împotriva fascinației pe care o exercită asupra noastră formele de exprimare”².

Putem face aici o analogie între întreprinderea lui Kant și demersurile lui Wittgenstein. Punând întrebarea “Ce pot să știu?”, Kant realizează o critică a rațiunii pure, fiind astfel trasate granițele dintre cunoașterea certă și cunoașterea care iese din cadrele experienței. O întrebare similară își pune Wittgenstein, când se interoghează “Ce pot să înțeleg?”, ceea ce înseamnă stabilirea frontierelor dintre ceea ce poate fi spus clar și ceea ce nu are înțeles. Lapidar, în prefața *Tractatus*-ului el scrie: ”Întregul sens al cărții poate fi exprimat în cuvintele: ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”³. În concepția lui Wittgenstein, filosofia nu mai are rostul de a explica existența prin ontologie și nici cunoașterea sub forma gnoseologiei, menirea ei fiind una mult mai modestă: aceea de clarificare a limbajului, cu precădere a limbajului științei. Dacă până atunci filosofi își propuneau să obțină adevărul despre lume și cunoașterea umană, prin Wittgenstein filosofia își fixează ca obiectiv *clarificarea logică a gândurilor*, pentru a putea să ne debarasăm de gândurile tulburi și confuze. Immanuel Kant făcea o critică a rațiunii pentru a ști a priori ce putem cunoaște, Wittgenstein face o critică a limbajului, convins că toți cei cu adevărat interesați de filosofie trebuie să întreprindă această critică. Dacă scopul oricărei filosofii este *înțelegerea adecvată a lumii*, atunci singura metodă de a ne atinge scopul este *analiza limbajului*. Modest, Wittgenstein notează: “Nu vreau să apreciez în ce măsură coincid eforturile mele cu ale altor filosofi. Într-adevăr, nu am deloc pretenția că ceea ce am scris aici ar constitui o noutate în

¹ Ludwig Wittgenstein, op. cit., 4.112, p. 62.

² Ludwig Wittgenstein: *Caietul albastru*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 71.

³ L. Wittgenstein: *Tractatus...*, op. cit., p. 35.

probleme de amănunt și nu indic nici o sursă, căci mi-e indiferent dacă ceea ce am gândit eu a mai gândit cineva înainte de mine. Vreau să menționez doar faptul că o mare parte din stimularea gândurilor mele o datorez grandioasei opere a lui Frege și lucrărilor prietenului meu Bertrand Russell¹.

O mare parte a filosofilor au abordat necritic problemele filosofice, aruncându-se cu capul înainte și încercând să formuleze răspunsuri la întrebări deja puse. Wittgenstein însă continuă în mod riguros tradiția critică inaugurată de Kant, iar a face critică înseamnă a descrie limitele logice a ceva (cunoașterea, gândirea sau limba). *Tractatus* arată că problemele filosofiei sunt de fapt pseudoprobleme care apar prin încălcarea nelegitimă a limitelor logice. Ne putem întreba ce ar fi zis Wittgenstein despre afirmația lui Heidegger “Nimicul nimicnicește?” Nu are rost să răspundem la astfel de întrebări, care reprezintă cu necesitate un nonsens. Problemele filosofiei nu sunt rezolvate, ci *dizolvate*².

Universitarul britanic John Shand consideră că *metoda* utilizată de Wittgenstein pentru realizarea criticii limbajului este înșelător de simplă: felul în care fiecare limbă (oricare ar fi aceasta) își dobândește înțelesul determină limitele a ceea ce are sens în limbă. Aceste limite sunt determinate de descoperirea *esenței limbii*: ceea ce orice limbă cu sens trebuie să posede în comun, acel ceva în absența căruia nu ar mai fi o limbă cu sens. Wittgenstein consideră limitele limbii ca fiind limitele gândirii. A depăși aceste limite înseamnă a nu mai avea nici o posibilitate de cunoaștere și a ajunge la ceea ce este de negândit. Este foarte important să ne dăm seama că Wittgenstein presupune că limba are la bază o esență, o logică unică sau unificată; există o singură formă universală a limbii. Există caracteristici care sunt comune tuturor limbilor și numai lor. Succint, este posibil ca limba să fie definită printr-un set de caracteristici care, împreună, sunt necesare și suficiente pentru ca orice limbă să fie socotită ca atare.

Limba este înțeleasă ca fiind totalitatea propozițiilor. Propozițiile sunt expresii lingvistice care pot fi în mod determinabil adevărate sau false. Ceea ce trebuie arătat este modul în care cuvintele și propozițiile, unitățile de bază ale limbii își dobândesc înțelesul sau sensul. Tot ceea ce poate fi rostit cu sens poate fi exprimat în propoziții; de aici urmează că nu putem vorbi sau vorbim numai fără sens dacă încercăm să folosim propozițiile pentru a vorbi despre subiecte în cadrul cărora acestea nu pot avea nici un înțeles. Pe scurt, trebuie să studiem modul în care limba își dobândește în mod esențial înțelesul pentru a arăta că există limite în ceea ce privește lucrurile care pot fi exprimate cu sens în limbă. Limitele semnificației marchează limitele propozițiilor autentice, și astfel pe cele ale limbii³.

Wittgenstein argumentează că propozițiile metafizicii tradiționale nu doar că sunt greu de înțeles pentru o minte obișnuită, dar pur și simplu *acestea nu au nici înțeles*. Faptul se explică prin aceea că orice discurs cu înțeles (literal) are o natură empirică, propozițiile lui putând fi verificate prin apel la fapte observabile. Putem

¹ Idem, pp. 35-36.

² John Shand, op. cit., pp. 234-235.

³ Idem, p. 246.

constata adevărul propoziției “Zăpada este albă” inspectând realitatea. Dar metafizica nu este empirică, deci e lipsită de sens, iar filosofilii au căutat în zadar adevărul. “Cele mai multe propoziții și întrebări care au fost scrise despre obiecte filosofice nu sunt false, ci absurde. Deci nu putem răspunde deloc la astfel de întrebări, ci putem doar constata absurditatea lor. Cele mai multe probleme și propoziții ale filosofiei se bazează pe faptul că nu înțelegem logica limbajului nostru.

(Ele sunt de genul întrebării dacă binele este mai mult sau mai puțin identic decât frumosul).

Și nu e de mirare că cele mai profunde probleme *nu* sunt propriu-zis probleme”¹.

Putem observa că nici propozițiile matematicii sau logicii nu sunt empirice, dar ele au sens pentru că sunt *tautologii*. Inițiatii în logică simbolică știu că tautologia 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 sunt propoziții *analitice*, de genul “Bolnavul este un om nesănătos”. Tautologiile sunt întotdeauna adevărate, de exemplu “Omul este om” (*p este p*, adică principiul logic al identității) sau “Acest copac este stejar sau nu este stejar” (*p sau non-p*, principiul terțului exclus), or adevărurile logicii sunt tautologii.

În aceste condiții, filosofia trebuie să devină altceva decât ceea ce a fost: o activitate de clarificarea limbajului (“Orice filosofie este o critică a limbajului”²), nu o sumă de adevăruri despre lume ca totalitate, care să concureze știința, dar nici o țesătură de metafore care să concureze literatura sau discursul religios³. De aceea, finalul *Tractatus*-ului este semnificativ: “Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”⁴. Singura precizare este că vorbirea avută în vedere aici este vorbirea *cu sens*. În absența acestuia, putem vorbi despre orice.

¹ L. Wittgenstein: *Tractatus...*, op. cit, observația 4.003, p. 55.

² Ibidem, observația 4.0031.

³ Valentin Mureșan, op. cit., 2000, p. 97.

⁴ L. Wittgenstein: *Tractatus...*, op. cit, p. 124, axioma a 7-a.

CAP. 8 EXISTENȚIALISMUL



8.1. MARTIN HEIDEGGER (1889 - 1976)

În filosofia contemporană, sub numele de “existențialism” sunt cuprinse tendințe și orientări filosofice variate, ceea ce face ca doctrina să reprezinte o filosofie nedeterminată, de aici opinia exprimată că nu există un singur existențialism, ci “existențialisme”. Curent de inspirație romantică (numit uneori “la vogue” - modă) apărut în mișcarea de idei a anilor '30 din secolul XX, existențialismul s-a impus inițial în Germania și Franța, invadând apoi întreaga cultură europeană. Refuzând sistemul și

metafizica tradițională, existențialismul căpătat contur pregnant în Parisul din jurul anilor celui de-al doilea război mondial, unde devine - s-a spus - o “filosofie de cafea”, denumire mai degrabă peiorativă pentru o filosofie considerată “ușoară” sau chiar “feminină” prin preferința pentru o *gândire poetică* ce refuză deliberat academismul, ca și tot ceea ce este rațional și științific, fiind practică astfel o filosofie în preajma literaturii.

Dincolo de diferențele întâlnite la reprezentanții acestui curent, *existențialismul* (al cărui etimologie derivă de la cuvântul “existență”, de aici denumirea de “filosofie a existenței” sau “filosofie existențială”) desemnează orice filosofie care plasează în centrul reflecției sale existența umană în dimensiunea sa concretă și individuală. Dar termenul de “existențialism” s-a încetățenit mai ales prin lucrările lui Sartre, gânditorul francez care a lansat teza că “existența precede esența”, opusă expresiei “esența precede existența”, întâlnită la Kierkegaard. Existențialiștii s-au ridicat împotriva exceselor filosofiei ideilor și a filosofiei lucrurilor. Este de subliniat faptul că noțiunea de “existență” nu trebuie să ne deruteze: aceasta nu desemnează - așa cum s-ar părea la prima vedere - întreaga realitate, totalitatea lucrurilor fiind în jurul nostru, ci doar “existența umană”, asupra căreia se apleacă meditația filosofică, fiind evidențiate condiția limită a omului și finitudinea acestuia. Pentru existențialiști, principala problemă a

filosofiei este *existența umană*, principalul reproș adus filosofiei tradiționale fiind tocmai marginalizarea acestui subiect în favoarea filosofiei lumii și a ideilor.

Oricât ar părea de ciudat, existențialiștii consideră că a exista nu înseamnă a fi viu (animalul nu există), existența presupunând trăirea conștientă de sine de care e capabil doar omul, singurul care are posibilitatea de a alege, a decide, a îndrăzni etc. Să nu uităm că gânditorii acelei epoci au trecut prin experiența nefastă și dramatică a războaielor mondiale, au trăit marea criză economică din 1929-1933 etc., de aici necesitatea reflecției prioritare asupra omului aflat în situații limită, asupra lumii în care se prăbușeau vechile valori, asupra locului și rostului omului în lume. Așa cum arată existențialistul german O. F. Bolnow, filosofia existențialistă se trage din “dezastrul total, istoric al întregii noastre lumi spirituale”¹, care a început după primul și s-a amplificat după cel de-al doilea război mondial. Spiritul vremii lansa stăruitor întrebarea: ce mai poate însemna omul într-o lume în care se simțea înstrăinat de lucrurile înconjurătoare, de semenii săi și de sine însuși, redus totodată la un element neglijabil? Așa cum arată Gabriel Marcel, “În universul Statului și al societății, acest om nu mai prezintă nici o realitate vie. Este un număr pe o fișă, într-un dosar care cuprinde o infinitate de alți indivizi, fiecare cu numărul său”. De aceea nu este de mirare că el își pune întrebarea fără răspuns: “Cine sunt eu? (...), pentru ce trăiesc și ce sens are toată povestea asta?”². În general, existențialismul consideră că numai o situație dramatică precum trăirea vinei, a lipsei de temei a vieții etc. descătușează desoperirea de sine a omului.

Chiar dacă gânditori precum Heidegger și Albert Camus au refuzat public să fie înregimentați în rândul existențialiștilor, din motive didactice sunt prezentate două mari linii ale acestui curent:

a) *existențialismul ateu*, reprezentat de Heidegger, Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) și prefigurat de Nietzsche;

b) *existențialismul creștin*, reprezentat de Gabriel Marcel (1889-1973), Max Scheler (1874-1928), Karl Jaspers (1883-1969), prefigurat de Blaise Pascal și Søren Kierkegaard³. Exponentul principal al existențialismului creștin în Rusia a fost Nikolai Berdiaev (1874-1948), influențat mult de ortodoxia rusă, gânditor emigrat în Franța în 1922.

Prelatul iezuit italian Paolo Dezza a încercat să surprindă caracteristicile fundamentale ale concepțiilor existențialiste atât de diferite despre realitate:

1) *Antiintellectualismul* ca atitudine în materie de cunoaștere. Apărut ca reacție împotriva idealismului absolut profesat de Hegel, pentru care tot ce este real este rațional deoarece este o creație a gândirii,

¹ C.I. Gulian: *Problematica omului (Eseu de antropologie filozofică)*, Editura Politică, București, 1966, p. 102.

² Gabriel Marcel: *Omul problematic*, traducere de François Breda și Ștefan Melancu, Editura Apostrof, Cluj, 1998, p. 11.

³ L. Meynard: *Cours de philosophie -Métaphysique*, 1958, Librairie classique Eugene Belin, Paris, p. 107.

existențialismul afirmă iraționalitatea realului. Conceptele noastre abstracte nu pot explica realitatea vie, aceasta trebuind trăită, iar nu conceptualizată. Filosofia concretă a existenței înlocuiește intelectualismul abstract, concretețea trebuind surprinsă printr-un fel de intuiționism, de conștiință prelogică, fiind astfel apărată cu orice preț *subiectivitatea*;

- 2) Centrul realității este pentru existențialiști *omul*, dar nu ca specie sau ca esență abstractă universală concepută de intelectualiști, ci în calitate de *individ*. Existențialismul este de aceea filosofia concretului, a contingentului, a singularului, a celui *acest-aici-acum*, a individului unic și irepetabil. Doar acesta există (celelalte lucruri sunt, dar nu există), pentru că a exista nu înseamnă doar actualitate, ci a ex-sista, a sta afară, a ieși din realitatea care singură *este*, pentru a transcende, pentru a tinde să fie ceea ce încă nu e, pentru a aspira la a fi mai mult. Omul este finit, are conștiința limitelor sale și tinde spre altceva (având totul în sine, infinitul nu tinde spre altul), de aici puterea sa de a fi și posibilitățile infinite dintre care trebuie să aleagă pentru a se actualiza pe sine. Trăirea *autentică* presupune imposibilitatea rezolvării contradicțiilor lumii reale în care trăiește, de unde sentimentul de *angoasă* (sau conștiința datoriei sale de a fi și a riscului continuu în datoria de a decide cu privire la sine), proprie existențialismului. Cei mulți, oamenii obișnuiți, trăiesc o existență neautentică, fiind pierduți în ocupațiile și vacarmul vieții cotidiene; ei nu există, ci *sunt* ca și celelalte lucruri, nu trăiesc ci se lasă trăiți de masă, de mulțimea anonimă. În schimb, adevăratul om, omul de excepție, vrea să existe, vrea să-și trăiască cu adevărat viața. Conștient de caracterul său finit și de limitarea sa, fidel sieși, omul autentic privește senin moartea care îl așteaptă negreșit, dar care nu vrea să-l marcheze înainte de a-și fi trăit cu angajare viața, fără să fi existat în adevăr.
- 3) Dincolo de această existență personală, mai întâlnim *Natura* și pe *Dumnezeu*. Natura este ceva care ne apasă și împotriva ei luptă existența noastră, dar rămâne pentru noi o enigmă, cunoscându-i doar aparențele. O enigmă și mai mare este Dumnezeu, admis de unii existențialiști ca transcendent (Gabriel Marcel, Berdiaev), dar alții îl neagă în mod mai mult au mai puțin deschis (Heidegger, Nietzsche, Nicola Abbagnano)¹.

Existențialismul german își găsește ca precursor pe filosoful și teologul danez **Søren Kierkegaard** (1813-1855), ale cărui principale lucrări ("Sau-sau" - 1843, "Conceptul de angoasă" - 1844, "Stadii pe drumul existenței" - 1845, "Jurnale" - apărute postum) au abordat atât principiul subiectivității, cât și conceptul de "existență", atât de familiare existențialiștilor. După Kierkegaard nu se mai poate filozofa ca înainte, afirmă Karl Jaspers. Ceea ce este mai tulburător la om, arătase gânditorul danez, este faptul că există. La Kierkegaard întâlnim

¹ Paolo Dezza S.J.: *Filosofia (sinteză scolastică)*, ediția a II-a, Editura Ars Longa, Iași, 1997, pp. 54-56.

opозиția dintre esență și existență: esența s-ar raporta la *ce* este ființa (existența în general), pe când existența ar semnifica doar existența umană. Expresia utilizată de Kierkegaard “esența precede existența” poate părea stranie pentru un neînțiat, dar ea se explică prin doctrina creștină. Abordând problema omului, religia creștină distinge între *esența* acestuia (ceea ce omul *trebuie* să fie) și *existența* sa (ceea ce el *este*). Fiind cea mai înaltă creație a lui Dumnezeu, esența umană este una divină. Dar, o dată cu păcatul din grădina Edenului, omul a decăzut treptat de la esența sa, existența sa actuală fiind una păcătoasă. Omul a evoluat de la condiția sa *esențială* (dinainte de păcat) la cea *existențială* (actuală). De aceea menirea omului în viață este să aspire la regăsirea esenței pierdute. Numai așa va fi el *autentic*¹.

Manifestând o gândire romantică și protestatară față de scrierile lui Hegel, care preamăreau rațiunea, Kierkegaard formulează principiile unui creștinism “gândit existențial” și opus “creștinismului oficial”. Hegel era considerat principalul adversar datorită împăcării cu viața și justificării raționale a lumii, filosofia acestuia fiind prea ”abstractă”, “inumană”, detașată de trăirile omului concret. De aceea, opera lui Kierkegaard nu este expresia unei gândiri sistematice, ca la Hegel, el considerând că “spiritul de sistem” este incompatibil cu adevărurile profunde ale subiectivității, așa cum vor gândi, de fapt, toți existențialiștii. Gândirea obiectivă hegeliană este indiferentă față de subiectul gânditor și existența lui, dar *gândirea subiectivă* propusă de gânditorul danez este interesată în chip esențial de gânditorul concret. Interesul pentru lumea obiectivă, pentru natură și istorie (deci și pentru gândirea obiectivă) trebuie să fie înlocuită prin concentrarea omului asupra sa însuși. Ca și la Pascal, filosofia kierkegaardiană este expresia unei dramatice experiențe interioare. Kierkegaard orientează filosofia spre interioritate și îndepărtarea de lume: lumea, viața, societatea etc. sunt doar ceva “exterior”, omul autentic ar fi doar acela care se retrage în sine pentru că nu suportă paradoxele, absurdul, contradicțiile vieții. Nu contează hegelianul adevăr “universal valabil”, ci “adevărul pentru mine”; având libertatea mai multor posibilități de decizie, de aici decurge “angoasa”. Excesivei raționalizări a lumii efectuate de Hegel, Kierkegaard îi opune *teama, trăirea și credința*. Primele două concepte le-au preluat existențialiștii contemporani, considerându-le centrale, dar adăugându-le “grija”, “trăirea morții” (Heidegger), trăirea misterului (Gabriel Marcel), trăirea și eșecul în “situații de graniță” (Karl Jaspers), “scârba”, dar și “proiectul” și “alegerea” la Sartre.

Personalitatea cea mai reprezentativă a “filosofiei existenței” a fost **Martin Heidegger**, pe care Constantin Noica (ca și discipolii “Școlii de la Păltiniș”) îl consideră cel mai mare gânditor al secolului trecut: secolul XX ar fi stat sub numele lui Heidegger, așa cum secolul XIX a stat sub numele lui Hegel. La două zile după moartea sa petrecută la 26 mai 1976, ziarul francez “Le Monde” prezenta un necrolog pe pagina de titlu, Heidegger fiind numit “cel mai mare filosof al timpurilor noastre”. La rândul său, “Herald Tribune” îl numea pe cel dispărut “unul dintre cei mai influenți gânditori ai secolului”, așa cum “Die Welt” îl

¹ Valentin Mureșan, op. cit., p. 83.

proclama “cel mai important gânditor pe care l-a dat Germania în ultima sută de ani”, dovadă a contribuției sale decisive la istoria spiritului. Nu în ultimul rând, Gabriel Marcel îl numește un “filosof dificil”, dar “neîndoielnic cel mai profund al timpului nostru”¹.

Dacă însă Heidegger are susținători marcanți mai ales în spațiul continental european, fiind considerat un filosof veritabil (“singurul dintre contemporani”, cum obișnuia să spună Jaspers), nu același lucru se manifestă în privința receptării operei sale printre filosofi analitici de azi. Profesorul Roger Scruton de la University of London afirmă că nici măcar nu este sigur dacă ceea ce a scris Heidegger poate fi numit “filosofie”, lucrările acestuia părându-i-se mai degrabă evocarea unei călătorii spirituale intime: atunci cum ar putea fi el numit cel mai mare filosof al secolului? Universitarul britanic sugerează astfel că obscuritatea este considerată adesea o dovadă de profunzime, în loc să fie respinse astfel de opere prolixе și care nu spun nimic. În indexul alfabetic al lucrării lui Bertrand Russell “History of Western Philosophy” numele lui Heidegger nici nu este pomenit, așa cum John Shand în a sa recentă “Introducere în filosofia occidentală” nu-i dedică nici o temă. Într-o carte a autorilor francezi Florence Braunstein și Jean-François Pépin și numită “Marile doctrine” (filosofice, religioase, politice economice), tradusă și în românește, Heidegger este omis. Poate că britanicii (și nu numai ei) sunt prea aspri cu filosofia heideggeriană: dacă ținem cont de faptul că, în 1982, acesteia îi era dedicată o bibliografie ce număra 6300 de titluri (care probabil a crescut simțitor între timp), este greu de crezut că toți cei care consideră valoros acest tip de filosofie, “heideggerieni” răspândiți în întreaga lume, se situează într-o totală eroare.

Născut la 26 septembrie 1889 la Messkirch (Baden), Heidegger a urmat inițial gimnaziul din Konstanz (1903-1906), apoi pe cel din Freiburg (1906-1909). Tot aici el studiază teologia (1909-1911), apoi filosofia, științele naturii și “științele spiritului” - adică științele umane - între 1911-1913, luându-și licența în 1913. Așa cum mărturisește, a fost influențat în această perioadă de Kierkegaard, Nietzsche și Dostoievski, la care trebuie să-l adăugăm și pe Edmund Husserl (celebru pentru filosofia sa numită “fenomenologie”), căruia i-a fost asistent. Și-a început cariera didactică la universitară la Freiburg în 1916, unde lucrează până în 1922. În 1923 i se încredințează catedra de filosofie la Marburg, ca profesor netitular (asociat), unde rămâne până în 1928. Este interesant că decanul facultății din Marburg, pentru a-i facilita promovarea, l-a presat să publice un manuscris neterminat ce va apărea în 1927 sub titlul de “Fință și timp” (*Sein und Zeit*), lucrare care va deveni cea mai renumită carte a lui Heidegger. În 1928, prin pensionarea lui Husserl (1859-1938), Heidegger îi urmează acestuia ca “Ordinaris” (profesor titular) la Seminarul de filosofie al Universității din Freiburg. În 1933 devine chiar rector al Universității, de unde își dă demisia după zece luni, continuând să predea ca simplu profesor. Aceasta este o perioadă neagră din viața lui, pe care nu o va evoca cu plăcere. Să ne reamintim că, în ianuarie 1933, Hitler acaparase puterea în

¹ Gabriel Marcel, op. cit. p. 105.

Germania, evreilor fiindu-le interzis să frecventeze instituțiile universitare și bibliotecile. Cum Husserl avea origine evreiască, el va dat afară din biblioteca Universității, în timp ce Heidegger (membru pentru un timp al partidului nazist) devenea rector sub noul regim, ceea ce însemna recunoașterea colaborării cu regimul lui Hitler. Sub rectoratul său, colegul și fostul său profesor, Edmund Husserl, va fi exclus din rândul profesorilor pentru singura vină de a fi fost evreu. De aceea, după capitularea Germaniei, forțele de ocupație franceze i-au interzis lui Heidegger activitatea în învățământ pentru o anumită perioadă (1945-1951). Va continua să predea și după pensionare (1962), până la moartea sa survenită la Freiburg în 1976, la 86 de ani.

Heidegger a avut o operă de mari dimensiuni, ediția definitivă de opere complete - a cărei publicare a început în 1975 - ajungând în urmă cu câțiva ani la 31 de volume, fără a fi încheiată. În afară de amintita lucrare "Ființă și timp" (1927), el a lăsat posterității o listă ce cuprinde "Ce este metafizica?" (1929), "Kant și problema metafizicii" (1929), "Hölderlin și esența poeziei" (1936), "Teoria lui Platon despre adevăr" (1942), "Despre esența adevărului" (1943), "Scrisoare despre <<umanism>>" (1947), "Introducere în metafizică" (1953), "Ce înseamnă gândire?" (1954), "Ce este filosofia?" (1956), "Originea operei de artă" (1956) etc. Cele câteva titluri amintite aici pot arăta, prin temele prezentate, vastitatea preocupărilor acestui gânditor controversat, care a abordat o gamă largă de domenii: logică, filosofia științei, filosofia istoriei, ontologie, metafizică, limbaj, tehnică, poezie, filosofie greacă și matematică.

Dar Heidegger a fost nu doar un mare gânditor, ci și un mare profesor, numeroși discipoli de-ai săi ocupând catedre de filosofie în universitățile germane. Fosta lui studentă, Jeanne Hersch (vreme de două decenii profesor la Universitatea din Geneva) ni-l descrie ca pe "un bărbat mic de statură, îndesat, bondoc", dar care a dobândit extraordinara reputație de profesor ce nu-și propunea să ofere cursanților un set de informații care să fie utilizate la examen, declarând deschis că tot ce vrea el este să-i învețe pe studenții săi să gândească. Walter Biemel (și el universitar german, originar din România) își amintește de seminariile profesorului său ținute în 1942. Studentul nu trebuia să citească nici un text filosofic, dar trebuia să fie dispus să intre într-un dialog cu Heidegger. Când erau abordate chestiunile filosofice, studenții nu puteau da niciodată ca răspuns ceea ce scrisese profesorul, care arăta: "Ceea ce am scris eu, știu! Vreau să aflu ce citești tu, cum interpretezi dumneata, opinia dumneavoastră! Nu vreau să mă citezi." Biemel afirmă că n-a trecut niciodată printr-o experiență asemănătoare, aceea de a fi fost introdus la seminariile de filosofie în atmosfera gândirii: "A fost de necrezut cum putea să ne facă să gândim și cum și cum puteam să intrăm în gândirea filosofului, să nu vorbim despre filosof, ci să încercăm să căutăm cea ce a gândit el, ce l-a motivat, ceea ce l-a pus în mișcare"¹.

¹ Martin Heidegger: *Ființă și timp*, traducere de Dorin Tilinca, Editura Jurnalul Literar, 1994, p. 257 (Walter Biemel: *Câteva amintiri cu Heidegger*)

În general, scrierile lui Heidegger sunt socotite ca foarte greu de înțeles, existând opinia că acest gânditor este cel mai greu de înțeles dintre toți marii cugetători ai lumii, dar lucruri similare s-au spus și despre Hegel. Jeanne Hersch crede că *limbajul* său este atât de special, încât cugetările sale fundamentale nu pot fi reproduse fidel decât în termenii săi. A elaborat atâtea cuvinte noi, a întrebuințat atâtea cuvinte vechi altfel decât potrivit uzajului curent sau tradiției, încât este cu neputință să le faci lesne inteligibile¹. Mai mult, jocurile de cuvinte (facilitate de structura și posibilitățile de expresie ale limbii germane) nu sunt deloc rare, iar foarte adesea un cuvânt este folosit - succesiv sau simultan - în sensuri diferite, fără ca lectorul să fie avertizat. Nu este de mirare că Heidegger a ajuns să fie privit cu un amestec de iritare și respect. Ne putem închipui perplexitatea cititorului în fața unor astfel de fraze criptice: “Starea-de-revelare este constituită prin situare afectivă, înțelegere și rostire și ea cuprinde, deopotrivă de originar, lumea, Ființa-întru și Sinele autentic. Structura neliniștii, ca fapt de **a-fi-încă-dinainte-de sine-însuși**-întru o lume, ca fapt de a fi în preajma ființării intramundane, implică în sine starea-de-revelare a Dasein-ului”². Iar dacă cititorul este neinițiat, va ajunge cu siguranță să se îndoiască de posibilitățile sale intelectuale de a înțelege ceva din filosofie, manifestând ulterior reticență față de toate lucrările din acest domeniu.

Vom încerca să prezentăm succint câteva ideile heideggeriene, plecând mai ales de la lucrarea “Ființă și timp”, apărută în 1927 și dedicată lui Edmund Husserl, operă capitală neterminată (volumul II nu a apărut), dar despre care s-a spus că toate lucrările ulterioare ale gânditorului german gravitează în jurul ei, nefiind altceva decât dezvoltări ale unor teme ale acestei cărți fundamentale. Concepția lui Heidegger despre filosofie pornește de la constatarea că, din Antichitatea greacă și până în Evul Mediu, filosofia era identificată cu știința. Începând cu secolul al XVII-lea, o dată cu apariția și dezvoltarea științelor particulare, filosofia a continuat să fie considerată știință, dar acum ca o *știință a fundamentelor*, o “știință supremă”, care să ofere o întemeiere a științelor particulare cu ajutorul cunoașterii. Așa s-a întâmplat de la Descartes și până la Husserl, ultimul pretinzând să transforme filosofia într-o “știință riguroasă”.

Heidegger însă vrea să facă o cotitură, detașându-se de această tradiție. El arată că științele particulare (fizica, biologia, chimia etc.) epuizează domeniul ființării, de aceea le numește “științe pozitive” sau de tip ontic (din grecescul *to on* - ființare). Prin “ființare”, Heidegger înțelege realitatea concretă, obiectivă (corpurile în mișcare, combinațiile de molecule etc. ființează). Dar dacă științele particulare “decupează” întreaga realitate, epuizând domeniile ființării, ce-i mai rămâne filosofiei, pusă în postura regelui Lear, cel căruia - în afară de regat - nimic nu i-a lipsit ca să domnească? Răspunsul lui Heidegger este cunoscut: *filosofiei îi rămâne ființa, ea este o cunoaștere a ființei*. Sau, așa cum arată el însuși, “Cu întrebarea călăuzitoare despre sensul Ființei, cercetarea se situează în domeniul întrebării fundamentale a filosofiei în general. Modul de tratare al acestei întrebări

¹ Jeanne Hersch, op. cit., p. 349.

² Martin Heidegger, op. cit., p. 208.

este cel **fenomenologic**”¹. Heidegger arată că întrebarea fundamentală a metafizicii poate fi formulată și astfel: “De ce este de fapt ființare și nu, mai degrabă, Nimic?” În viziunea sa, metafizica occidentală se caracterizează prin “uitarea ființei”, care constă în uitarea diferenței dintre Ființă și ființare.

Dar dacă obiectul de studiu al filosofiei este Ființa, atunci trebuie să răspundem la întrebarea “ce este Ființa?”, care ascunde o miză importantă. Heidegger însă afirmă că o astfel de întrebare n-ar putea primi din principiu un răspuns. Ființa nu este ceea ce metafizicienii numesc substanța, spiritul sau materia. Nu putem spune nimic despre ea, deoarece ea este lipsită de atribute. Sau, mai exact, singurul lucru pe care îl putem spune este o tautologie: “Ființa este ceea ce este”. Fiind ireductibilă la un concept, Ființa este imposibil de captat prin logos².

Despre orice domeniu al ființării putem spune că *este*. Omul de știință care vorbește de “atom” sau “celulă” presupune că acestea sunt, ființează, ceea ce este o înțelegere prealabilă și superficială a ființei, o înțelegere “pre-ontologică” (el îți poate spune *cum* este ceva, dar nu *ce* este). Vorbim însă de o cunoaștere “ontologică” atunci când obiectul de cercetare specific al filosofiei în sens heideggerian este însăși “Ființa” și constituția “Ființei”, iar în acest sens *filosofia e ontologie*.

Împotriva sensului tradițional, pentru Heidegger filosofia nu este “știință”, nu e o formă de cunoaștere rațională, bazată pe logică, deci ea trebuie să treacă dincolo de ființarea pe care o explică și o descriu științele bazate pe logică. Or, ceea ce depășește logica este “gândirea poetică”, considerată “gândire esențială” ce poartă asupra sentimentelor vagi, fundamentale, neexprimabile abstract. Ea ne relevă Ființa ca un *sentiment* existențial *sui generis*. Nu toți oamenii sunt capabili de “gândirea esențială”, de ascultarea tăcută a murmurului ființei în limbă, ci doar “gânditorii” și “poetii”³. Sau, așa cum se arată în cunoscuta sa “*Scrisoare despre <<umanism>>*”, “Limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost”⁴.

În limbajul lui Heidegger, lucrurile în general nu există. “Numai omul există. Stânca este, însă ea nu există. Copacul este, dar el nu există. Calul este, dar el nu există”, ne spune Heidegger în “Introducere la <<Ce este metafizica>>”⁵. Existența are la el sensul existențialist: aceea de *experiență trăită*, de aceea *numai omul există*, ca singura ființare care are conștiința de sine. Dacă vrem să definim un obiect precum scaunul, îi putem da o serie de proprietăți caracteristice. Putem să definim omul într-un mod similar? Nu, susține Heidegger. De aceea, el numește omul *Dasein*, termen ce însemna până atunci “existență ca atare”, dar căruia

¹ Idem, p. 45..

² Christian Delacampagne: *Istoria filozofiei în secolul XX*, Editura Babel, București, 1998, p. 146.

³ Valentin Mureșan, op. cit., 2000, pp. 86-88.

⁴ Martin Heidegger: *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, 1988, Editura Politică, București, p. 297.

⁵ Idem, p. 357.

Heidegger îi dă cu totul alt sens: *ființa-în deschis*. Aceasta nu este o definiție a omului (așa cum avem definiția prin gen proxim și diferență specifică “Omul este un mamifer rațional”), ci doar o indicație a modului esențial al acestuia: acela de *a fi acolo, a fi în lume*. Dar *a fi în lume* nu are sens de localizare spațială, ci un mod de existență precum “Eu sunt îndrăgostit”. A fi în lume este condiția existențială a omului, arată Heidegger, care îi permite să dea sens lumii. Dar prin “lume” el nu înțelege universul fizic cu mulțimea sa de obiecte, ci lumea subiectivă, așa cum se spune că “fiecare om are o *lume* a sa”. Lumea este mai degrabă o caracteristică a *Dasein*-ului, crede Heidegger, deci “lumea” are un sens subiectiv. Pot exista chiar lumi diferite formate din aceleași obiecte, cărora *Dasein*-ul le dă *sensuri* diferite datorită scopurilor și stărilor afective diferite. De exemplu, un “plămân artificial” e o *ustensilă* pentru care simt o afecțiune ca făcând parte din mine, dacă sunt bolnav pe masa de operație, dar un *obiect* indiferent, inert pentru medicul care îl găsește defect în magazie. *Dasein*-ul creează lumea cu structura sa interioară, în acest sens vorbim de “lumea lui Homer” sau de “lumea greacă”.

Ființele umane sunt ființe-în-lume active, nu Euri pure; numai în calitatea noastră de agenți aflați în confruntare cu lumea ne apare vasta rețea de semnificații și sensuri ale obiectelor pe care le întâlnim. Heidegger arată că nu i-am putea acorda nici un sens ciocanului (ce se înțelege prin “ciocan”) în afară de rețeaua de obiecte și de *acțiunile* oamenilor concreți. Dar ciocanul poate fi unealtă într-un caz sau armă de apărare etc. în alt caz numai din cauza diverselor activități umane; dacă l-am privi doar din perspectiva unei ființe contemplative, semnificația acestui obiect nu ar mai apărea deloc. Ca atare, suntem încastrați în lume, lumea este așa cum este pentru ființele umane. Lumea, înțeleasă ca realitate obiectivă, nu încetează să existe atunci când viața noastră încetează. Dar, în măsura în care este un sistem de semne și semnificații, ea este o lume umană, doar activitatea umană producând sensuri și semnificații. Fiecare om are lumea lui, iar atunci când moare un om, o lume moare împreună cu el.

Heidegger utilizează metoda fenomenologică în abordarea problemelor ființei, metodă axată pe trei principii tacite:

1) *Principiul exprimabilității*: experiența umană trăită (Existența) poate fi exprimată sau fixată prin limbaj. O limbă surprinde cu atât mai bine firea lucrurilor cu cât e mai veche și mai poetică. (Dacă din secolul al XVIII-lea s-a spus că greaca veche ar fi limba filosofiei, Heidegger susține că și germana poate avea același rol; pe urmele sale, Constantin Noica spune că româna este de asemenea aptă de a exprima subtilitățile filosofiei. Dar e greu de crezut că afirmația că numai unele limbi sunt ideale pentru filosofie poate fi luată în serios).

2) *Principiul orientării către sens*: pentru Heidegger, a te întreba ce este X (de exemplu, ce este filosofia?) înseamnă a te întreba care este *esența* lui X sau sensul său (în grecește “noema”). Limba ascunde sensul sau esența ființării, sens ce poate fi căutat printr-o investigare de natură semantică, de aici predilecția lui Heidegger către etimologii (lecție însușită și de Noica). Fenomenologia este o cercetare intuitivă, *a priori* a lumii sensurilor, de exemplu sensul (esența) unui

triunghi, dincolo de aspectele concrete ale triumphiurilor particulare, sensul unei religii etc.

3) *Principiul hermeneutic*: tâlcuirea sensului presupune abordarea *hermeneutică* (nu logică!), termen ce-i aparține lui Heidegger și care înseamnă arta interpretării sensurilor, bazată pe intuiție. Așa se explică preferința pentru gândirea de tip artistic și alergia la logică.

Teza lui Heidegger este aceea că fenomenologia este fundamentul oricărei științe, că fiecare știință are “esențialul” său, care trebuie cercetat¹.

Ceea ce avea în vedere Constantin Noica atunci când vorbea de iraționalismul epocii noastre era faptul că, de bune decenii, oamenii mai mult se uită decât citesc, mai mult ascultă decât gândesc, lumea de azi fiind tot mai plină de informații și tot mai săracă în sensuri. De aceea, Noica apreciază faptul că, într-o lume obsedată de *cunoștințe*, Heidegger reabilitează problema *înțeleșurilor*, adică după - părerea gânditorului român - filosofia însăși. Când filosoful de la Freiburg se întreabă obsesiv “Ce înseamnă asta?”, “Ce este asta?”, el reiterează căutarea *esenței* asemeni vechilor greci. Heidegger caută *esența* lucrurilor, “acel ceva prin care și de la care pornind un lucru este ceea ce este și așa cum este”. Ontologia are astfel “misiunea fundamentală” de a lămuri mai întâi “sensul Ființei”². Universul nu are sens decât dacă există limbajul care scoate lucrurile din muțenia lor. Sens care nu este desemnarea proprietăților lucrurilor, ci prvine din înțeleșul pe care îl îmbracă ele pentru om.

Încercând să explicăm esențele artei, locuirii, tehnicii etc. nu ne ajung explicațiile științifice de genul mijloc-scop, cauză-efect, nici definițiile logicii, care pot fi corecte, dar nu ne duc până la adevărul esențelor, afirmă Heidegger. Dar atunci cum am putea ajunge la esența lucrurilor? Răspunsul său este acela că indicația privitoare la esența unui lucru parvine din limbă, cu condiția ca noi să respectăm esența acesteia: *să ascultăm în tăcere murmurul limbii*, care ascunde sensul adânc al cuvintelor. Metaforele, sugestiile intuitive, conotațiile mitico-poetice ne dau sensul esențial, cel adevărat, uitat din păcate repede în favoarea unor sensuri superficiale sedimentate ca praful în timp asupra lucrurilor. Putem vedea cum Heidegger, asemeni lui Platon, crede că numele lucrurilor exprimă esența lor ascunsă, că numele nu sunt întâmplătoare.

Analiza fenomenologică nu este analiză logică, ci una poetică, o “vedere” a sensurilor originare, coborând până la stratul originar³.

Heidegger vrea să descifreze ființa sau existența în general (în germană “Sein”) prin intermediul ființei umane (Dasein). De aceea ontologia umanului este pentru el fundamentală, ca atare poate fi numit filosof existențialist. În “Scrisoare despre <<umanism>>”, Heidegger neagă faptul că ar fi existențialist, arătând că în opera sa principală vorbește despre “Ființă” în primul rând și abia apoi despre Dasein. Dar, prin temă și prin modul de abordare, Heidegger este existențialist.

¹ Valentin Mureșan, op. cit., 2000, pp. 89-90.

² Martin Heidegger, op. cit., 1994, p. 32.

³ Valentin Mureșan, op. cit., 2000, p. 91.

Omul se întâlnește cu lumea și îi dă acesteia valoare. Fiecare persoană își însușește lumea în felul ei și poate încerca să devină ceva, mai degrabă decât a se lăsa purtată dea valul evenimentelor. Există două ipostaze de existență umană: cea *inautentică* și cea *autentică*. Devine inautentică ființa “anonimă”, înstrăinată de individualitate, depersonalizată, un obiect pentru folosul altora, lăsată în voia deprinderilor mecanice și convențiilor existenței de fiecare zi, care se conformează mediocrității, lucrurilor obișnuite, ferite de surprize și adeseori banale. Dar existența *autentică* constă în puterea omului de a-și depăși anonimatul situației date și de a proiecta ca ființă creatoare, deci realizarea *transcendeței* umane. Termenul “transcendent” nu are sensul teologic de suprapământesc, ceea ce depășește experiența (în creștinism, Dumnezeu e transcendent, dincolo de lume), deoarece Heidegger - în pofida faptului de a fi studiat și teologia - este existențialist ateu. Admițând postulatul nietzscheean “Dumnezeu a murit”, Heidegger arată totuși că viața fără Dumnezeu este imposibilă și absurdă. Dacă sunt autentici, nu înseamnă că trebuie să mă comport uluitor sau excentric, ci ca acțiunile mele să provină din propria mea perspectivă mai degrabă decât din factori externi.

În trecerea de la neautentic la autentic, omul (Dasein-ul) cunoaște mai multe stări existențiale: a) *frica* (în germană “Furcht”), înțeleasă ca teamă de ceva determinat (de exemplu, un pericol real observabil), b) anxietatea sau *angoasa* (“Angst”), adică spaima de ceva nedeterminat tradusă printr-un sentiment de insecuritate indefinibilă (ne temem fără să știm de ce, iar “amenințarea nu e palpabilă nicăieri”) și c) *grija* (“Sorge”), ca preocupare față de viitorul său și de sensul său autentic. *Grija* ar fi atitudinea dominată de Dasein. Astfel, o ființă omenească este “aruncată” într-o lume deja existentă (care amintește de izgonirea din rai a primilor oameni după căderea din păcat), iar ulterior trebuie să răspundă pentru sine și să se implice cu grijă în lumea în care trăiește. Așadar, grija sau preocuparea ne caracterizează interacțiunea neîncetată cu tot ce găsim sau ne folosim sau ne confruntăm. Este structura modului în care locuim în viață: relația activă, condiție constitutivă a Dasein-ului. În filosofia tradițională se distinge între subiectul gânditor și lumea obiectivă exterioară. Heidegger susține că o astfel de distincție este falsă: oamenii sunt “ființe-în-lume” și nu izolate sau deosebite de lume.

Anxietatea (angoasa) este recunoașterea apartenenței la lume, fiind percepută ca o senzație a prezenței copleșitoare a prezenței inevitabile și a lipsei totale de sens a ființei. Angoasa ne impune conștiința vie a propriei existențe și o contemplare a posibilităților pe care le are fiecare dintre noi în viitor. Grija ne caracterizează toată această experiență, fiind preocupați de situația actuală, de viitorul care se deschide înaintea noastră și de felul în care ne legăm unii de alții și de lucruri. Unii oameni se ascund în anonimatul unei vieți comune, lipsite de reflecție, îndepărtându-se de experiența libertății și responsabilității lor. Calea omenească a ființei în lume este atât acela de componentă a comunității, cât și de individ izolat. Angoasa ne dezvăluie ce putem alege dacă dorim, dar și faptul că putem evita răspunderea acestei alegeri perpetue.

Heidegger arată că înțelegerea morții noastre este cheia autenticității. Neantul ce ne înconjoară existența face totul lipsit de sens și numai persoana noastră poate da sens ori valoare unui lucru. Recunoscând că moartea pune capăt tuturor posibilităților, noi putem să dăm piept cu această realitate sau să-i întoarcem spatele și să încercăm să fugim de ea. A o accepta pe deplin înseamnă a vedea activitățile de pe lume în contextul unei conștiințe a morții și a înfrunța absurditatea unei situații de a te vedea trăind o viață care n-a fost precedată de nimic și căreia nu-i va urma nimic. Înțelegerea acestui lucru ne poate face să acceptăm răspunderea pentru existența noastră.

Temporalitatea leagă existența noastră personală ca un întreg. Dar asta nu înseamnă pur și simplu că existăm în timp, ci acela suntem ființe temporale, adică o ființe cu un trecut, un prezent și un viitor într-o interacțiune și re-creare perpetue, pentru a constitui o existență personală. Dar temporalitatea este și condiția istoriei. O viață autentică este trăită nu numai dintr-un simț al conștiinței de sine și al temporalității personale, ci și într-un cadru al istoricității și destinului.

În “Scrisoare despre <<umanism>>” apare o expresie emblematică: “Omul nu este stăpânul ființării. Omul este păstorul ființei”¹. Ar fi absurd să spunem că funcția omului este de a avea în grijă ființa așa cum ar păzi o turmă. Considerând limbajul ca o casă a ființei, locul în care omul și-a stabilit locuința, Heidegger afirmă că gânditorul și poezii sunt păzitorii acestei locuințe. Dar limbajul nu a putut să-și păstreze puritatea originală, tinzând să se transforme sub ochii noștri într-un sistem de semne cu valoare pur și simplu instrumentală și tehnică. Heidegger încearcă să se apropie constant de poezi precum Hölderlin și de filosofii presocratici, care erau și poeți, precum Anaximandru, Parmenide și Heraclit. Dar problema este că Heidegger nu s-a întrebat ce vor să spună efectiv acești gânditori, realizând adeseori o construcție arbitrară plecând de la propriile sale intenții. De aceea, Gabriel Marcel crede că Heidegger vrea să apere limba supusă unui dublu pericol: de *algebrizare* (prin abuzul de inițiale de genul O.N.U. etc.) și de degradare prin *delăsare*. Problema reală este de a ști care este relația dintre rigoarea cuvântului și ființa ca atare, deci de a reflecta foarte profund asupra esenței denumirii, care nu se poate reduce doar la alegerea unui semn convențional oarecare. Este la fel cum, pentru un copil nou născut, alegerea numelui nu este o simplă convenție; în maniera esențială, acest lucru reprezintă realmente un mod de a-i conferi identitatea proprie și este ca și cum am pune o anumită pecete pe însuși actul paternității².

Precum Nietzsche altădată, Heidegger vrea să audă ceea ce a fost uitat, îngropat de tradiția occidentală. Opera lui este în întregime dominată de metafora drumului care trebuie croit pentru a ajunge în “luminișul pădurii”, loc mereu mai apropiat, dar niciodată atins, acolo unde i se oferă călătorului reflexiv prezența misterioasă pe care o caută. Plecând de la ființa umană (Dasein), el meditează asupra Ființei înseși făcând apel la etimologie pentru a descoperi sensul original al

¹ Martin Heidegger, op. cit., 1988, p. 322.

² Gabriel Marcel, op. cit., p. 39.

cuvintelor, demersul heideggerian adresându-se în egală măsură poezilor și filosofilor¹.

¹ Pierre Auregan, Guy Palayret: *Zece etape ale gândirii occidentale*, Editura Antet, București, fără an, pp. 250-251.



8.2. JEAN - PAUL SARTRE (1905 - 1980)

Dacă Heidegger și Albert Camus au refuzat titlatura de “existențialiști”, cel care și-o va asuma fără rezerve va fi reprezentantul cel mai de seamă al existențialismului francez, scriitorul Jean-Paul Sartre. Considerat, în primul rând, ca un “filosof al libertății” (libertatea în sine fiind mult mai importantă pentru el decât toate ideologiile care pretind că o apără), Sartre va reuni în persoana sa filosoful, romancierul, polemistul și autorul dramatic rasat, adică “intelectualul total” a cărui figură mitică a fost strălucit reprezentată în literatura franceză de Voltaire, Victor Hugo sau Émile Zola. Acuzat că face parte din tabăra sovietică, au existat voci care i-au reproșat că a fost un scriitor prost, un filosof jalnic și un agitator iresponsabil. După alte opinii, Sartre este o figură marcantă a mișcării existențialiste, dominantă în viața intelectuală franceză între 1945-1968, fiind considerat - în pofida opiniilor detractorilor săi - cel mai important filosof francez al secolului XX¹.

Născut la 21 iunie 1905 la Paris într-o familie burgheză, Sartre va rămâne orfan de tată când nu împlinise vârsta de un an, fiind crescut în casa bunicului său dinspre mamă, Charles Schweitzer, profesor de limba germană. Se dezvoltă într-un mediu intelectual, fapt recunoscut în eseul autobiografic “Cuvintele”, considerat a fi cea mai bine scrisă operă a sa: “Mi-am început viața așa cum, fără îndoială, o voi sfârși: în mijlocul cărților. În biroul bunicului erau împrăștiate peste tot (...) Nu știam încă să citesc, dar le veneram deja (...)”². Nu a fost un copil precoce, nici un tânăr care să uimească, ducând de la naștere și până la cel de-al doilea război mondial o existență protejată de elev strălucit care visează să devină un mare scriitor, mai precis romancier. Și-a făcut studiile la Liceul Henri IV între 1915-1920, apoi facultatea la Școala normală superioară din Paris (1924-1928), pentru statura sa deloc impozantă fiind numit de grupul său de prieteni “Le Petit Homme” (*Omulețul*). După ce, în 1928, înregistrează un eșec în obținerea titlului de *agregat* în filosofie, în anul următor este admis primul la acest concurs, iar Simone de Beauvoir, prietena sa (cu care a pregătit examenul oral) și viitoarea scriitoare de succes, a reușit pe locul al doilea. Din acest moment vor fi nedespărțiți. Trei decenii mai târziu, aceasta îi va face un portret emoționant și exact: “Spiritul său era întotdeauna treaz. Nu știa ce este aceea toropeală, somnolență, dezertare, eschivă, prudență, respect. Era interesat de tot și nu accepta nimic de-a gata”³.

¹ Christian Delacampagne, op. cit., pp. 190-191.

² Sartre: *Cuvintele. Greața*, RAO International Publishing Company, București, 1997, p. 54.

³ Christian Delacampagne, op. cit., p. 191.

Urmează apoi ani obscuri de profesorat la liceul din Le Havre (1931-1933), după care studiază la Berlin (1933-1934) filosofia germană a epocii. Se simte atras de lectura operei lui Heidegger și de teoriile existențialiste, după care revine la liceul din Le Havre. În 1939 este mobilizat la serviciul necombatanți din cauza vederii sale slabe (a avut dintotdeauna probleme cu vederea, în ultimii ani ai vieții fiind lovit de orbire completă ca urmare a unei hemoragii oculare neoperabile), iar în 1940 cade prizonier la nemți exact pe 21 iunie, când împlinea 35 de ani, de unde va ieși un an mai târziu. După prizonierat intră în Mișcarea de Rezistență franceză și funcționează ca profesor la liceele pariziene Pasteur (1941) și Condorcet (1942-1944). Din 1945, după terminarea celui de-al doilea război mondial, Sartre își va da demisia din învățământ și va trăi ca scriitor “liber profesionist”, întreprinzând călătorii în S.U.A. (1945), Africa și Italia (1950), Austria (1952), fosta U.R.S.S. și China (1954-1955). În 1964 refuză “din motive strict personale” Premiul Nobel pentru literatură, mai precis, îl consideră ca neavenit. Explicația acestui refuz este oferită în romanul “Cuvintele”: de când era copil a considerat literatura ca pe un lucru nesperios, o “comedie”. Între 12 și 14 ani ar fi vrut să scrie numai ca să poată scăpa de “persoanele în vârstă” și de groaznica lor neseriozitate¹. În 1968 se va despărți de Partidul Comunist Francez (în care intrase în 1950), apoi va conduce reviste și ziare de stânga precum “Les Temps Modernes”. Sprijină mișcările de stânga până la moartea sa, survenită la 15 aprilie 1980, la vârsta de 75 de ani.

S-a spus despre Sartre că a rămas viu ca literat, dar nu se știe dacă a rămas viu și ca filosof. El a lăsat posterității lucrări de *filosofie* precum “Ființa și neantul” (1943), “Existențialismul este un umanism” (1946), “Materialism și revoluție” (1947) “Critica rațiunii dialectice” (1960), “Marxism și existențialism” (1962), dar și lucrări de *literatură* precum “Greata” (1938), “Zidul” (1939), “Diavolul și bunul Dumnezeu” (1951) ori *eseuri* precum “Baudelaire” (1947), “Cuvintele” (1964) etc. Toate aceste lucrări sunt marcate de tema “crizei omului” și totodată de căutare a omului.

Opera lui Sartre ar putea fi divizată în trei mari perioade:

a) *perioada fenomenologică*, încheiată cu lucrarea “Ființa și neantul” (1943);

b) *perioada existențialistă* (pentru prima dată, termenul de “existențialism” apare în 1945, într-un articol din revista “Action”), în care, prin romane și piese de teatru, sunt reluate temele abordate anterior;

c) *perioada* (începută în anii '50) *puternic marcată de marxism și de angajarea scriitorului*, care va culmina apariția cărții “Critica rațiunii dialectice” (1960), gândirea lui Sartre îndreptându-se acum spre filosofia acțiunii istorice².

Filosofia lui Sartre se situează la intersecția mai multor curente, resimțindu-se influența filosofiei germane, în cadrul căreia Marx rămâne un punct de referință, dar important este și Heidegger cu al său *Dasein*. Centrul gândirii sale rămâne însă

¹ Sorina Bercescu, op. cit., p.555.

² Pierre Auregan, Guy Palayret, op. cit., p. 259.

Cogito-ul cartezian. Este refuzată ideea de fatalism inerentă destinului uman, omul construindu-se liber, prin propria sa alegere, deoarece Dumnezeu nu există.

Este greu de realizat o disociere tranșantă între scriitorul Sartre și filosoful Sartre, între literatura și filosofia sa existând o legătură indisolubilă. Destinele personajelor sale literare întruchipează tezele filosofice sartriene, așa cum filosofia sa teoretizează experiențele de viață ale acestora. Una dintre temele fundamentale se referă la locul și rolul intelectualului în societate, semnificativ în acest sens fiind romanul “Greața”. Eroul său, Antoine Roquentin trăiește câțiva ani într-un orașel francez de provincie, prins în monotonia vieții burgheze de acolo. La un moment dat, el are revelația inautenticității existenței sale de până atunci, iar conștiința acesteia îi provoacă “greața”. Antoine descoperă cu mirare că a acceptat prejudecățile lumii de provincie în care trăia, că motivele vieții sale de până atunci sunt false și că întreaga sa existență individuală a fost un “eșec”. Are revelația contrastului dintre burghezul mulțumit de sine și individul dezgustat și plin de întrebări care a devenit el însuși. Sartre descrie cu finețe convenționalismul vieții burgheze și sugerează că “greața” și conștiința “eșecului” sunt trepte spre asumarea existenței autentice. El “pune între paranteze” condițiile social-istorice în care trăiește personajul său, considerând că factorul hotărâtor al existenței noastre este propria noastră conștiință individuală, liberă de orice condiționare. Ca atare, individul se alege continuu, absolut liber și absolut responsabil pentru toate actele sale¹.

A fi pentru om înseamnă a exista (“ex-sister” înseamnă în latină “a rămâne în afară de”), adică a fi aruncat acolo, în lume, o ființă absolut contingentă. În fața lui se înalță obiectele străine și mute, care formează lumea “în sine” (*en-soi*), realul în existența sa brută. Omul este însă o ființă conștientă, o ființă “pentru sine” (*pour soi*), care prin conștiință dorește să depășească acest neant. La întrebarea ce este omul (“realitatea umană”), Sartre oferă răspunsul: *ființă* și *neant*, deci două moduri de existență constând atât în a fi, cât și în a nu fi. Omul este definit prin conștiință, adică are conștiința că există, este ființa “pentru sine” condamnată să nu fie niciodată ceea ce este, iar în aceste sens omul sartrian este ceea ce nu este și nu este ceea ce este. Libertatea este chiar esența omului, omul nefiind altceva decât ceea ce devine în mod liber, creându-și propriile valori, propriul său sistem moral, adevărul său, esența sa. Ca individ uman, nu mai sunt ceea ce am fost și nu sunt încă ceea ce voi fi. În aceste sens, *libertatea este transcendență*, ieșită din orice determinism interior sau exterior.

Existențialismul îi datorează mult lui Sartre. În 1946, acesta publică sub formă de broșură textul unei conferințe ținute anterior sub titlul “Existențialismul este un umanism”, în care este elucidată expresia “existența precede esența”. Așa cum am arătat la începutul acestui capitol, prin termenul de “existență” se înțelege doar existența umană, iar nu realitatea în genere. Sartre susține că nu există Dumnezeu, ceea ce face universul “absurd”, fără sens și fără scop. Inexistența lui

¹ Andrei Marga: *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 185.

Dumnezeu presupune că nu există “natură umană” (“esență”), în sensul ființării după un plan divin, deci omul nu este construit după un model conceput dinainte și pentru un scop anume. Sartre intră astfel în opoziție cu teologia creștină, care susține că “esența (umană) precede existența”, în sensul că divinitatea a făcut omul “după chipul și asemănarea sa”: Dumnezeu este conceput aici ca artizanul care, înainte de a-și realiza opera sa, o prefigurează mental sub forma unui model ideal. Dar dacă Dumnezeu nu există, atunci suntem singuri și problemele noastre apar pe un plan pur uman, trebuind să ne asumăm de aici toate consecințele ce decurg din acest fapt. “Dostoievski a scris <<dacă Dumnezeu n-ar exista totul ar fi permis>>. Acesta este punctul de plecare al existențialismului. Într-adevăr, totul este permis dacă Dumnezeu nu există, și, prin urmare, nu găsește nici în el, nici în afara lui o posibilitate de a se agăța”¹.

Existența umană se deosebește radical de existența altor lucruri, de exemplu, a obiectelor confecționate. Sartre dă exemplul unui cuțit de tăiat hârtie sau al unei cărți, ambele obiecte fiind făurite de un meșteșugar care a avut în minte un plan prealabil și a știut în ce scop făurește respectivele obiecte. De aici reiese că *esența* cuțitului de tăiat hârtie - adică ansamblul de rețete și calități care permite să-l produci și să-l definești - precede *existența* sa. Dacă noi concepem un Dumnezeu creator, acesta poate fi asemănat cu un meșteșugar superior care, atunci când creează, știe precis ce creează. Dacă acceptăm că Dumnezeu creează omul, acesta urmează niște tehnici și o concepție exact cum meșteșugarul fabrică un cuțit de tăiat hârtie, urmând o definiție și o tehnică, deci *esența* de om precede *existența* sa istorică.

Existențialismul ateu reprezentat de Sartre pretinde să fie mai coerent. Acesta declară că, dacă Dumnezeu nu există, atunci “există cel puțin o ființă la care existența precede esența”: omul (sau realitatea umană, după cum spune Heidegger), care există înainte de a putea fi definit. A spune că “existența precede esența” înseamnă a arăta că omul întâi se întâlnește, țâșnește în lume și se definește după aceea. Pentru existențialiști, nu există natură umană pentru că nu există Dumnezeu care s-o conceapă. Omul nu este la început nimic: “El nu va deveni decât pe urmă și va fi ceea ce se va fi făcut”, fără intervenție divină. “Omul nu este altceva decât ceea ce se face el însuși. Acesta este primul principiu al existențialismului”². Omului îi este conferită astfel mai multă demnitate decât unei pietre sau unei mese: a spune că omul există mai întâi înseamnă că “omul este ceva care mai întâi se avântă spre viitor, și ceva ce este conștient că se proiectează în viitor”³. Prin aceasta se arată că omul este subiectivitate.

Existențialiștii consideră că din acest prim demers decurge asumarea de către individul uman a responsabilității totale a existenței: “Dar dacă într-adevăr

¹ Jean-Paul Sartre: *Existențialismul este un umanism*, traducere și note de Veronica Știr, Fundația Transilvania, Editura George Coșbuc, fără an, pp. 11-12.

² Idem, p. 6.

³ Ibidem.

existența precede esența, omul e răspunzător de ceea ce este”¹. Noțiunea de subiectivism are două sensuri: a) individul este răspunzător de stricta sa individualitate; b) fiecare om se alege pe sine, dar prin aceasta el alege pe toți oamenii. Acest al doilea sens este sensul profund al existențialismului. Este o problemă individuală dacă vreau să mă căsătoresc și să am copii, dar prin aceasta eu mă angajez nu numai pe mine, ci întreaga omenire pe calea monogamiei prin imaginea omului pe care îl aleg; alegându-mă pe mine, aleg omul. Când existențialismul declară că omul este angoasă, aceasta înseamnă că, alegându-se pe sine și în același timp cu el întreaga umanitate, omul nu poate scăpa de sentimentul totalei și profunde sale responsabilități. Când un șef militar își asumă responsabilitatea unui atac și trimite un anumit număr de oameni la moarte nu se poate să nu existe în decizia sa o anumită angoasă. Dar un asemenea sentiment este încercat de oricine are conștiința responsabilității sale în circumstanțe date.

Dacă Dumnezeu nu există, atunci nu găsim în fața noastră valori sau ordine care să legitimizeze conduita noastră, nu avem justificări sau scuze. “Suntem singuri, fără scuze. Este ceea ce voi exprima că spunând că omul este condamnat să fie liber. Condamnat, pentru că nu s-a creat el însuși, și pe de altă parte totuși liber, pentru că o dată aruncat în lume, este responsabil de tot ceea ce face”². Este reluată aici ideea că suntem “condamnați la libertate”, prezentată pentru prima dată în lucrarea “Ființa și neantul”, publicată cu doi ani mai devreme. Nu există realitate decât în acțiune, crede existențialistul; “omul nu este altceva decât propriul său proiect, nu există decât în măsura în care se realizează el însuși, nu este nimic altceva decât ansamblul actelor sale, nimic altceva decât viața sa”³. Existențialismul definește omul prin acțiune, fiind o doctrină optimistă pentru că destinul omului este în el însuși. Ea pleacă de la principiul cartezian “je pense, donc je suis” (gândesc, deci exist), acesta fiind adevărul absolut al conștiinței care se autodepășește. Dar, prin *Cogito*-ul lui Descartes, eu nu mă descopăr doar pe mine, ci și pe ceilalți, fiind astfel depășit adevărul strict individual.

Sartre consideră că este imposibil să găsim în fiecare om o esență universală, care ar fi natura umană; acceptă însă că există o universalitate umană de condiție, astăzi fiind mai firesc să vorbim despre *condiția omului* decât despre natura sa. Situațiile istorice pot să varieze (ne putem naște sclavi, proletari sau seniori etc.): “Ceea ce nu variază este necesitatea lui de a fi în lume, de a avea o muncă, de a exista în mijlocul celorlalți, și de a fi muritor. Limitele nu sunt subiective, nici obiective, sau mai degrabă ele au o față obiectivă sau subiectivă”⁴.

Situația umană îmi impune angajarea prin alegerile pe care le fac în anumite împrejurări, iar prin aceasta asumarea totalei responsabilități datorită alegerilor făcute. “Alegerea este posibilă într-un sens, dar ceea ce nu este posibil este de a nu alege. Pot să aleg tot timpul, dar trebuie să știu că, dacă nu aleg, este și aceasta o

¹ Idem, p. 7.

² Idem, p. 12.

³ Idem, p. 19.

⁴ Idem, p. 24.

alegere”¹. A alege să nu alegi este tot o alegere. A nu face nimic înseamnă tot o decizie a libertății mele, pentru care este posibil să ni se ceară socoteală. În fața unei situații care variază, omul este întotdeauna același și alegerea rămâne tot timpul o alegere într-o situație. Situația omului este astfel o alegere liberă, fără scuze și fără ajutor, iar acela care se refugiază în spatele pasiunilor sale sau inventează în determinism pentru a-și justifica acțiunile este un om de rea credință. În fiecare clipă suntem obligați să alegem. Libertatea individuală nu depinde de celălalt, dar de îndată ce există angajare, sunt obligat să vreau, în același timp cu libertatea mea, libertatea celorlalți; nu pot avea drept scop libertatea mea decât dacă am drept scop libertatea celorlalți în mod egal. Faptul că ieri am ales liber nu angajează decizia mea de mâine. Dacă doresc, pot să-mi schimb viața în fiecare clipă. Atâta vreme cât trăiesc, pot să-mi orientez viitorul într-un sens nou, deci pot să-mi transfigurez și să-mi salvez trecutul. Limita libertății mele este dată doar de moartea mea.

Nu există libertate absolută, omul fiind permanent confruntat cu problema unor constrângeri interioare sau exterioare. Atunci când Sartre “pune între paranteze” condițiile social istorice (altfel spus, face abstracție de ele), am putea crede că libertatea în sensul acordat de filosoful francez se confundă cu liberul arbitru. Dar pentru el libertatea nu este abstractă, aceasta apărând în sânul unei lumi materiale și istorice care delimitează posibilitățile și conturează orizontul libertății omului, adică într-o *situație*. Condiționarea libertății de situație este prezentată în “Ființa și neantul”: “nu vorbim de libertate decât în legătură cu o situație și nu există situație decât prin libertate”.

Ne putem întreba de ce alegerea autentică era o problemă atât de importantă pentru Sartre. Explicația poate fi dată de faptul istoric că, în 1941, forțele de ocupație naziste au intrat în Paris, francezii trebuind să hotărască dacă vor colabora cu naziștii sau vor lupta împotriva lor. Alegerea lui Sartre este cunoscută: el a intrat în Mișcarea de Rezistență, înțelegând faptul paradoxal că o alegere este cu atât mai urgentă cu cât o situație este mai presantă, mai grea sau mai tragică. La 9 septembrie 1945, revista “Les Lettres Françaises” publica pe prima pagină articolul lui Sartre intitulat “La République du Silence” (*Republica Tăcerii*), care începe cu faimoasa afirmație: “Nicicând nu am fost am fost așa de liberi ca sub ocupația germană”. Deciziile mele sunt acelea care dau un sens situației, de aici importanța libertății individuale față de împrejurările în care trăim. Sau, așa cum scrie Sartre, “Problema nu constă din ceea ce a făcut istoria din tine ci din ceea ce faci tu din ceea ce a făcut istoria din tine”.

În obscurul și enormul tratat “Ființa și neantul” (722 de pagini!), Sartre dă un exemplu concludent despre raportul strâns dintre libertatea absolută și responsabilitatea absolută. Dacă sunt mobilizat într-un război pe care nu-l doresc, acesta este războiul meu și îl merit. Scuza că a trebuit să mă supun ordinelor primite nu-și are rostul: de vreme ce nu m-am sustras războiului (din lipsă de vlagă, din lășitate în fața opiniei publice, din dorința de a nu pierde stima celor

¹ Idem. p. 28.

apropiați sau de a nu păta onoarea familiei etc.), înseamnă că l-am *ales* și port întreaga răspundere a acestui război. Faptul că în luptă trebuie să ucid împotriva convingerilor mele nu poate fi scuzată de împrejurările istorice în care trăiesc. Depindea de mine dacă făceam ca acest război să existe, în caz contrar puteam oricând să mă sustrag lui prin sinucidere sau dezertare. Dar dacă am preferat războiul morții sau dezonoarei din motivele enumerate anterior, atunci alegerea îmi aparține în exclusivitate și trebuie să răspund pentru ea: “N-a existat nici o constrângere, căci nici o constrângere nu poate mobiliza libertatea cuiva; (...) sunt absolut liber și absolut responsabil de situația mea”. Lumea nu este niciodată altceva decât oglinda libertății mele.

Viața nu poate fi trăită în mod indiferent, de aceea există o firească raportare la anumite valori. Dar dacă Dumnezeu nu există, valorile (Adevărul, Binele, Dreptatea etc.) trebuie inventate de oameni, arată Sartre. “A spune că noi inventăm valorile, nu înseamnă altceva decât aceasta: viața n-are un sens a priori. Înainte ca să trăiești viața nu este nimic, vouă vă revine săi dați un sens și valoarea nu este nimic altceva decât aceste sens pe care-l alegeți”¹.

În ultimă instanță, nu există alt univers decât universul uman, universul subiectivității umane. Ocupându-se de problemele oamenilor, fără apel la divinitate, existențialismul este un umanism. Iar acuza că, prin ateismul său, conduce oamenii la disperare prin absența unui sprijin divin nu se susține. Omul trebuie să se regăsească el însuși și să se convingă că nimic nu-l poate salva de el însuși, nici chiar dovada valabilă a existenței lui Dumnezeu. “Existențialismul nu este atât un ateism în sensul că s-ar strădui să demonstreze că Dumnezeu nu există. El declară mai degrabă: chiar dacă Dumnezeu ar exista, acesta nu ar schimba cu nimic; iată punctul nostru de vedere”². Morala existențialistă constă în aceea de a sublinia că omul este în întregime responsabil de faptele sale, că este în întregime responsabil de existența sa. Mai mult, omul este responsabil față de altul și trebuie să dorească libertatea.

¹ Idem, pp. 32-33.

² Idem, p. 35.

CAP. 9 RAȚIONALISMUL CRITIC



9.1. KARL R. POPPER (1902 - 1994)

Recent încheiatul secol al XX-lea a fost inclusiv un timp al specializărilor filosofilor. Este greu de găsit acum un filosof care să acopere integral toate domeniile disciplinei filosofice, gânditorii preferând să se axeze fie pe etică, fie pe estetică sau epistemologie etc., specializarea însemnând pierderea deliberată a unei arii largi de probleme în favoarea unui domeniu filosofic restrâns, câștigul fiind posibilitatea de

abordare a acestuia în profunzime. Desigur, nu lipsesc nici excepțiile, una dintre acestea fiind gânditorul britanic de origine austriacă și strălucit cercetător al mai multor domenii nici măcar apropiate precum epistemologia și filosofia istoriei: Karl Raimund Popper.

Deși considerat de multă lume în primul rând ca filosof al științei și apoi ca filosof politic, Popper poate fi la fel de bine considerat epistemolog, concluziile sale din alte domenii derivând din poziția sa epistemologică. Născut la Viena la 28 iulie 1902, Popper a crescut înconjurat de cărți, într-o atmosferă intelectuală. Părinții săi erau evrei, botezați însă în credința protestantă luterană înainte de nașterea copiilor; doctor în drept al Universității din Viena și practicând avocatura, tatăl său avea în paralel și preocupări științifice. Având o asemenea educație, nu este surprinzător că Popper a început să citească de timpuriu lucrări de filosofie, știință și politică. În 1918 s-a înscris la Universitatea din Viena, frecventând o mare varietate de cursuri, dar concentrându-și atenția asupra matematicii și fizicii. După absolvirea facultății și dobândirea titlului de doctor în filosofie (1928), predă matematica și fizica în școli secundare din Viena, perioadă în care are legături cu unii membri ai Cercului de la Viena.

Cu câțiva ani înaintea celui de-al doilea război mondial, sub amenințarea ocupației naziste, Popper părăsește Austria stabilindu-se în Noua Zeelandă, unde predă filosofia la Universitatea Christchurch (1937-1945). În 1945 vine în Anglia, unde din 1949 va preda până la pensionare logica și metodologia științei la Școala de Economie din Londra (*London School of Economics*), fiind coleg cu economistul (laureat al Premiului Nobel pentru economie - 1974) Friedrich A. Hayek (1889-1992). În paralel, va ține cursuri și la Universitatea din Londra, având dese invitații și în America, unde va conferenția îndeosebi la Harvard. A fost făcut cavaler în 1965. Doctor în litere (la Londra, Chicago și Noua Zeelandă - Christchurch), Popper va primi în 1965 Premiul orașului Viena pentru “științele spiritului”, iar în 1973 - Premiul Sonning al Universității Copenhaga, pentru merite în civilizația europeană. Se stinge din viață la Londra, la vârsta de 92 de ani.

Opera lui Karl Popper a influențat decisiv filosofia științei, ca și metodologia științelor sociale. Amintim aici câteva dintre lucrările sale de rezonanță: “Logica cercetării” (*Logik der Forschung*), 1934; “Mizeria istoricismului” (*The Poverty of Historicism*), 1944-1945; “Societatea deschisă și dușmanii ei” (*The Open Society and Its Enemies*), două volume, 1945; “Logica descoperirii științifice” (*The Logic of Scientific Discovery*), 1959; “Conjecturi și infirmări” (*Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*), 1963.

Popper a avut legături cu pozitivismul logic al Cercului de la Viena, fără însă a fi membru și fără a participa la reuniunile de joi seara ale acestuia. Dar dacă nu a fost niciodată un logician pozitivist, a devenit în schimb unul dintre criticii acestui tip de gândire, în ciuda interesului comun arătat metodelor științei. Popper explică de ce nu este de acord să fie numit “pozitivist” și “scientist”: chiar dacă admiră știința, el arată că un scientist crede dogmatic în autoritatea științei. Popper însă nu crede în nici o autoritate și a combătut întotdeauna dogmatismul, mai ales în știință. El însă admite că poate fi numit *sceptic* în sens clasic pentru că neagă posibilitatea unui criteriu general al adevărului (care să nu fie logic-tautologic)¹. Atitudinea adoptată de Popper (“atitudinea omului rezonabil”) poate fi considerată “*raționalism critic*”, derivată dintr-o tradiție pe care o datorăm grecilor, dar care - crede el - este o completare a filosofiei critice a lui Kant. “Am putea spune atunci că raționalismul este atitudinea omului dispus să-și plece urechea la argumente critice și să învețe din experiență. Este, în esență, atitudinea celui care admite că <<Se prea poate ca eu să greșesc și tu să ai dreptate, iar făcând un efort am putea să ajungem mai aproape de adevăr>>”².

Popper consideră că termenul de “raționalism” ar câștiga în claritate dacă s-ar distinge între un raționalism veritabil și unul fals (ce poate fi numit “pseudoraționalism”). “Raționalismul veritabil” ar fi raționalismul lui Socrate, cel care avea conștiința propriilor sale limite și a dat dovadă de modestie intelectuală

¹ Karl R. Popper: *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 15.

² K. R. Popper, op. cit., vol II, 1993, p. 245.

atunci când admitea că i se poate întâmpla să greșească. În schimb, “pseudoraționalismul” este intuiționismul intelectual al lui Platon, este credința lipsită de modestie în superioritatea propriei înzestrări intelectuale, pretenția de a fi un inițiat, de a ști cu certitudine și cu autoritate. După Platon, de opinie au parte toți oamenii, pe când de rațiune (sau “intuiție intelectuală”) au parte numai zeii și foarte puțini oameni. Ușor de înțeles, Popper se situează de partea lui Socrate și a “raționalismului veritabil” pe care acesta îl exprimă.

Aceia care i-au citit cartea publicată în 1934 au considerat că autorul “Logicii cercetării” este pozitivist deși, de fapt, lucrarea era o critică a pozitivismului. De aceea, Popper s-a simțit dator să precizeze: “Eu mă aflu cât se poate de departe de pozitivism. (Singura asemănare este că mă interesează fizica și biologia, pe când hermeneuții sunt neatinși de orice interes pentru științele naturii).

Sunt în mod deosebit:

antiinductivist;

antisenzualist;

militant al primatului teoreticului și ipoteticului;

realist; gnoseologia mea susține că științele naturii nu pornesc de la “măsurători”, ci de la mari idei; și că progresul științific *nu* constă în explicarea și acumularea de fapte, ci în idei îndrăznețe revoluționare, care pot fi apoi criticate și verificate sever.

În sfera socialului pun accentul pe practic: combaterea răului, a suferinței evitabile și a lipsei evitabile de libertate (spre deosebire de promisiunile raiului pe pământ), iar în științele sociale combat circulația monedelor false”¹.

În impresionantul șir de scrieri ale lui Popper, “Logica cercetării” ocupă o poziție centrală. Chiar dacă este o operă de tinerețe, ea rămâne o lucrare de referință, observându-se justificat că în tot ce a scris de atunci Popper nu face decât să reia și să reafirme ideile fundamentale ale “Logicii cercetării”, neschimbându-și în nici o problemă cu adevărat importantă punctul de vedere exprimat în 1934. Dacă autorul nu spera că lucrarea va fi vreodată tipărită (fapt produs prin mijlocirea unor membri ai Cercului de la Viena), este cert că această carte îl propulsează pe Popper în rândul filosofilor profesioniști. Impresionează aici rigoarea argumetării, claritatea și coerența logică, condiții de la care autorul nu face rabat, lucru menționat și în alte scrieri ulterioare: “Cine nu știe să vorbească simplu și deslușit să tacă și să mai muncească până când este în stare s-o facă”². Întrebat într-o discuție colectivă de moderatorul emisiunii cum poate exprima într-o singură propoziție lucrul de care avem cea mai multă nevoie, Popper a fost singurul care a putut da un răspuns scurt: “De ceva mai multă modestie intelectuală”.

În prefața la prima ediție engleză din 1959 a “Logicii cercetării”, care îl va consacra îndeosebi în spațiul anglo-saxon, Popper va arăta că este preocupat de *problema înțelegerii lumii - inclusiv a noastră înșine, și a cunoașterii noastre ca*

¹ Karl R. Popper, op. cit., 1998, pp. 104-105.

² Idem, p. 97.

părți a lumii. În efortul lor de a găsi adevărul, filosofii pot utiliza orice modalitate de investigare, cu atât mai mult cu cât nu există o metodă caracteristică și esențială pentru filosofie. Problema centrală a epistemologiei a fost întotdeauna și este și astăzi problema creșterii cunoașterii (growth of knowledge), iar creșterea cunoașterii poate fi studiată cel mai bine cercetând creșterea cunoașterii științifice.

“Sunt totuși gata să admit - arată Popper - că există o metodă care poate fi caracterizată drept <<metoda filosofiei>>. Dar ea nu este proprie numai filosofiei; ea este mai degrabă metoda oricărei *discuții raționale* și prin urmare metoda științelor naturii în aceeași măsură ca și a filosofiei. Metoda pe care o am în vedere este aceea de a formula problema cu claritate și de a examina *în mod critic* diferitele soluții propuse”¹.

Popper scrie cu litere cursive cuvintele “*discuții raționale*” și “*în mod critic*” tocmai pentru că el consideră că atitudinea rațională și atitudinea critică sunt echivalente. Este esențial ca, ori de câte ori propunem soluția unei probleme, să încercăm să criticăm soluția noastră, în loc de a o apăra precum un tată copilul propriu. Chiar dacă nu vom lua această atitudine dezirabilă, se vor găsi alții care vor examina critic soluția noastră.

Popper s-a întrebat în această lucrare dacă există un “criteriu de demarcație” între știința veritabilă și metafizică sau pseudoștiințe (precum alchimia sau astrologia). La data apariției cărții, opinia larg acceptată era aceea că știința se deosebește de celelalte discipline prin caracterul *empiric* al metodei ei. În virtutea *principiului inducției*, un savant se considera îndreptățit să desprindă dintr-un număr mare de observații și experimente *legi* pe care le considera universal valabile. De exemplu, din observarea mai multor cazuri particulare, s-a ajuns la concluzia universală că “toate lebedele sunt albe”. Dar premisele particulare ale unui raționament inductiv nu constituie un temei suficient pentru o concluzie universală: oricâte lebede albe am vedea, nu avem certitudinea că *toate* lebedele sunt realmente albe. În aceste condiții, Popper se declară antiinductivist, îndreptându-se astfel spre o metodă *deductivă* bazată pe “punerea la încercare” a teoriilor. Dacă o teorie nu rezistă testelor, o vom numi “falsificată” sau respinsă de experiență. Dimpotrivă, dacă va trece cu succes testele, teoria trebuie considerată “coroborată” (admisă provizoriu), aceasta deoarece la un test ulterior poate da greș sau poate fi înlocuită cu o teorie mai avantajoasă.

Până la Popper, se considera că o teorie este cu atât mai infailibilă cu cât era confirmată de un număr mai mare de observații, criteriu cu care gânditorul nostru nu poate fi de acord, deoarece acumularea verificărilor empirice nu poate stabili valabilitatea definitivă a unei teorii. Singurul criteriu care ne permite să separăm enunțurile științifice de cele neștiințifice este “*falsificabilitatea*” sau posibilitatea de a fi *falsificate* de experiență. Un sistem care face parte din știința empirică trebuie să poată fi respins de experiență. De exemplu, afirmația “Toate lebedele sunt albe”

¹ Karl R. Popper: *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 59-60.

este falsificabilă, putând fi respinsă prin observarea unei lebede de altă culoare (specia de lebede negre va fi descoperită în Australia). În schimb, un enunț de genul “Mâine la București fie va ploua, fie nu va ploua” este nefalsificabil și deci nonempiric: nici o experiență nu-l poate invalida.

Popper arată că inferența falsificatoare despre care este vorba aici este *modus tollens* (modul negativ) din logica clasică, cu schema de inferență:

$$t \rightarrow p$$

$$\text{non } p$$

$$\text{-----}$$

$$\text{non } t$$

Putem scrie inferența falsificatoare și altfel: $[(t \rightarrow p) \ \& \ \text{non } p] \rightarrow \text{non } t$. În cuvinte: “Dacă p este derivabil din t și dacă p este fals, atunci și t este fals”¹. Pe exemplul nostru: dacă toate lebedele sunt albe (t), atunci nu putem întâlni lebede nealbe (p); cum însă experiența a arătat că este fals că nu există lebede nealbe ($\text{non } p$), concluzia că toate păsările sunt albe este și ea falsă ($\text{non } t$). Admitem uneori, fără să reflectăm îndeajuns, că “excepția confirmă regula”; din exemplul oferit de Popper însă putem observa că este suficient să apară un singur caz care să nu se încadreze în regulă pentru ca aceasta să devină îndoielnică.

Formularea unor ipoteze științifice nu corespunde înregistrării pasive de date experimentale, ținând mai degrabă de ordinul *presupunerilor* (sau, cum spune Popper, al *conjecturilor*). Dacă o ipoteză conjecturală rezistă azi testelor, aceasta nu înseamnă confirmarea ei într-o manieră definitivă, ci doar *coroborarea* sau confirmarea ei provizorie. Nici o teorie nu este astfel la adăpost de o respingere ulterioară, chiar dacă a înregistrat succes și este admisă de comunitatea științifică. De exemplu, fizica lui Newton, deși părea de nezduncinată, a fost dizlocată de relativismul lui Einstein.

Știința procedează și progresează prin încercări și erori, prin presupuneri și respingeri. Demersul său constă în a propune conjecturi îndrăznețe, în a-și consacra toate eforturile pentru a le face să apară ca și eronate și apoi să subscrie la ele provizoriu, atâta timp cât ele rezistă testelor menite să le invalideze.

Bazată pe încercare și eroare (*trial and error*), teoria lui Popper numită și “falsificaționism” propune o logică cercetării ce-și dovedește și astăzi valabilitatea: *logica învățării din greșeli*. Teoria popperiană este numită “failibilistă” (din franțuzescul “faillible” - care poate greși, supus greșelii): chiar dacă vorbim de certitudinea științifică și de autoritatea științei, aceasta este mai degrabă dorința noastră decât realitatea. Popper ne atrage atenția că *știința este supusă greșelii fiindcă este făcută de oameni*. În suplimentele monumentalei sale lucrări “Societatea deschisă și dușmanii ei” el se explică: “Prin <<failibilism>> înțeleg aici poziția, sau acceptarea faptului, că e posibil să comitem erori și că strădania de a ajunge la certitudine (sau fie și la o mare probabilitate) este greșită. Aceasta nu implică însă că ar fi greșită și căutarea adevărului. Dimpotrivă, ideea de eroare o presupune pe cea de adevăr ca standard de adevăr pe care e posibil să nu-l

¹ Idem, p. 110.

atingem”¹. Chiar dacă scopul științei este dobândirea adevărului, nu putem avea niciodată certitudinea că l-am descoperit. Statutul adevărului, scrie Popper, este comparabil cu vârful unui munte învăluit în nori, alpinistul neavând niciodată certitudinea că a ajuns în vârf. El însă își poate da seama că nu a ajuns pe vârf dacă întâlnește un perete de stâncă care îi arată că mai are de urcat, deci recunoaște că a greșit și elimină eroarea de a crede că a atins culmea. Similar se petrec lucrurile și în filosofie: eroarea este de neînlăturat în cunoaștere. Criticând o opinie oarecare și a arăta că ea reprezintă o eroare înseamnă un mare pas înainte în procesul cunoașterii.

Există întotdeauna posibilitatea erorii (în justiție, în viața de zi cu zi etc.), deși aceasta este foarte mică în cazul unor demonstrații logice și matematice. Dar failibilismul nu trebuie să ne conducă la scepticism sau relativism. Orice descoperire a unei greșeli constituie un progres real în cunoașterea noastră. De aceea, Popper îl citează pe scriitorul francez Roger Martin du Gard: “înseamnă ceva dacă știm unde nu se află adevărul”. Putem să învățăm din greșelile noastre și trebuie să căutăm aceste greșeli, altfel spus trebuie să criticăm teoriile noastre. Este un fapt incredibil că putem să învățăm prin greșelile noastre și prin critică, de aceea trebuie să ne lepădăm de siguranța dogmatică și să ne deschidem la critică.

Reiterând ideea socratică a ignoranței, Popper notează: “Cu fiecare pas pe care îl facem înainte, cu fiecare problemă pe care o rezolvăm, mai descoperim nu numai probleme noi și nerezolvate, ci descoperim și că acolo unde credeam că ne aflăm pe teren solid, în realitate totul este nesigur și se clatină”². Cunoașterea de tipul științelor naturii pornește de la probleme teoretice și practice pe care trebuie să le rezolve. Spre exemplificare, lupta medicinei împotriva bolilor a plecat de la problema suferinței inevitabile în lume. Dar succesul obținut de lumea medicală a generat fenomenul “exploziei demografice”, corolarul fiind problema nedorită a controlului nașterilor. “În măsura în care se poate spune că știința (*Wissenschaft*) sau cunoașterea încep de undeva, sunt valabile următoarele: Cunoașterea nu începe cu percepții sau observații ori cu colectarea de date sau fapte, ci începe cu *probleme*. Nu există cunoaștere (*Wissen*) fără probleme - nici probleme fără cunoaștere. Adică ea începe cu tensiunea dintre cunoaștere și ignoranță: Nici o problemă fără cunoaștere - nici o problemă fără ignoranță”³.

Există un foarte important efect *feed-back* (conexiune inversă) al creațiilor noastre asupra noastră înșine, în sensul că noile probleme apărute ne stimulează la noi creații. Popper arată că procesul poate fi descris prin următoarea schemă suprasimplificată:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

¹ K. R. Popper, op. cit., vol. II, pp. 416 - 417.

² Karl R. Popper: *În căutarea...*, op. cit., pp. 77 - 78.

³ Ibidem.

Adică pornim cu o anumită *problemă* P1, apoi continuăm cu o *teorie tentativă* TT, care poate fi (parțial sau total) greșită; oricum, ea va fi supusă *eliminării erorii* EE, care poate consta în discutarea critică sau în teste experimentale; în orice caz, *noi probleme* P2 se nasc din propria noastră activitate creativă, noi probleme ce nu sunt, în general, intenționat create de noi, ale apărând autonom din noile relații generate¹.

Popper a extins aici concluzia sa legată de logica cercetării, înțeleasă ca “logica învățării din greșeli”, asupra tuturor domeniilor de activitate umană. El nu neagă că teoria sa, ca orice construcție teoretică, poate fi depășită de o altă teorie care s-o încorporeze, dar se îndoiește că acest eveniment s-ar putea produce prea curând, eventualitatea de a se realiza în viitor fiind extrem de mică.

Cu toate că *filosofia socială* a lui Popper merită a fi cunoscută în detaliu, nu putem decât să punctăm aici câteva idei. Oamenii se află mereu “în căutarea unei lumi mai bune”, chiar dacă nimeni nu are vreodată certitudinea atingerii acestui ideal. Secolul al XX-lea a cunoscut două războaie mondiale, atrocități și dictaturi criminale pe care filosoful britanic de origine austriacă le-a trăit direct. Dar în ciuda tuturor acestor lucruri, Popper este optimist când consideră că aceia care au șansa de a fi cetățenii democrațiilor occidentale trăiesc în ordinea socială cea mai umană, mai bună și mai dreaptă (pentru că este mai deschisă spre reformă) decât oricare alta despre care avem cunoștință în istorie. “Lecția acestui secol” (al XX-lea), ne avertizează gânditorul, constă în meditația lucidă și critică asupra sensului pe care îl angajează trecerea de la “societatea închisă” la “societatea deschisă”.

Chiar dacă termenii de “societate închisă” și “societate deschisă” au fost utilizați pentru prima dată de filosoful francez Henri Bergson, meritul de a-i fi impus și consacrat îi revine lui Karl Popper. “Societatea închisă” sau tribală se caracterizează prin supunerea față de forțele magice ale guvernământului totalitarist, prin dominația de clasă a patriarhiei tribale ca minoritate înțeleaptă asupra mulțimii ignorante (observație valabilă și pentru regimurile din fostele țări socialiste), în vreme ce “societatea deschisă” eliberează potențele creatoare ale omului, respingând autoritatea absolută a ceea ce este doar statornicit și tradițional, stabilind standarde noi de libertate, umanism și critică rațională. Democrațiile occidentale sunt astfel de “societăți deschise”, în care oamenii se raportează critic față de tabuuri și-bazează deciziile (după discuții) pe autoritatea propriei inteligențe.

Democrația societăților deschise înseamnă “un set de instituții (printre care îndeosebi alegerile generale, adică dreptul poporului de a-și destitui guvernul) care permit controlul public asupra guvernanților și demiterea acestora de către cei guvernați, instituții care oferă celor guvernați posibilitatea de a obține, fără a folosi violența, reforme chiar și împotriva voinței guvernanților”². *Opoziția dintre lumea închisă și lumea deschisă este opoziția dintre tiranie și democrație. Lumea*

¹ K. Popper: *Epistemologia fără subiect cunoscător*, în volumul “Epistemologie - orientări contemporane”, Editura Politică, București, 1974, p. 83.

² K. R. Popper: *Societatea deschisă...*, op. cit., vol II, pp. 166-167.

totalitară este lume profeților atotștiutori, lumea democratică este lumea oamenilor care se schimbă, datorită fără violență.

În dorința sa de a construi un stat ideal, filosofia lui Platon s-a dovedit cel mai furibund și mai profund atac la adresa ideilor liberale din câte se cunosc în istorie. În dialogul “Legile”, el arată că “oamenii înțelepți trebuie să stea în frunte și să guverneze, iar cei lipsiți de înțelepciune să-i urmeze”, ilustrare a tribalismului. Edificarea unui stat perfect pleacă de la premisa că statul ca întreg este totul, iar individul nu înseamnă nimic înafara statului. Popper însă arată că civilizația occidentală a fost rodul libertății individuale de acțiune. Platon, dar și Aristotel, Hegel și Marx sunt dușmanii societății deschise pentru că au subordonat libertatea individuală sau liberalismul în favoarea statului, care căpătă astfel prea multă putere. Indivizii trebuiau să-și sacrifice aspirațiile în numele unui pretins “bine general” apărut de stat, care ar aduce fericirea și l-ar face fericit pe fiecare individ.. Dar Popper crede că nu subordonarea individului, ci emanciparea acestuia a fost cea mai mare revoluție spirituală care a dus la prăbușirea tribalismului și la nașterea democrației.

La limită, există două tipuri de guvernări principale:

- a) guvernările de care putem scăpa fără vărsare de sânge, de exemplu prin alegeri generale, ceea ce constituie “democrația”;
- b) guvernările de care guvernării nu pot scăpa decât printr-o revoluție victorioasă, uneori sângeroasă, acesta fiind cazul “tiranilor” specifice societăților închise. Iar tranziția de la societatea închisă la cea deschisă poate fi considerată una dintre cele mai profunde revoluții prin care a trecut omenirea, arată Popper, adept convins și declarat al societății deschise.

Popper a respins socialismul, respingând totodată multe dintre ideile lui Marx despre societate socialistă, pe care îl consideră “istoricist”. Prin “istoricism”, Popper înțelege doctrina conform căreia științele sociale ar avea misiunea de a descoperi legile generale de dezvoltare istorică, ceea ce ar permite prezicerea cu exactitate a cursului viitor al istoriei umane. Conform teoriei lui Marx, socialismul este orânduirea care urmează cu necesitate capitalismului depășit de istorie. Prin aceasta, o astfel de predicție devine o “filosofie oraculară”; la fel ca profeții de altădată, Marx devine profetul unei lumi noi, care va urma cu necesitate orânduirii capitaliste în virtutea unor legi inerente ale determinismului social. Popper însă respinge “istoricismul” și pretențiile sale. Socialismul, crede el, a promis să aducă raiul pe pământ, să facă fericit pe fiecare membru al societății, dar în realitate a instaurat iadul și s-a dovedit o utopie. Tentativa lui Marx de a transforma din temelii lumea este numită de Popper “inginerie utopică” ce nu are sorți de izbândă, autorul “Capitalului” dovedindu-se un “profet mincinos”; dar gânditorul britanic crede că societatea trebuie să urmeze “ingineria graduală”, în care transformările sociale treptate trebuie să urmărească scopuri de mult mai mică anvergură, precum transformarea instituțiilor existente, scop mult mai realist.

Popper este împotriva economiei planificate caracteristice socialismului chiar dacă aceasta ar fi superioară economiei libere de piață, motivul fiind acela că

mărește puterea statului până la tiranie. Se combate aici nu lipsa de eficiență economică a comunismului, ci încălcarea libertății individuale, care este lucrul mai de preț decât bunăstarea materială. “Nu suntem dispuși să ne vindem libertatea pe un blid de linte”, în cazul în care bogăția și securitatea economică s-ar putea compensa cu lipsa libertății, arată Popper.

Democrația occidentală în care crede Popper nu este un ideal statal. El este de acord cu observația lui Winston Churchill că “democrația este ce mai rea dintre toate formele de guvernare, cu excepția tuturor celorlalte forme de guvernare”. Orice om matur din lumea apuseană știe că “orice politică constă în alegerea răului cel mai mic”. Dar democrația este singura formă de guvernământ compatibilă cu opoziția politică și de aceea cu libertatea politică. Problema fundamentală a teoriei statului, arată Popper, este problema limitării puterii politice - a bunului plac și a abuzului de putere - prin instituții cu ajutorul cărora puterea este divizată și controlată.

Fără a fi perfectă, democrația occidentală oferă cadrul general în care libertatea individuală se exprimă cel mai bine. Nu de unitatea ideii, ci de multitudinea ideilor, de pluralism trebuie să fim mândri în Occident, arată Popper, care se prezintă ca un filosof de modă veche, adept al Iluminismului. Pluralismul critic este poziția prin care, în interesul căutării adevărului, acceptăm orice teorie în competiție cu alte teorii, conștienți că teoria bună le împinge la o parte pe cele proaste, important fiind adevărul. Raționalist critic, Popper crede în adevăr și în rațiune, dar nu crede în atotputernicia rațiunii umane. Pentru adevăratul iluminist, adevăratul raționalist este prețioasă formarea liberă a opiniei. Dar deplina liberare de gândire e imposibilă în absența libertății politice.

Întrebându-se “Ce este toleranța?”, Voltaire răspunde: Hai să ne iertăm unii altora greșelile noastre”. Voltaire face aici apel la probitatea noastră intelectuală: suntem invitați să ne mărturisim greșelile noastre, failibilitatea noastră, ignoranța noastră, idee cu care Popper este deplin de acord, dar din care derivă o consecință etică importantă: să admitem toleranța, dar fără toleranța intoleranței, a violenței și a cruzimii. El admite că lucrările sale filosofice se află în conexiune cu lucrările sale nefilosofice: “Problemele filosofice autentice își au rădăcinile întotdeauna în probleme urgente din domenii care nu aparțin filosofiei. Ele se usucă dacă rădăcinile mor”¹. Avem datoria de a răspunde la problemele ce vizează “căutarea unei lumi mai bune” de către semenii noștri. Istoria nu are un sens prestabilit, dar noi suntem aceia care, prin acțiuni individuale, putem da sens propriei noastre existențe. Lecția pe care ne-o oferă Popper trebuie să fie bine cunoscută și însușită de toți aceia care meditează asupra rostului nostru în lume.

¹ Karl R. Popper: *În căutarea...*, op. cit., p. 98.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- Aristotel: *Metafizica*, traducere Șt.Bezdechi, Editura IRI, București, 1996.
- Auregan, Pierre, Palayret, Guy: *Zece etape ale gândirii occidentale*, Editura Antet, București, fără an.
- Bădărău, Dan: *Scrieri alese*, sub redacția lui Vasile Pavelcu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979.
- Bădiliță, Cristian: *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*, Editura Polirom, Iași, 1999.
- Bercescu, Sorina: *Istoria literaturii franceze*, Editura Științifică, București, 1970.
- Berdiaev, Nikolai : *Împărăția Cezarului și împărăția Spiritului*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994.
- Blondel, Eric: *Introducere la lucrarea lui Friedrich Nietzsche "Amurgul zeilor"*, Editura Antet XX Press SRL, București, 1993.
- Boboc, Alexandru: *Neopozitivismul și știința contemporană*, Editura Politică, București, 1974.
- Collinson, Diané: *Mic dicționar al filozofiei occidentale*, Editura Nemira, București, 1995.
- Constantin, Marin : *Ethos elenistic-Cunoaștere și libertate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- Cuvillier, Armand: *Nouveau précis de la philosophie*, Librairie Armand Colin 1954, Paris, 4e édition, 1967.
- Delacampagne, Christian: *Istoria filozofiei în secolul XX*, Editura Babel, București, 1998.
- Descartes, René: *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, 1990.
- Dezza S.J., Paolo: *Filosofia (sinteză scolastică)*, ediția a II-a, Editura Ars Longa, Iași, 1997.
- Dumitriu, Anton : *Philosophia mirabilis*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
- Dumitriu, Anton: *Istoria logicii - ediția a II-a revăzută și adăugită*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975.
- Dumitriu, Anton : *Eseuri*, 1986, Editura Eminescu.
- Durant, Will : *Viața în Grecia antică*, vol. VI, Editura Prietenii Cărții, București, 2002.
- Duruy George: *Biographie d'hommes célèbres des temps anciens et modernes*, Paris, Librairie Hachette (fără an).
- Eliade, Mircea : *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Editura Științifică, București, 1991.
- Florian, Mircea : *Îndrumare în filosofie*, Editura Științifică, București, 1992.

Fouillée, Alfred: *Istoria filosofiei*, volumul I, Casa Editorială Odeon, București, 2000.

Fürst, Maria; Trinks, Jürgen : *Manual de filozofie*, Editura Humanitas, București, 1997.

Georgescu, Dakmara, Lăcătuș, Maria: *Mari filosofi ai lumii*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A. București, 1995.

Graf, Alain: *Marile curente ale filosofiei moderne*, traducere de Felicia Dumas, Editura Institutului European, 1997.

Gulian, C.I.: *Problematika omului (Eseu de antropologie filozofică)*, Editura Politică, București, 1966.

Hadot, Pierre: *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997.

Heidegger, Martin: *Ființă și timp*, traducere de Dorin Tilinca, Editura Jurnalul Literar, 1994, (Walter Biemel: *Câteva amintiri cu Heidegger*).

Heidegger, Martin: *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, 1988, Editura Politică, București.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II. 1964.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Știința logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966.

Hersch, Jeanne: *Mirarea filosofică - Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București, 1994.

Hume, David: *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constanța Niță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 204

Jaspers, Karl: *Oamenii de însemnătate crucială: Socrate, Buddha, Confucius, Iisus*, Editura Paideia, București.

Kant, Immanuel: *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

Kant, Immanuel: *Logica generală*, traducere de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

Kant, Immanuel: *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969.

Laertios, Diogenes: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, Iași, 1997.

Lahr, P. Ch.: *Cours de philosophie*, tome second, Paris.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, studiu introductiv de Dan Bădăraș, Editura Humanitas, București, 1994.

Maiorescu, Titu: *Scrieri din tinerețe (1858-1862)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981.

Marcel, Gabriel: *Omul problematic*, traducere de François Breda și Ștefan Melancu, Editura Apostrof, Cluj, 1998.

Marga, Andrei : *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

Marx, Karl : *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, Editura Politică, București, 1987.

Meynard, L.: *Cours de philosophie -Métaphysique*, 1958, Librairie classique Eugene Belin, Paris.

Millon-Delsol, Chantal: *Ideile politice ale secolului XX*, traducere de Velica Boari, Editura Polirom, Iași, 2002.

Mureșan, Valentin: *Ce este filosofia? - o introducere elementară*, Editura Punct, București, 2000.

Negulescu, P.P.: *Scrieri inedit - vol I . Problema cunoașterii*, Ediție îngrijită de Alexandru Posescu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969.

Negulescu, P.P.: *Scrieri inedite, vol.III, (1. Istoria filozofiei moderne 2. Problema ontologică)* Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972.

Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*, ediția a II-a, în românește de Mircea Ivănescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, București, 1991.

Pascal, Blaise: *Cugetări (texte alese), traducere, note și comentarii: Ioan Alexandru Badea; prefață: Romul Munteanu*, Editura Univers, București, 1978.

Pascal, Blaise: *Pensées-extraits*, Larousse, Paris, 1991.

Popper, Karl Raimund: *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I-II, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993..

Popper, Karl Raimund: *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, București, 1998.

Popper, Karl Raimund: *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Popper, Karl Raimund: *Epistemologia fără subiect cunoscător*, în volumul "Epistemologie - orientări contemporane, Editura Politică, București, 1974.

Rădulescu-Motru, Constantin: *Nietzsche*, Editura ETA, Cluj, 1990, pp. 12-13.

Robinson, Dave și Groves, Judy : *Câte ceva despre Platon*, Editura Curtea Veche, București, 2001.

Roșca, D.D.: *Prelegeri de istorie a filosofiei antice și medievale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986.

Russell, Bertrand: *History of Western Philosophy*, London, Unwin Paperbacks, 1981.

Russell, Bertrand : *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 1995.

Sartre, Jean-Paul : *Existențialismul este un umanism*, Fundația Transilvania, Editura George Coșbuc, fără an.

- Scheler, Max : *Omul resentimentului*, Editura Trei, 1998.
- Scruton, Roger: *Kant*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Shand, John: *Introducere în filosofia occidentală (filosofie și filosofi)*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- Spinoza, Baruch: *Etica - demonstrată după metoda geometrică*, traducere din limba latină de prof. S. Katz, Editura Antet XX Pres, București, 1993.
- Stépanova, Eugénie: *Karl Marx - notice biographique*, Editions du Progres, Moscou, U.R.S.S., 1968.
- Vlăduțescu, Gheorghe: *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, București, 1984.
- Vlăduțescu, Gheorghe: *Istoria filosofiei antice. Filosofia în Grecia*, Centrul de multiplicare al Universității din București, 1974.
- Vlăduțescu, Gheorghe: *Introducere în istoria filozofiei medievale*, Editura enciclopedică română, București, 1973.
- Weischedel, Wilhelm: *Pe scara de din dos a filosofiei: 34 de mari filosofi în viața de zi cu zi și în gândire*, Editura Humanitas, București, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, Wittgenstein, Ludwig : *Caietul albastru*, Editura Humanitas, București, 1993.
- * * * *D.D. Roșca și Hegel*: Studiu introductiv, traduceri , note și îngrijirea ediției de Vasile Muscă, Editura Viitorul Românesc, f.a.

Index de persoane

A

Abbagnano, Nicola 157
 Alcibiade 21
 Alcuin 53
 Ambrosius 53, 54
 Ambrozie 53
 Anaximandru 13, 166
 Anaximenes 13, 15
 Areopagitul, Pseudo Dionisie 53
 Aristocles 28
 Aristotel 5, 9, 10, 12, 13, 21, 23, 28, 35, 39,
 43, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 68,
 86, 87, 88, 91, 107, 128, 135, 141, 182,
 184

Augustin, Aureliu 51, 57, 60, 62, 148
 Auregan, Pierre 167, 169, 184
 Averroes 59, 62
 Avicenna 61

B

Bacon, Francis 3, 93, 95, 97, 98, 102
 Bagdasar, Nicolae 113
 Bădăraș, Dan 86, 88, 184, 185
 Bădiliță, Cristian 6, 184
 Bercescu, Sorina 66, 72, 74, 169, 184
 Berdiaev, Nikolai 131, 132, 156, 157, 184
 Bergson, Henri 152, 181
 Berkeley, George 93, 135
 Bezdechi, Ștefan 39
 Biemel, Walter 160, 185
 Blondel, Eric 138, 184
 Boari, Velica 130
 Boboc, Alexandru 64, 142, 146, 184
 Boethius 47
 Braunstein, Florence 159
 Breda, Fran(ois 156
 Burckhardt, Jakob 134

C

Camus, Albert 141, 156, 168
 Cantemir, Dimitrie 87
 Carnap, Rudolf 141, 143, 150
 Churchill, Winston 183
 Cicero 24, 29, 47, 61
 Cioran, Emil 141
 Cleanthes 49

Collinson, Dian(13, 15, 100, 101, 148
 Comte, Auguste 142
 Constantin, Marin 47, 184
 Cuvillier, Armand 5, 184

D

d'Aquino Thoma 57
 d'Aquino, Thoma 53, 141
 Damaschin, Ioan 62
 Damiani, Petrus 52, 53
 de Canterbury, Anselm 53, 60, 61
 Delacampagne, Christian 144, 148, 162, 168,
 184
 Democrit 146
 Descartes, Ren(48, 55, 64, 67, 69, 70, 76, 80,
 81, 83, 88, 89, 93, 94, 95, 98, 109, 114,
 135, 136, 172, 184

Dezza S.J., Paolo 157, 184
 Diderot, Denis 86
 Diogene cinicul 31
 Drăgan, Vasile 12
 du Gard, Roger Martin 180
 Dumas, Felicia 115
 Dumitriu, Anton 5, 6, 10, 119, 148, 184
 Durant, Will 37, 184
 Duruy, George 27, 184

E

Einstein, Albert 179
 Eliade, Mircea 54, 57, 184
 Engels, Friedrich 126, 130
 Epictet 47, 75
 Epicur 44, 45, 46, 47, 48

F

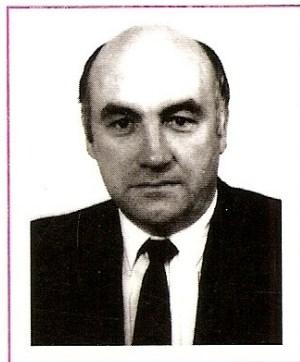
F(rst, Maria 93, 185
 Feuerbach, Ludwig 3, 127
 Fichte, Johann Gottlieb 3
 Fidias 40
 Flew, Anthony 110
 Florian, Mircea 9, 10, 15, 19, 27, 28, 29, 30,
 31, 72, 81, 87, 117, 184
 Fouill(e, Alfred 22, 185
 Frege, Gottlob 149, 153
 Freud, Sigmund 136, 149

G

Garaudy, Roger 124

Georgescu, Dakmara	24, 25, 27, 185	Liiceanu, Gabriel	162
Graf, Alain	115, 185	Locke, John	87, 88, 91, 93, 100, 102, 110, 135
Groves, Judy	28, 186	Lucrețiu	44, 45
Gulian, C.I.	156, 185	M	
Gusti, Dimitrie	116	Magnus, Albertus	58
Gutenberg	2	Maiorescu, Titu	68, 185
H		Manicheus	56
Hadot, Pierre	8, 49, 185	Marcel, Gabriel	156, 157, 158, 159, 166, 186
Hayek, Friedrich A.	176	Marcus Aurelius	47, 50
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	9, 11, 14, 18, 21, 26, 34, 35, 43, 57, 64, 117, 118, 121, 122, 127, 128, 131, 144, 156, 158, 161, 182, 185, 186, 187	Marga, Andrei	170, 186
Heidegger, Martin	6, 125, 141, 142, 153, 155, 160, 161, 162, 164, 166, 168, 169, 171, 185	Marx, Karl	124, 129, 131, 169, 182, 186, 187
Heracleides	13	Mc Luhan, Marshall	2
Heraclit	13, 15, 18, 20, 23, 31, 48, 52, 120, 145, 166	Melancu, Ștefan	156
Hermodoros	16	Melissos	18
Herodot	11, 14	Meynard, L.	156, 186
Hersch, Jeanne	12, 25, 26, 45, 49, 93, 94, 100, 107, 160, 161, 185	Michelet, Jules	65
Hesiod	18	Mill, John Stuart	143
Hobbes, Thomas	66	Millon-Delsol, Chantal	130, 186
Homer	18	Moisuc, Elena	113
Hrisip	47	Montaigne	75, 78
Hume, David	93, 100, 102, 110, 135, 185	Moore, George E.	145, 149, 150
Husserl, Edmund	152, 159, 161	Mureșan, Valentin	116, 125, 135, 140, 141, 143, 148, 154, 158, 162, 164, 186
I		Muscă, Vasile	118
Iustin	52	N	
Ivănescu, Mircea	133	Negulescu, P.P.	80, 82, 84, 88, 98, 102, 106, 117, 186
J		Nicomah	35
Jaspers, Karl	3, 25, 156, 157, 158, 159, 185	Nietzsche, Friedrich	9, 28, 131, 133, 136, 138, 141, 148, 156, 157, 159, 166, 184, 186
Justin	52	Noica, Constantin	64, 158, 163
K		O	
Kant, Immanuel	64, 95, 99, 100, 102, 107, 110, 113, 117, 119, 121, 135, 136, 141, 152, 153, 176, 185	Ockham, William	59, 62
Keynes, John Maynard	149	Origene	52
Kierkegaard, Sren	148, 155, 156, 157, 159	P	
Kleininger, Thomas	162	P(pin, Jean-Fran(ois	159
L		Palayret, Guy	167, 169, 184
Laertios, Diogenes	9, 11, 12, 13, 14, 16, 22, 28, 29, 36, 37, 38, 45, 46, 47, 48, 185	Panetius	47
Lahr, P. Ch.	19, 39, 69, 88, 94, 114, 185	Parmenide	15, 18, 31, 166
Lăcătuș, Maria	24, 25, 27, 185	Pascal, Blaise	48, 62, 72, 74, 75, 78, 87, 156, 158, 186
Leibniz, G.W.	86, 90, 93, 98, 99, 109, 114, 135, 144, 185	Pico della Mirandola, Giovanni	7
Leibniz, Gottfried Wilhelm	86	Pitagora	6, 13
Lenin, Vladimir Ilici	129, 130	Platon	6, 7, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 49, 60, 68, 86, 107, 131, 136, 141, 160, 177, 182
Lessing	79	Pliniu	37
		Plotin	6
		Popper, Karl Raimund	6, 34, 131, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 186
		Posescu, Alexandru	117
		Protagoras	23

Pyrrhon	46, 47	Stoianovici, D.	110, 131
R		Surdu, Alexandru	110, 151, 185
Rădulescu-Motru, Constantin	137, 139, 186	Ș	
Robinson, Dave	28, 186	Știr, Veronica	171
Roșca, D.D.	17, 18, 118, 122, 186, 187	T	
Rousseau, Jean-Jacques	3, 101, 109, 110, 117	Tertulian	52
Russell, Bertrand	6, 7, 28, 64, 72, 79, 86, 88, 94, 105, 107, 118, 141, 147, 149, 150, 153, 159, 186	Thales	9, 11, 15, 18
S		Trinks, J(rgen	93, 185
Sartre, Jean-Paul	125, 141, 155, 156, 158, 168, 171, 186	V	
Scheler, Max	139, 156, 187	Vlăduțescu, Gheorghe	12, 43, 51, 52, 59, 63, 187
Schlick, Moritz	143, 150	Voltaire	74, 92, 101, 168, 183
Schopenhauer, Arthur	2, 64, 134, 136, 148	W	
Scott, Duns	59	Weischedel, Wilhelm	7, 8, 58, 74, 78, 79, 80, 126, 129, 151, 187
Scruton, Roger	108, 148, 159, 187	Whitehead, Alfred North	28, 142, 144
Seneca	47, 49, 50, 61	Wittgenstein, Ludwig	56, 141, 142, 143, 144, 148, 151, 152, 154, 187
Shand, John	8, 101, 134, 142, 153, 159, 187	X	
Simonide	49	Xenofan	18
Socrate	6, 8, 11, 16, 18, 21, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 38, 41, 44, 46, 52, 85, 136, 177	Xenofon	22, 25
Solon	28	Z	
Spinoza, Baruch	79, 82, 84, 87, 88, 90, 91, 93, 135, 187	Zamfirescu, Ion	116
St(panova, Eugénie	124, 187	Zamolxis	14
		Zenon	18, 47, 50



Originar din Bistrița-Năsăud (Nimigea de Sus), licențiat al Facultății de Filosofie a Universității din București, promoția 1975, actualmente profesor de științe socio-umane la Liceul Teoretic Urziceni, Grigore Spermezan poate fi caracterizat pe deplin ca „om de școală”.

Autorul acestei lucrări a pregătit, cu bune rezultate, elevi care au obținut mențiuni și premii la olimpiadele naționale și internaționale de filosofie. Și-a împărtășit experiența de catedră în numeroase articole de atitudine și recenzii de cărți, publicate în revista *Tribuna învățământului*, cu precădere în ultimul deceniu. Figurează printre autorii articolelor volumelor II și III ale lucrării colective *Dirigintele. Ora de dirigiență*, editate de aceeași revistă în anii 1995 și 1996.

Alături de Constantin Cotoș, Pavel Filip și universitarul Florian Roatiș, Grigore Spermezan semnează lucrarea *Economie – ghid pentru elevi și profesori*, apărută la Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2002.

„L-am cunoscut pe Grigore Spermezan în prima sa zi de student: intrase la Filosofie pe primul loc. Mi-a stârnit brusc admirația. O admirație care nu numai că nu s-a estompat, ci a sporit mereu în următoarele decenii. Cu performanțe excepționale la catedră, se putea erija în dascăl respectat și atât. Dar Grigore Spermezan era *philosophos* înnăscut. Acum, ajuns la *akmé*, iată, a început realmente să filosofeze. O dovedește această carte. O carte pe care «dacă nu ai citit-o nu rămâi nepedepsit». Le aștept cu ardoare pe cele care vor veni.”

Prof. univ. dr. Ion Negreț-Dobridor

ISBN 973-30-2081-8